

PRIMEIRA APROXIMAÇÃO À OBRA DE EMMANUEL LÉVINAS

Gilmar Francisco Bonamigo
DFIL/UFES

Resumo: Este artigo constitui-se numa breve introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas mediada pela interpretação de três especialistas na obra do filósofo: Jacques Derrida, Ulpiano Vázquez Moro e Catherine Chaliel. O estudo pretende apreender os elementos fundamentais do horizonte do autor e da obra e fazer o levantamento dos temas e problemas principais abordados por Lévinas com a pertinente localização das obras que tratam desses temas e problemas.

Palavras-chave: Ética, Religião, Infinito, Bíblia, Alteridade.

Abstract: This article is a brief introduction to the thought of Emmanuel Lévinas, mediated by the interpretation of three specialists on the philosopher's work: Jacques Derrida, Ulpiano Vázquez Moro and Catherine Chaliel. The study intends to apprehend the fundamental elements present in the author 's work and to review the main issues and topics approached by Lévinas, with a clear mention of where they are to be found in his work.

Key words: Ethics, Religion, Infinite, Bible, Alterity

Introdução

A envergadura da obra lévinasiana é evidente, não apenas pela quantidade de livros, ensaios e lições; ela é atestada por um conjunto de inquietações que provocou entre os filósofos, pela tentativa de ir além de correntes e filósofos monumentais como Husserl e Heidegger, pelo número de estudos a ela consagrados, pela exigência de diálogo que provocou nos meios intelectuais, pela influência que teve em muitos autores, inclusive latino-americanos, quer na filosofia, quer na teologia. Sendo assim, nosso primeiro ‘adentramento’ é também o início de uma ‘escuta’ da obra de Lévinas. Neste primeiro tempo, não faremos um estudo aleatório de alguma de suas obras; preferimos o caminho de escutar da ‘periferia para o centro’ da obra, ouvindo a palavra daqueles que já se debruçaram desde muito sobre ela e podem ajudar significativamente a tecer o *varal* dos temas, problemas, soluções e pontos de convergência da obra lévinasiana. Eles serão como que monitores/facilitadores dessa aproximação.

As obras que estudaremos e pretendemos pôr em diálogo são três principais: ‘Lévinas, a Utopia do Humano’, de Catherine Chalié; ‘O discurso sobre Deus na Obra de E. Lévinas’, de Ulpiano Vázquez Moro; ‘Adeus a Emmanuel Lévinas’, de Jacques Derrida. Tais referências foram escolhidas pelo caráter didático da exposição, pela visão panorâmica que tecem da obra de Lévinas e pela competência em articular os temas principais do filósofo. Deixaremos para um outro tempo as críticas endereçadas a Lévinas.

A impressão que temos é de que a obra lévinasiana é na verdade um ‘grande caminho’, um caminho feito na própria carne e um caminho encarnado na vida; um caminho que vai desde as peripécias da aventura de encarnar em si o advento do humano e ao mesmo tempo o caminho da angústia de uma esperança deste advento que a realidade e o *movimento* do mundo e da história desmentem. Lévinas provoca o movimento da nossa própria reflexão, que pode chegar a realizar-se – como pretende o Autor — como reflexão *própria*. Começemos, pois, o ‘adentramento’ pela mediação da *escuta*.

I. O horizonte de Lévinas e de sua obra

Talvez um parágrafo de Catherine Chalié, extraído da introdução de sua obra ‘Lévinas, l’Utopie de l’Humain’ nos sirva aqui de ponto de partida para a contextualização, mesmo que rápida, de Lévinas e sua obra. Ele afirma:

“Um século duramente marcado pelo ódio na direção do outro homem, o desprezo cotidiano a seu respeito e a surdez diante de seu lamento(plainte) submete todos à tentação do niilismo – do qual o individualismo das soci-

idades ocidentais constitui uma das metamorfoses cruéis. Os filósofos, educados, desde Heidegger, a não esquecer o 'ser' e a pensar o cuidado próprio de cada um com a sua mortalidade, não respondem a esta crise profunda que transita pelas idéias e bane a esperança. O sentido parece doravante se ausentar dos discursos e muitos sorriem com condescendência diante do esforço daqueles que, simples e obstinados, não ratificam o veredito desta sabedoria desabusada, freqüentemente em perdição. O anti-humanismo contemporâneo tem assim sua fonte numa inteligibilidade da realidade, deseja de não confrontar-se com os desastres que obscurecem o mundo..."¹

Com efeito, Lévinas pertence a um século no qual ele mesmo experimenta e é testemunha dos desastres que significaram as duas grandes guerras mundiais e das inúmeras violências, destruições e penas inenarráveis que advieram à Humanidade, aos homens concretos, durante e depois do fim, principalmente da Segunda Guerra Mundial. Lévinas, como judeu e como filósofo, como prisioneiro em campo de concentração nazista, conheceu muito bem o peso insuportável dessa densa violência contra o homem, que convida à *distração* como condição de sobrevivência. Ora, Lévinas, segundo o entendimento de Chalier, não cede nem ao niilismo, nem ao anti-humanismo, menos ainda à distração, mas mantém firme a certeza de que, num século de plena derrota, a tarefa de pensar permanece essencial.

O caminho tomado por Lévinas para cumprir esta tarefa foi, por um lado, o de uma reflexão racionada (*raisonnée*), mantendo-se fiel à linguagem conceptual da tradição filosófica ocidental oriunda dos gregos; por outro lado – e aí estaria um grande traço de sua originalidade – sua obra, desde cedo, é marcada profundamente pela tradição hebraica, que subverte a racionalidade filosófica e a conduz a uma fonte de experiências, conteúdos e perspectivas por muito tempo ignorada. Ele se recusa a escolher entre o positivismo, o reino das opiniões e o reino da fé, entre a pura especulação e a submissão às exigências da sensibilidade. Sua posição é de quem acredita que – e sua obra é uma comprovação – a razão pode se deixar inspirar pelos profetas e pelos rabinos sem humilhação. A fidelidade aos gregos e aos hebreus subverte a conceptualidade clássica mas também a convida a uma inquietude que manteria o espírito em alerta.

Segundo Chalier, a obra de Lévinas é perpassada por essa inquietude porquanto mostra que o pensamento humano não consegue deter ou apropriar-se do conhecimento de seu enigma e neste se ofusca ao ponto de, muitas vezes, sucumbir na ideologia, que faz calar todo o questionamento. A obra de Lévinas ensinaria sobretudo que o sentido do pensamento conduz a este sempre para além dele mesmo e que ele – o pensamento – deve prestar atenção acerca deste excesso como um bem precioso, sem pretender um saber absoluto nem uma transparência perfeita do verbo à realidade. O pensamento viveria de sua obediência àquilo que o requer e não do domínio que

¹ CHALIER, Catherine, *Lévinas, l'Utopie de l'Humain*. Paris: Éd. Albin Michel, 1993, 9.

procura exercer com seus conceitos; o que convoca e requer o esforço e a resposta do pensamento seria sobretudo o apelo do Infinito e da Alteridade.

Com isto, a obra de Lévinas teria como meta "... dizer o sentido do humano num mundo que dele proscreveu tal idéia".² Atento à inspiração profética, seu pensamento se rebela contra a ontologia, pois o 'Ser' não permitiria pensar o humano; e, ainda mais, se o Ser for tomado como horizonte intransponível do homem, o humano não pode advir. Lévinas convida a desertar do Ser e avançar sem prudência rumo à claridade de uma utopia onde o humano se mostra.

Esta dupla fonte de inspiração da obra de Lévinas e a influência que o seu pensamento exercerá sobre a filosofia em geral são atestadas também por Jacques Derrida:

"... a segunda sacudida filosófica, direi inclusive o ditoso traumatismo que lhe devemos,... é que ao ler em profundidade e ao reinterpretar os pensadores que acabo de referir (sobretudo Husserl e Heidegger), mas também tantos outros, filósofos como Descartes, Kant, Kierkegaard, e escritores como Dostoiévski, Kafka, Proust, etc, ao mesmo tempo que partilhava sua palavra através das suas publicações, seu ensinamento e suas conferências... Emmanuel Lévinas deslocava lentamente, mas a fim de dobrar-nos a uma exigência inflexível, o eixo, a trajetória ou a ordem mesma da fenomenologia ou da ontologia que ele havia introduzido desde 1930 na França. Deste modo perturbou mais uma vez a paisagem sem paisagem do pensamento; ele o fez dignamente, sem polemizar, ao mesmo tempo a partir do interior, fielmente, e desde muito distante, a partir da atestação de um lugar muito distante"³.

E ainda:

"... a repercussão de tal pensamento terá mudado o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que a orienta rumo à ética, para outro pensamento da ética, da responsabilidade, da justiça, do Estado, etc, rumo a outro pensamento do outro, para um pensamento mais novo do que tantas novidades, porque se orienta na direção de uma anterioridade absoluta do rosto do outro".⁴

Outro pensador francês, contemporâneo de Lévinas e seu amigo pessoal, Maurice Blanchot, chega a afirmar que, graças à leitura de *Totalidade e Infinito*, a filosofia não precisa mais se desesperar. Segundo ele, nesta obra Lévinas põe filosoficamente em tela de juízo as nossas formas de pensar, incluindo aí a nossa fácil veneração pela ontologia, provocando e ao mesmo tempo exigindo a acolhida da idéia do Outro, da relação com o Outro.

² Ibid. 10.

³ DERRIDA, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Trad. de Julián Santos Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 21.

⁴ Ibid. 13-14.

Para ele “há aqui como que um novo ponto de partida da filosofia e um salto que nos anima a realizar tanto a ela como a nós mesmos”.⁵

Mas talvez seja Derrida quem testemunhe de maneira mais direta e profunda o impacto da obra de Lévinas e do próprio Lévinas sobre a filosofia e sobre os filósofos. Com efeito, diz ele:

“Cada vez que leio ou releio a Emmanuel Lévinas fico deslumbrado de gratidão e de admiração, deslumbrado por essa necessidade que não é uma coação mas uma força muito suave que obriga, e que obriga já a não abrandar de outro modo o espaço do pensamento em seu respeito ao outro, mas a chegar até esta outra curvatura heteronômica que nos remete ao radicalmente outro (isto é, à justiça...)”⁶.

Trata-se de uma justiça que implica uma responsabilidade ilimitada que – paradoxalmente – transborda e precede a minha liberdade, responsabilidade de um ‘sim’ incondicionado e mais antigo do que a espontaneidade ingênua, um ‘sim’ fiel a uma aliança original e indissolúvel. Essa força que obriga sem coação em certos temas e problemas também é expressa pelo mesmo Derrida de outra maneira na mesma obra citada:

“Através de alusões discretas mas transparentes, Lévinas orientava então nossos olhares para isso que está ocorrendo hoje, tanto em Israel quanto na Europa ou na França, na África, na América ou na Ásia, desde a Primeira Guerra Mundial pelo menos, desde aquilo que Hannah Arendt chamou ‘O Declive do Estado-Nação’: em qualquer lugar onde refugiados de toda espécie, imigrantes com ou sem cidadania, exilados ou des-localados, com ou sem documentos, desde o coração da Europa nazista à ex-Yugoslávia, desde o Oriente Médio a Ruanda, desde o Zaire até a Califórnia, desde a Igreja de São Bernardo ao distrito XIII de Paris, camboianos, armênios, palestinos, argelinos e tantos e tantos outros reclamam uma mutação do espaço sócio e geopolítico, uma mutação jurídico-política mas antes de tudo... uma conversão ética”⁷.

Lévinas sempre esteve atento a essa miséria e a essa reclamação, a esse crime mundial contra a *hospitalidade* (um de seus temas principais), a esse passar distante e diante de nossos olhos dos encarcerados ou expulsos de campos de concentração para campos de retenção, dos sem-fronteiras, enfim, do estrangeiro, sem *abrigo*, sem *albergue*, sem *asilos*, os que, em qualquer lugar do planeta – segundo as regulamentações regionais e mesmo internacionais – sempre estão em situação ilegal.

Por sua vez Ulpiano Vázquez Moro, em sua monumental tese doutoral *O Discurso sobre Deus na Obra de E. Lévinas*, define a obra lévinasiana como

⁵ BLANCHOT, Maurice, *El Diálogo Inconcluso*. Trad. de P. de Place. Caracas: Monte Ávila, 1970, 100.

⁶ DERRIDA, J., op. cit. 19.

⁷ Ibid. 97.

uma “*suspensão teológico-ética da teologia*”⁸. Segundo Ulpiano, o entendimento do pensamento de Lévinas – em seus escritos e em seu movimento interno – passa pela análise da tríplice dimensão do mesmo, constituído pela investigação propriamente filosófica, pelos ensaios sobre o judaísmo e pelos comentários bíblico-talmúdicos. Sem essa atenção não haveria como dar conta da totalidade da obra, dada a interferência de uma dimensão na outra e a recíproca referência. E como Lévinas foi um pensador que sempre se negou a ‘contar a si mesmo’, o encontro com ele é o encontro com sua obra. Identificado pelos críticos, de início, com a fenomenologia de Husserl, com a ontologia de Heidegger ou com o existencialismo e personalismo franceses e, mais tarde, com a filosofia dialogal de Buber e Marcel, Lévinas acabará rompendo com todas as classificações com que admiradores e críticos identificavam sua obra.

Na Primeira Parte do livro de Ulpiano encontramos um verdadeiro *norte* para o estudo da obra de Lévinas. Ali temos acesso a uma classificação das obras por períodos com as ‘ocupações’ fundamentais de Lévinas (mantida a atenção acerca da tríplice dimensão dos escritos de Lévinas), as características internas principais da totalidade da obra lévinasiana, bem como um conjunto de críticas de filósofos e teólogos à obra e a indicação de múltiplas adesões. Retomaremos aqui, brevemente, tal classificação e as características internas.

A Classificação feita por Ulpiano compreende os anos de 1929 a 1979 e se divide em três períodos. O primeiro período vai de 1929 a 1951; nele os escritos de Lévinas estariam mais voltados para a Fenomenologia de Husserl e para a obra de Heidegger. É de 1930 a publicação de *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* e de 1949 a obra *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Neste período é menos significativa a produção nas outras dimensões; mesmo assim são deste período *Da Evasão* (1935), *Da Existência ao Existente* (1947) e *O Tempo e o Outro* (1948).

Já o segundo período vai de 1952 a 1964 e, nele, os esforços de Lévinas estão centrados em sua investigação filosófica pessoal. É desta época o seu livro mais conhecido *Totalidade e Infinito* (1961) que representa uma culminação dos trabalhos anteriores e a passagem obrigatória para a compreensão dos escritos posteriores. Nesse período é que Lévinas trava um debate crítico e profundo com Husserl e Heidegger, não mais se limitando à exposição e exegese de suas obras. *Difícil Liberdade: Ensaio sobre o Judaísmo* (1963) recolherá os escritos produzidos nesta dimensão ao longo do período. Também *Nomes Próprios*, publicado apenas em 1975, faz parte deste período e adensa o diálogo de Lévinas com outros filósofos e literatos.

O terceiro período percorre os anos de 1966 a 1979 e é também o mais fecundo, tendo a preocupação de manter integradas as três dimensões do seu pensamento ou os três setores temáticos. As duas obras mais importan-

⁸ VÁZQUEZ MORO, Ulpiano, *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1982, 291.

tes aqui, em termos da investigação pessoal, são *Humanismo do Outro Homem* (1972) e *De outro Modo que Ser ou Além da Essência* (1974); como desdobramento vem *Deus e a Filosofia* (1975), que também é referência na compreensão da obra de Lévinas. Em *Quatro Leituras Talmúdicas* (1968) e *Do Sagrado ao Santo* (1977), obras nas quais Lévinas trabalha as questões do nome de Deus, o Estado e a Revelação, há uma nítida atenção em indicar a mútua relação e mesmo a interseção entre escritura bíblico-talmúdica e investigação filosófica, uma preocupação em integrar os discursos que se produziam de forma independente. Será a partir da indicação das características internas da obra de Lévinas que tal interpenetração tornar-se-á mais patente.

Segundo Ulpiano, “a preocupação do Autor... consistirá mais em fazer filosofia do que em discutir como se deve fazer; mais em seguir o ritmo de sua investigação do que em esclarecer o sistema de sua compreensão”⁹. Sob este princípio, percorrendo o ritmo da investigação de Lévinas, Ulpiano detectará quatro grandes características internas que para ele serão as fundamentais, cada uma delas habitada por um par de oposições, que seriam formulações convergentes e complementares de uma mesma oposição fundamental: abstratamente, filosofia versus teologia; concretamente, tradição bíblico-talmúdica versus tradição grega, que é como se dá o choque entre filosofia e o tipo de discurso ‘teológico’ levado a efeito por Lévinas. Não se trata, contudo, de oposições simplesmente polares na forma de alternativa (ou... ou), mas de um discurso que mantém a tensão de forças contrárias – por vezes dentro da mesma obra – sem pressa de suprimi-la ou mesmo de ‘resolvê-la’.

A primeira característica interna da obra de Lévinas seria, pois, a oposição Filosofia versus Teologia. A tensão aqui se daria pelo fato de que, por um lado, Lévinas sempre reivindicou para seu discurso e para seus escritos o caráter de *filosófico*, contra aqueles que os consideraram mero empirismo, num extremo, ou pura teologia, no outro; por outro lado, a questão de Deus, principalmente a partir de *Totalidade e Infinito*, irrompe de vez em sua obra e aparecerá inseparável da questão do Sentido, da linguagem, da subjetividade, da ética, enfim, da filosofia. Lévinas ataca a alternativa, propugnada por muitos filósofos, entre *Razão/Fé*, o Deus dos filósofos/o Deus bíblico, a teologia/a experiência religiosa. Para ele a oposição sempre chegaria demasiado tarde, quando os termos opostos já falam uma mesma linguagem.

Neste sentido, a filosofia ocidental foi sempre uma destruição da transcendência, acabando por submergir no imanentismo da ontologia e no ateísmo; por isso a decisão do Autor de procurar ‘escutar a Deus’ longe do discurso da filosofia ocidental, mas também longe dos discursos da religião e da fé. Tais discursos invocariam a Deus sem filosofia e se autoenganariam ao crer na possibilidade de situar-se fora da razão. Ora, para Lévinas, a questão de Deus e a filosofia são inseparáveis; mas Deus não

⁹ Ibid. 10.

pode entrar diretamente como tema do discurso filosófico pois assim não seria Infinito; e se Deus pudesse ser dito fora da denominação e evocação religiosas não seria encontrável pela racionalidade humana. Numa palavra: no primeiro caso, Deus não seria Deus; no segundo, o homem não seria humano e não poderia encontrá-lo. A busca em tensão de Lévinas mostrar-se-á na tentativa de dizer o vestígio, a pegada de Deus *no* homem: esta seria a 'outra maneira' de dizer a Deus.

A segunda característica interna seria, segundo Ulpiano, a oposição Metafísica versus Ontologia. A investigação de Lévinas pretende ser *metafísica*, opondo-se a todos os modelos ontológicos, incluindo o de Heidegger. Todos esses modelos subordinariam sempre a relação com o ente à relação com o ser, neutralizando o ente que é então captado como 'o mesmo' e não como 'outro'; dando supremacia ao conhecimento e ao saber, à liberdade como autarquia, ao saber como poder; a ontologia seria 'filosofia do poder', da liberdade antes que da justiça¹⁰. Lévinas aponta a necessidade de buscar o fundamento de um processo de 'Excedência' do Ser como alternativa ao discurso ontológico, pois este, ao longo da história da filosofia ocidental, em suas diferentes formas de abordagem, teria esvaziado a idéia de subjetividade humana de todo o seu sentido.

Assim, a metafísica com a qual Lévinas pretende caracterizar sua filosofia seria uma investigação sobre a subjetividade humana, a tentativa de pensar a possibilidade de uma ruptura da essência no interior da subjetividade que indica o 'mais além do ser', a transcendência metafísica que a própria ontologia pressupõe. Tal investigação acabará se realizando como busca da 'passividade ilimitada ou anárquica da subjetividade' ou 'criaturalidade', que só poderá expressar-se adequadamente na linguagem ética.

A terceira característica é apontada por Ulpiano como oposição entre Ética e Fenomenologia. Segundo ele, se, por um lado, Lévinas se recusa a reconhecer um desfecho teológico para o seu discurso, pois para ele a 'passividade da criatura' não é tematizável nem mesmo pela linguagem teológica, por outro, Lévinas nega a possibilidade para a Consciência – fundamental na Fenomenologia – de 'recordar' ou de recuperar essa situação original de criatura, 'órfã' de nascimento; com isso, a Consciência, da Fenomenologia, não pode pretender erigir-se em princípio do sentido. Não seria possível tematizar esse mais aquém e esse mais além do Ser e da Consciência. Somente a Ética seria capaz de renovar o sentido da linguagem religiosa e de ultrapassar o discurso estéril da ontologia.

As obras do terceiro período seriam um intento de Lévinas de estabelecer a Ética como 'filosofia primeira' na qual a Justiça seria a justificação ao mesmo tempo originária e final do discurso da filosofia. A primazia da

¹⁰ Os escritos de Lévinas sobre os quais Ulpiano se apóia para a abordagem desta oposição são sobretudo *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser...*

Ética significará que a Metafísica, tal como Lévinas a entende, realizar-se-á mais nas relações humanas do que nas relações de outra espécie, tais como as ontológicas, estéticas, políticas, etc. Ulpiano afirma mais:

‘... a Ética é a concreta e única realização da possibilidade de uma intenção que já não pertence à estrutura noema-noesis; de uma intenção... que já não pode reduzir-se à estrutura formal do pensamento como relação sujeito-objeto na qual toda transcendência é reduzida à imanência. A Ética é a possibilidade de uma ‘significação sem contexto’¹¹.

Aí estaria o limite da Fenomenologia, pois a Subjetividade como Consciência e posição original de si passa a ser ‘sujeitidade’ vulnerável, paixão e ‘expição pelo Outro’; o ponto de partida é o homem, que não é primordialmente um Eu, mas ‘o outro’, pois a criaturalidade é anterior à absorção no Ser, no Sistema, na Linguagem, é anterior à própria Liberdade, o que faz da Responsabilidade pelo Outro, paradoxalmente, o Sentido de cada homem e o vetor da ‘individuação’. Somente o discurso da Ética seria capaz de uma aproximação temática – não esgotável – desse mais alguém e mais além, dessa ‘an-arquia’ que seria anterior a todo começo e à liberdade. Nesse sentido, a relação Ética e sua significação só poderia ser entendida por uma ‘anterioridade anterior’ a toda anterioridade representável: mais além do Bem, do Ser ou de Deus, tais como foram representados pela história da Filosofia Ocidental; a Ética se enraizaria num incondicionado e ser-lhe-ia impossível um fundamento, pelo menos ao estilo daquilo que o idealismo entendeu como tal.

Por fim, como quarta característica interna da obra de Lévinas, Ulpiano indica a oposição entre Tradição judaica e Tradição cristã. A pergunta pela condição de possibilidade fundante da Ética está intimamente ligada ao princípio metodológico praticado por Lévinas e que em *Totalidade e Infinito* é assim enunciado:

“... consiste em buscar a condição de possibilidade das situações empíricas deixando que os desdobramentos empíricos nos quais a possibilidade condicionada se realiza – a concretização – tenham uma função ontológica que precise o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nessa condição”¹².

Lévinas reconhece, segundo Ulpiano, que seu discurso filosófico só é possível graças à Escritura Hebréia e à interpretação talmúdica desta Escritura; Bíblia e Talmud seriam como que a ‘concretização empírica’ na qual a possibilidade condicionante do discurso se realiza, permitindo que o Sentido invisível na condição se torne visível na concretização. É por referência a esta condição ‘fundante’ da Bíblia – como veremos adiante – que a situação incondicional da Ética pode ser pensável filosoficamente, enquanto procura dizer

¹¹ VÁZQUEZ MORO, U., op. cit. 23.

¹² LÉVINAS, E., *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*. La Haye, 1961, 148.

o 'invisível', Deus, o Infinito, com o sentido que estes nomes assumem na elaboração conceptual de Lévinas.

Lévinas viria a chamar a civilização ocidental de 'hipócrita', porquanto ela teria tentado abarcar ao mesmo tempo os filósofos e os profetas, procurando aderir ao mesmo tempo a ambos; não se trata de escolher entre um dos pólos, mas de perceber que estes não são sincrônicos nem simultâneos; ao torná-los tais, os filósofos, sobretudo, mas também os teólogos cortaram a possibilidade da Bíblia de efetivamente fazer ouvir o seu Dizer, principalmente o protesto nela contido contra a hierarquia, as idéias bíblicas de Criação, Revelação e Redenção. Filosofia e Bíblia devem ser pensados diacronicamente. O cristianismo e seus filósofos também seriam partícipes dessa sincronia e simultaneidade e teriam contribuído para a redução do homem a uma articulação da economia divina — na teologia — ou da economia ontológica da totalidade estatal — na política. A tarefa 'antiga' da filosofia seria a de ser 'sabedoria do amor a serviço do amor, do Dizer além do Ser', numa palavra, a 'serviço da Justiça'.

II. Os grandes temas e problemas de Lévinas

Apontadas algumas das características internas mais importantes da obra de Lévinas, para o que seguimos fundamentalmente as indicações de Ulpiano Vázquez Moro, abordaremos em seguida alguns dos temas/problemas sobre os quais Lévinas mais meditou; para tal abordagem acompanharemos principalmente o movimento da obra já indicada de Catherine Chalier, sem descuidar dos complementos de Ulpiano e Derrida.

1. O Lugar da Bíblia

A referência à Bíblia hebraica e ao Talmud, como vimos na quarta característica acima indicada, constitui para Lévinas algo de decisivo. Com efeito, a Bíblia se lhe afigura como que o solo de onde emerge o élan de seu pensamento e o Livro por excelência. Embora este tema perpassasse a totalidade da obra de Lévinas, em algumas delas ele o desenvolve mais, como em *Ética e Infinito*, *Além do Versículo*, *Difícil Liberdade*, *Totalidade e Infinito*, *Do Sagrado ao Santo*, *Quatro Leituras Talmúdicas* e *Nomes Próprios*.

Segundo Chalier, Lévinas teria visto na tradição filosófica ocidental, desde Platão e Aristóteles, passando por Descartes, um certo desprezo pela escrita, um silenciamento acerca da relação do homem ao livro, mesmo que filósofos e poetas continuem a escrever livros e velar sobre os mesmos. Para Lévinas, haveria uma relação essencial entre a condição humana e o livro, uma referência ontológica do humano ao livro, porquanto este possibilita ultrapassar o 'cuidado de si mesmo'. Chalier afirma que o esforço para pensar filosoficamente o laço essencial do humano ao livro constitui um traço singular da obra de Lévinas. Os livros seriam mais interiores do

que a interioridade, evocam uma hermenêutica *daquele* que lê, permanecem tributários da interrogação humana; Em *Ética e Infinito*, por exemplo, Lévinas afirma que “*o que se escreve nas almas é antes escrito nos livros*”¹³; o humano no Ser começaria ‘lá’.

No caso da Bíblia, aquele que se deixa instruir por ela apreenderá o ‘mundo como Criação’, sendo esta a verdadeira universalidade que o povo judeu tem a vocação de transmitir. O paganismo seria como que uma impotência radical para sair do mundo, visto que seus deuses habitam a natureza e o cosmos, e o próprio mundo é moldado pela talha humana e elevado ao nível qualitativo de eterno; aquele que interroga *a* e se interroga *na* Bíblia inquieta-se diante de sua própria precariedade e percebe sempre no mundo o traço do provisório e do criado. Segundo Lévinas, tal tipo de percepção não vem espontaneamente à consciência; ela se inscreve na alma porque uma Palavra se fez livro para anunciá-la. Mas ele também acredita que todos os grandes textos que educaram a Europa desde Platão e Homero, até Tolstói e outros, participam da mesma fonte de inspiração da qual procede a mensagem bíblica. Sem esses livros os homens não tremeriam de medo diante da história que eles fizeram ou sofreram, sem esses livros os homens não resistiriam ao fascínio das forças tenebrosas que aconselham a escolher a morte.

Na visão de Lévinas, dar nova vida aos livros é reencontrar o caminho de uma interioridade abafada pela história, de uma interioridade que muitas vezes se constitui em muralha contra a barbárie. A vida interior possui um estatuto de privilégio para Lévinas e nem mesmo as instituições as mais justas podem ocupá-lo; são os livros que ajudam esta via a emergir das teias e cadeias históricas que a mantêm escrava; é preciso descobrir a força do ‘velar sobre o cuidado do humano’ tanto nas horas calmas quanto naquelas em que o ódio prevalece. A vida interior consiste, para além do estoicismo e da ‘bela alma’ de Hegel, em opor a nudez da consciência moral à inumanidade circundante; ela, antes de ser um dado natural, nutre-se de um tipo de leitura de textos onde o sentido transcende os sofrimentos, ela se exterioriza na capacidade de perseverar no humano até o último instante.

A Bíblia dos judeus e os comentários talmúdicos seriam os textos cujos conteúdos e densidade seriam capazes de abrir novas vias para salvar e ampliar a experiência e a prática da vida interior. Sem uma atenção extrema ao Livro dos Livros não seria possível escutar a consciência e despertar para o sentido do secreto que cada um carrega em si, qual seja, o de uma vocação de santidade. A escolha de uma vida humana passa pela assunção de uma existência em outra, assumindo o convite à santidade; neste sentido, conforme Lévinas, a Bíblia seria essencial ao pensamento. Mas ele se refere ao texto hebraico e não grego da Bíblia, a Torah, lida à luz da tradição ininterrupta de seus comentários, no que ele descobre um *Pensamento* e não

¹³ LÉVINAS, E., *Éthique et Infini*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982, 115.

uma fé tributária de emoções; e, aqui de novo, como Ulpiano já indicava, não é possível ser fiel simultaneamente aos filósofos (gregos) e à Bíblia (profetas).

Conforme Chaliier, Lévinas não pretende promover um acordo entre sabedoria grega e sabedoria bíblica. Em Lévinas a filosofia seria indispensável pois o *logos* seria o médium universal de toda compreensão *razoável*; mas “*ele se esforça por fazer passar no Dito grego da filosofia um sopro singular oriundo da tradição hebráica que ele chama de o Dizer*”¹⁴. Não se trata simplesmente de traduzir as idéias judaicas em linguagem filosófica nem de uma tentativa de conciliação entre Atenas e Jerusalém. Lévinas deseja manter viva a tensão entre os dois pólos da civilização ocidental: o primeiro se orienta na direção dos textos judaicos abafados pela hegemonia cristã e desprezados pelos filósofos; o segundo se orienta na direção dos filósofos, muitas vezes ignorados pelos rabinos ou condenados como fonte de infidelidade. No primeiro caso, os filósofos precisam reconhecer uma outra fonte de sentido; no segundo, os rabinos precisam aceder a um modo de reflexão da verdade que é necessária a todo empreendimento de interpretação da Escritura.

No entendimento de Lévinas, conforme Chaliier, a filosofia grega fracassou em sua tarefa de dar aos homens o sentido do humano no ocidente; isto mostra que o *logos* não é suficiente para afastar a ignomínia, as formas brutais de desespero e mesmo o niilismo; a racionalidade grega precisaria ser avivada pela fonte de sentido oriunda dos profetas onde permanece desperta a promessa do *acontecimento do humano*. Mas a Bíblia não se lê ao modo dos livros, consagrados ou não, da filosofia; a Bíblia carrega um Dizer inspirado que excede sempre à literalidade no qual está envolto; um texto se diz *inspirado* quando, para além de seu querer-dizer explícito, o ouvido atento percebe já nele um outro sentido possível e pleno de solicitude para a história presente. Com efeito, a Bíblia conduz os leitores atentos sempre além daquilo que eles criam saber, fazendo-os ultrapassar toda satisfação prematura e mesmo o repouso no ser.

Ratificando que seu pensamento é filosófico, Lévinas afirmará que assim como outros filósofos citam os poetas – inclusive Heidegger o faz – os versículos bíblicos também podem ser mencionados num texto filosófico. Eles não são provas nem suspendem o trabalho da argumentação; eles são testemunhas de uma tradição e de uma experiência. Nesse sentido, “*a escuta do verbo inspirado dos profetas, das palavras alertas e sem ilusão dos mestres do Talmud não contraria nele (em Lévinas) a sabedoria grega; ela se propõe a fazer a sabedoria grega entender os princípios que ela desconhecia porquanto não dizem respeito apenas ao povo judeu mas à humanidade mesma do homem*”¹⁵. O judaísmo carrega uma sabedoria que, malgrado a filosofia e o cristianismo, ainda falta ao mundo.

¹⁴ CHALIER, C., op. cit. 24.

¹⁵ Ibid. p. 34.

2. Aquém e para Além do Ser

As obras de referência para a abordagem deste tema – indicadas sobretudo por Chaliel – são principalmente *Da Existência ao Existente*, *Humanismo do Outro Homem*, *Entre Nós*, *De Outro Modo que Ser*.

Na compreensão de Chaliel, a relação do pensamento de Lévinas com a obra de Husserl e Heidegger é notadamente profunda. Primeiro porque é a partir deles que sua filosofia dá os primeiros passos e levanta vôo; segundo, porque o diálogo com os dois, mesmo quando a obra de Lévinas alcança singularidade, terá continuidade, ainda que de forma indireta quando os dois são mantidos à sombra. Já vimos com Ulpiano que uma das características da obra de Lévinas é a oposição entre Metafísica e Fenomenologia; agora, mediados por Chaliel, vejamos de forma um pouco mais explícita como Lévinas procura ultrapassar ‘a questão do Ser’, tão cara a Heidegger.

Para Lévinas a primeira experiência do ser não seria a de uma bondade mas de um choque, de estranheza e sufocação. Contra a tradição filosófica, o mal, em Lévinas, não seria um defeito ou uma falta de ser, mas um excesso de ser que amedronta. O homem seria jogado no empreendimento de ser, num anonimato tenebroso, no terror de sentir a despersonalização que vem em seguida; a isto Lévinas denomina a experiência do *il y a*. Tal experiência permitiria ao homem de se imaginar o vazio absoluto do ‘antes da criação’, mas um vazio irreduzível ao nada, uma indistinção primitiva do ser onde nenhum existente é reconhecível ou nominável: a terra era somente solidão e caos. A experiência do *il y a* daria, pois, a pensar o instante originário do ser que, na Bíblia, precede à Palavra e à luz, que são segundas em relação à noite e ao silêncio: a criação começa pelas trevas e pelo silêncio. São a Palavra e a Luz que fazem emergir existentes distintos, nomeáveis, singulares. Deus declarou que sua criação era boa depois dessa obra de distinção, quando há uma justificação do ser por Sua palavra, uma exigência de ser para cada existente.

Em decorrência dessa experiência primigênia, contra Heidegger Lévinas afirmará, então, que o homem não é o pastor, nem o mensageiro, nem o poeta do ser: o medo de ser seria tão original quanto a angústia do nada evocada por Heidegger. Enquanto este põe o trágico da existência na finitude, diante do nada para o qual a existência se encaminha, para Lévinas não é a morte que torna trágica a existência, mas a impossibilidade de escapar à fatalidade do ser, à sua dominação sufocante e absurda enquanto não for justificado por uma Palavra que o oriente.

A experiência do *il y a* se prolonga ainda na descoberta do EU que chegou a Si(Soi) sem escapatória possível, manifesta no sentimento de ser condenado a si mesmo, na percepção de que o presente e o futuro estão hipotecados por um passado irrevogável. Mas o homem não sofre porque pecou, visto que toda existência exige o perdão, que para Lévinas é a graça de uma orientação que permite ao homem sair da solidão do ser; o caminho dessa orientação passará, como veremos adiante, pelo desvio do reencontro com a alteridade.

Lévinas afirma, segundo Chaliel, que essa solidão do ser se mostra de forma abrangente na atitude de indiferença e de esquecimento face ao sofrimento dos outros; tal atitude seria uma consequência direta do desejo do Eu(Soi) de ocupar-se inteiramente em completar(accomplir) o seu ser; esse *cuidado de si* é o que animaria praticamente todos os homens. Tal cuidado faz com que os homens, atarefados com essa conquista, em conservar e acrescentar seu ser, não se submetam a outras exigências e ao *desinteressamento*. Para Lévinas, essa 'vida interessada' não seria a norma da vida do sábio, de uma vida guiada pela razão, mas a dos existentes postos inteiramente sob o signo da violência e da guerra. Ele não é contra o desejo de procurar o que é útil e de buscar uma alegria infinita, mas este desejo e esta ocupação não se constituem na 'medida do humano', porquanto esquecem o mal que persiste no mundo. Para Lévinas a primeira urgência, mesmo a do sábio, não pode ser a conquista da saúde pessoal, sobretudo enquanto os homens ao redor criam miséria e se submetem silenciosamente; em nenhuma hipótese o Ser e a busca de ser se constituem em verdadeira saúde. Ele chega a afirmar que um pensamento responsável deve admitir que os mortos sem sepultura nas guerras e nos campos de extermínio acreditavam na idéia de uma morte sem amanhã de manhã e tornam trágico-cômico o cuidado-de-si e ilusória a pretensão do 'animal racional' a um lugar privilegiado no cosmos.

A saída para esse extremado cuidado de si na direção da ultrapassagem da questão do Ser estaria, para Lévinas, como já indicamos anteriormente, numa reabertura dos textos hebraicos que os filósofos, em nome da soberania da razão e da liberdade de espírito, sempre deixaram de lado. Para Lévinas, as Escrituras e seus comentários constituem-se numa forma essencial do espírito, uma fonte de inspiração que a razão poderia escutar sem se auto-destruir e sem sacrificar as exigências do discurso argumentado; as Escrituras atribuem um sentido original ao ser, sentido perdido por uma filosofia que tornou-se incapaz de escutar a voz do silêncio sutil da fonte hebraica.

A escuta dessa voz põe também uma segunda crítica ao desejo de ser e à filosofia, principalmente às filosofias da história, pois subordinam o presente ao futuro e o mal a uma resolução ulterior; Lévinas vai contra essa justificação dos males presentes por uma reconciliação futura, não admite nenhum compromisso com as 'provas' pelas quais a religião ou a filosofia quiseram justificar o sofrimento humano e não tiveram outra finalidade a não ser a de preservar a serenidade da alma no meio de um mundo de violências e iniquidades. Para ele, nenhum bem futuro pode justificar ou reparar as vidas quebradas, trucidadas hoje.

É por detrás da perseverança no ser (Espinosa), do ser-no-mundo (Heidegger) e da dialética que rege a história (Hegel) que Lévinas procurará o Humano. Com efeito, para ele a vinda do humano no Ser não é possível pois aquele que se põe a tarefa de ser como o absoluto de sua vida fará todo o esforço para dirimir todos os obstáculos que se interpuserem na consecução de seu fim, inclusive exercendo violência contra aqueles que possam ameaçar tal consecução. Para ele, pois, não é justo obedecer a lei

do Ser, a estranheza do homem ao mundo não provém do esquecimento da verdade do Ser. Lévinas se recusa a conceber o homem como ser-para-a-morte e afirma a ancoragem do homem na eternidade, o que implicará na ultrapassagem da questão do Ser pela questão do Outro. As Escrituras afirmam que a Terra é de Deus e de que todos somos estrangeiros nessa terra; a situação universal de estrangeiro faz de cada homem um 'próximo'. A Bíblia ensina que se cada um possui efetivamente a liberdade de fechar sua porta ao outro, sendo a última porta aquela da própria interioridade, esta liberdade não é justa mas arbitrária, ferosa e virulenta.

Na interpretação de Chaliel, *"o humano no ser começa quando o homem renuncia à própria liberdade violenta, própria àquele que identifica a lei do ser a um absoluto, quando o 'Eu'(moi) se interrompe em seu projeto de ser, desvia seus passos do fim que ele se tinha fixado, porque ele ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão"*¹⁶. Nesse instante o homem receberia a investidura que torna justa a sua liberdade; isto supõe certamente o endereçar à liberdade uma exigência infinita ou um mandamento de bondade que ultrapasse a dura exigência de ser.

3. Hospitalidade: Aquém da Liberdade e Além do Amor

Os anos que se seguem aos horrores vistos e sofridos na Segunda grande Guerra são para Lévinas, além das terríveis lembranças, anos de aprofundamento e amadurecimento da 'outra via' que não a do Ser. Esse caminho passará pela elaboração de uma de suas principais obras, *Totalidade e Infinito*, chegando a *De outro modo que Ser...* Procura ensinar aos outros judeus que o *meu* sofrimento e a *minha* angústia podem se transformar em esforço e cuidado pelo *outro* homem, cujo sofrimento e angústia possivelmente sejam maiores que os meus. Mas o aprofundamento da abertura de uma nova via fora do Ser, na qual tal 'cuidado do outro' se insere, implicará a retomada e a transmutação do sentido de vários conceitos caros à filosofia ocidental, dentre eles o conceito de liberdade.

Fundamentalmente, Lévinas discordaria do significado da liberdade como *autonomia*, como princípio universal da moralidade, fonte de leis válidas universalmente, fundamento de todas as ações razoáveis. Segundo Chaliel, tal crítica tem como endereço principal o pensamento kantiano e rousseauano, nos quais a 'autonomia' é decisiva. Com efeito, para Lévinas, a liberdade não se põe em questão a não ser na medida em que ela se encontra imposta a ela mesma; seria a consciência do dano, da violência possível a todo instante quando as liberdades não conhecem nenhum freio o que conduz os homens a limitar as ambições de suas liberdades, instaurando leis para tornar viável a convivência social. E aí a autonomia desejada da liberdade fracassa; tal fracasso é um tribunal da liberdade onde se dá a consciência do fracasso.

¹⁶ Cf. C. Chaliel, op. cit. 56.

A essa consciência do fracasso, Lévinas oporia a 'consciência de uma culpabilidade': o valor da liberdade não estaria em questão porque ela fracassa, mas porque ela carece fundamentalmente de justiça e não consegue garantir de modo algum a moralidade. Em Lévinas, a moral não teria sua fonte na liberdade mas na consciência de sua indignidade diante do outro cuja presença embaraça a liberdade pela sua forma de exercício assassino. Na verdade, o outro não oporia sua liberdade à minha, ele poria em questão o direito ingênuo de meus poderes, minha gloriosa espontaneidade; a moral começaria então quando a liberdade, ao invés de se justificar por ela mesma, toma consciência de sua arbitrariedade e de sua violência. Com isso, Lévinas introduz na fonte da moralidade um princípio de heteronomia, que é a presença do outro. Dito de outro modo, a moralidade não se funda sobre a vontade racional e livre, sobre a autonomia soberana do Eu, mas sobre a possibilidade de acolher o outro de tal maneira que ele tenha precedência sobre mim. Isto implica em remontar *alguém* da liberdade.

Esse tipo de pensamento que subordina a liberdade a uma exterioridade não proviria da filosofia ocidental, para quem ele seria sinônimo de escravidão; seria um pensamento caro e excepcional da tradição hebraica, na qual o contato com um ser exterior, em lugar de comprometer a soberania humana, a institui e a investe. Daí se compreende porque em Lévinas o homem livre é aquele votado ao próximo. Para ele, esse engajamento na direção do outro implica em consentir em sua condição de *criatura*, o que requer a abdicação da pretensão de se situar no princípio de seus pensamentos, de suas palavras e de seus atos, exige a resposta a uma Palavra que precede e apela e a capacitação para receber a revelação assumindo que é criado. A liberdade seria pois a vocação para responder à exterioridade de um apelo, fundamentalmente de Deus no outro. A pergunta de Deus a Adão 'onde tu estás?' traz consigo, por parte do homem, a capacidade de procurar a Deus e de lhe responder; Deus se revela ao homem pela forma do Mandamento e não do conhecimento; e o que o mandamento prescreve é Amar a cada singularidade humana. Porém, nem o amor a Deus, nem o amor ao próximo emergem espontaneamente do homem, não resultam de decisões autônomas de uma vontade racional; eles emergem da feliz intrusão da heteronomia dentro da vida. Nesse sentido o amor pode ser prescrito, ao prescrever a reciprocidade, sem afrontar a liberdade tal como Lévinas a compreende: a heteronomia é conduzida pelo amor e guardada por ele, convocando a liberdade ao mais alto engajamento, i.é, o de uma humanidade convocada à bondade.

Chalier resume esta questão assim: "*Anterior à escolha livre de uma consciência que 'se' decide eventualmente a trabalhar em favor do outro, antes de toda tomada de posição autônoma, portanto, reserva-se de fato um apelo que prescreve converter sua vida a esta obra afim de que ela mereça o nome de humana*"¹⁷. Esse apelo, essa eleição pode, com certeza, degenerar em orgulho e sentimento de superioridade, mas ela se compreende

¹⁷ Cf. C. Chalier, op. cit. 66.

antes de tudo como dever de servir; é assim que a Palavra, que precede a cada um, prescreve que cada um viva o Bem, o serviço ao outro e, com isso, trilhe a via do humano.

A prescrição do serviço ao outro traz consigo a exigência de ter que *responder*. Fora dos liames da liberdade como autonomia, Lévinas afirmará uma *responsabilidade* infinita, uma responsabilidade pelo mundo que nunca se deixa encerrar nas medidas das decisões livres de uma vontade; trata-se da responsabilidade de *eleito* que as precede, anterior à liberdade, responsabilidade por tudo e por todos, da qual não cabe ao homem discutir os termos e as conseqüências. O eleito pertence à responsabilidade, não pode fugir dela e ela não o deixa viver tranqüilo. Mas essa *passividade* do eleito não é nefasta pois ela se constitui no fino toque pelo qual o humano desperta em suas mais altas exigências, uma afecção do homem pelo bem, uma afecção que o torna susceptível ao sofrimento dos homens no mundo e faz de cada eleito um guardião do seu irmão, mesmo se este se recusa.

A responsabilidade assim concebida – como ilimitada – implicará também uma metamorfose do sentido do conceito de Subjetividade. Com efeito, o verdadeiro Eu, em Lévinas, não se dissocia da responsabilidade; ao contrário, o Eu advém à sua humanidade cada vez que ele deixa a responsabilidade ultrapassar os limites de sua liberdade, cada vez que ele consente à necessidade e à urgência de estender a mão ao outro, adiando para mais tarde a satisfação de seu próprio interesse. A responsabilidade pelo outro seria um Dizer antes do Dito, antecedendo à entrada no ser, como se antes do encontro com cada outro homem ressoasse a voz bíblica pela boca de Ezequiel ‘eu te pedirei contas do *seu* sangue’ (Ez 3, 20). Graças a essa responsabilidade, pertence ao homem o destino do mundo, a sua destruição ou a reparação; nesse sentido, Deus teria precisão de sua criatura humana para continuar a manter o mundo no ser e reinaria mediado por uma ordem ética, lá onde um homem responde pelo outro.

Muitas vezes, porém, a alma humana desejaria livrar-se desse fardo, procurando manter-se perto de Deus. Ora, segundo Lévinas, Deus não a deixa se satisfazer assim: quanto mais a alma procura se aproximar de Deus mais experimenta a distância que a separa Dele e o justo sentido da transcendência ou do Infinito. Deus não se deixaria encerrar em algum ídolo, imagem ou conceito, não se ajustaria àquilo que o homem suporta; o Infinito sempre excede ao homem, Sua bondade não consiste em distribuir favores aos melhores: Ele não me enche de bens, Ele me constringe à bondade, que é muito melhor do que os bens a receber. Teríamos assim o desejo de Deus convertido em serviço do próximo, o que para Lévinas seria a excelência do judaísmo. E a verdadeira satisfação do amante de Deus passaria então pelo desvio infinito – interminável – na direção do outro, na atenção e serviço ao outro em seu sofrimento, miséria e desespero.

Aqui encontramos de novo uma das contribuições de Derrida. Com efeito ele diz: *“Totalidade e Infinito nos lega um imenso tratado da hospitalida-*

de... a hospitalidade resulta como nome daquele que se abre para o rosto, daquele que mais precisamente o 'acolhe'. O rosto sempre se entrega a uma acolhida e a acolhida somente acolhe a um rosto.... uma série de metonímias dizem a hospitalidade, o rosto, a acolhida: tensão na direção do outro, atenção intencional, 'sim' ao outro"¹⁸. Fora disso, a hospitalidade e o rosto não seriam tematizáveis, pois implicam na acolhida do infinito do outro, do infinito como outro que o precede. Para Derrida, apoiando-se em *Totalidade e Infinito*, o amor tem tudo a ver com a hospitalidade, o amor está ligado à transcendência do discurso, mas o amor não consegue consumá-la, pois ela o precede e é uma tarefa infinita como a responsabilidade pelo outro. A hospitalidade teria como um de seus símbolos aproximativos a 'feminilidade da mulher' porquanto acolhe um outro *em si*.

A exigência, ou melhor, a prescrição sempre anterior e incondicionada da Hospitalidade esbarra, no cotidiano, diante da ausência de instituições que garantam mais respeito, dignidade e justiça; para Lévinas, segundo Chaliel, a única barreira contra a inumanidade crescente é a fragilidade da 'vida interior' daqueles que combatem para que a justiça, o respeito e a dignidade se concretizem no mundo. Mas a vida interior não substitui a exigência de universalidade, é impotente para vencer os sofrimentos que assolam os homens. É preciso, pois, fazer com que a vida interior se exteriorize e introduza mudanças na concretude do real, o que implica em criar leis e fazer emergir instituições racionais que preparem o advento de uma ordem verdadeiramente humana. Lévinas defende a existência de instituições republicanas como barreiras contra a violência, o arbítrio e fraquezas das vontades individuais, mas isto não significa a obediência cega às leis nem a supressão da voz da consciência ou da interioridade; para ele, a referência ou o parâmetro que avalia ou não uma lei são as Dez Tábuas da Lei, a Torah, enquanto Lei recebida de Deus e gravada na pedra, pois o que estaria sempre em questão é a vontade de Deus a respeito dos homens que, como já indicamos, prescreve a hospitalidade e, nela, o amor ao outro, o responder por ele. Um Estado, na sua eventual justiça, não daria conta desse tipo de 'economia'.

4. O Eu, o Outro, o Infinito

Chaliel desenvolve estes temas em seu livro baseando-se sobretudo em: *Humanismo do Outro Homem, De Outro Modo que Ser, De Deus que Vem à Idéia, Totalidade e Infinito, O Tempo e o Outro*. Neste contexto, segundo Lévinas, foi uma pena que Descartes, logo depois de ter encontrado o *Eu Penso, logo Existo* como primeira certeza indubitável e de ter ficado desconcertado com a presença nele da idéia de Infinito – idéia que afeta o *Cogito* com a alteridade – tenha resistido a se engajar numa via de pensamento que fizesse bater o pulso ao ritmo do enigma do Infinito pelo fato de ter descoberto a presença do mesmo no coração do Eu(moi). Lévinas,

¹⁸ Cf. J. Derrida, op. cit. 39-41.

ao contrário, enfrenta e assume esta inquietude, associando a vida do espírito à transcendência ou à alteridade e se perguntando pela significação ética para o Eu humano.

Com efeito, conforme Lévinas, a relação com a alteridade é diferente do ato de conhecimento no qual o sujeito, mediado por conceitos e teorias, procura penetrar na opacidade das coisas. O diálogo com o outro obriga a uma relação que desestabiliza o Eu transtornando-o profundamente e desconcerta a firmeza do Eu pelo encontro do rosto da alteridade; esse deslocamento radical do Eu seria onde começa a verdadeira terra-natal do homem. É daí que Lévinas conclui que o *Eu Penso* não constitui a humanidade do Eu: é no movimento de uma resposta ao apelo desde sempre consentido à alteridade — e não no movimento reflexivo de si sobre si — onde se deve procurar o humano. Isso significaria que a pátria do Eu não é o Ser, mas o outro lado do ser, lá onde a inquietude pelo outro predomina sobre o cuidado que um ser tem por si mesmo, lá onde a responsabilidade não é discutida, lá onde as posses, títulos e riquezas mostram a sua precariedade.

Com isso, o humano desperta no Eu quando o apelo da miséria circundante o obriga a responder a ela, levando o Eu a depor sua soberania de Eu, fazendo-o preferir sofrer a injustiça a cometê-la, suscitando a convocação silenciosa que a fraqueza humana lhe endereça. 'Um pelo outro', tal seria a estrutura do sujeito humano para Lévinas e que teria como expressão o *eísmo aqui* — de fonte bíblica — no que estaria implicado o envio na direção do outro; o Eu seria a 'resposta a um apelo que o precede' e esta seria também a sua unicidade. E não haveria como alguém responder em seu lugar, não há como escapar a essa responsabilidade pelo outro; não é o Eu que a escolhe mas ele é como que investido por ela, chegando ao ponto de substituir o outro e expiar por ele, de tirar o pão da própria boca e de dar a pele ao outro.

A afirmação da identidade do Eu por sua relação à alteridade remete-nos ao tema do Rosto. Com efeito, num mundo exposto à violência e ao drama da indiferença do homem ao homem, o reencontro do rosto poderia quebrar a crosta que faz de cada homem um ser para si. O rosto do homem excede a toda possível descrição, não se reduz a uma soma de detalhes de qualquer espécie; é a parte mais nua do corpo humano e também a mais exposta à violência. Segundo Lévinas, o rosto, na sua ausência de proteção, impõe-se àquele que o olha ao mesmo tempo como um convite ao assassinato e como uma interdição absoluta de ceder a esta tentação. Aquele que olha o rosto recebe repentinamente a revelação de uma verdade que o conhecimento conceptual não sabe transmitir: em sua vulnerabilidade, separado de mim pela distância invisível da alteridade, o rosto me requer imperativamente. E nada pode preparar o encontro do rosto, porque ele não se anuncia, ele advém: o rosto é uma epifania, uma revelação que necessariamente surpreende o sujeito e lhe aviva o sentido de responsabilidade infinita do Eu para com o outro. A acolhida do rosto constitui para Lévinas uma experiência do Infinito porque Deus viria à idéia no face-a-face com o próximo; e à resistência que a vulnerabilidade do rosto oferece

à violência e mesmo ao assassinato Lévinas dá o nome de Ética. A interpretação de Derrida ratifica: “*Não se pode fazer a guerra a não ser a um rosto, não se pode matar nem mesmo proibir matar a não ser ali onde a epifania do rosto adveio, mesmo se ela for rechaçada, esquecida ou denegrida em alergia*”¹⁹. É neste sentido que o rosto do outro é a origem da Ética em Lévinas.

O tema do rosto, tão central na obra levinasiana, traz consigo o tema de Deus. Com efeito, “*...o Deus que vem ao espírito daquele que está diante do rosto não é uma idéia da razão nem um princípio ou absoluto abstratos, mas Aquele que na Bíblia ordena ‘Tu não matarás’*”²⁰; tal prescrição implicaria, positivamente, o fazer de tudo para que o outro viva. E para conhecer o Eterno é preciso começar pela tomada de consciência da absolutidade desse mandamento, no qual se envolvem o pensar e o viver em toda a sua radicalidade. O rosto do próximo, assim, em sua vulnerabilidade e também em sua equidade, seria uma constante memória do Eterno. Mas, como afirma Ulpiano, “*Deus não pode dizer-se em plenitude, Deus não pode dizer-se ‘teologicamente’ em um tempo em que não reina a fraternidade nas relações humanas*”²¹.

Diante do rosto, a intencionalidade da fenomenologia se extenua, pois o rosto não se presta a esse tipo de descrição. A percepção do rosto, tal como Lévinas o afirma, é devedora de um ensinamento e educação inerentes à Bíblia cuja leitura é precedida pela idéia de um homem feito à imagem do seu Criador e não do homem como animal racional. Com efeito, a idéia do Infinito não é o termo de um raciocínio abstrato; o Infinito é Aquele que criou o homem, o Primeiro Dizer que antecede ao ser e quem assina cada um de Seus mandamentos. O Infinito assim compreendido seria um dos princípios que a Grécia ignorava e que os filósofos protelaram e desprezaram, talvez por achá-lo indigno da filosofia. A idéia do Infinito transcende assim a todo saber positivo e abre a razão para o sentido do Bem para além do Ser.

Em Lévinas é decisivo pensar o encontro do humano como desinteressamento, como de outro modo que ser e descrever o acontecimento do humano como interrupção do ser pela bondade. Nesse sentido se compreende a crítica a M. Buber e a G. Marcel, pois neles permanece entre o Eu e o Tu uma responsabilidade mútua; para Lévinas, isto não garantiria o humano, seria ainda uma forma de permanência no ser. A relação com o outro para Lévinas é sempre assimétrica, a assimetria ética se funda sobre a idéia de que minha inquietude pelo outro não depende de modo algum de seu eventual cuidado por mim; se cada um ficasse na expectativa do movimento do outro a seu respeito, a Ética nunca habitaria o homem e este permaneceria no âmbito do seu próprio interesse em ser.

¹⁹ Cf. J. Derrida, op. cit. 118.

²⁰ Cf. C. Chaliel, op. cit. 96.

²¹ Cf. Ulpiano Vázquez Moro, op. cit. 93.

A obra de Lévinas insiste em que o outro me diz respeito mesmo se ele me ignora, se me olha com indiferença, se passa por mim sem me ver. A Ética me impõe de abandonar o terreno violento da luta pelo reconhecimento, da rivalidade, da revanche; só assim seria possível introduzir um pouco de humanidade num mundo sufocado pelo ódio. Nesse sentido, a Ética ganha sentido no desinteressamento e confirma uma vocação de santidade. Derrida confirma isto assim: “*Lévinas precisa imediatamente que este dever de hospitalidade não é apenas essencial a um ‘pensamento judaico’ das relações entre Israel e as nações. Abre o acesso à humanidade do humano em geral*”²².

Esta posição de Lévinas implicará numa outra interpretação do ‘amarás teu próximo como a ti mesmo’. Ele sugere a leitura: tu amarás teu próximo, isto é, a ti mesmo. Isto significa: o Eu toma dimensão de humanidade no e por este amor ao outro, mesmo privado de reciprocidade, mesmo que o outro me queira mal, mesmo que não haja agradecimento; trata-se de responder a um imperativo. Esta seria a dissimetria da relação interpessoal, a desigualdade entre o Eu e o Outro.

Disso decorre que o egoísmo, ao invés de se constituir em um defeito moral, teria suas raízes na realidade ontológica; com isso, não conviria fundamentar a Ética na ontologia. Lévinas procura então pensar tal fundamentação como submetida às prescrições de um Bem não contaminado pelo cuidado de ser, como já assinalamos, de um Bem além do ser, ao qual dará o nome de Infinito ou o Deus invisível. Esse Bem engaja o homem na responsabilidade pelo outro enquanto criatura que responde ao ‘faça-se’ do Gênesis, ouvindo a Palavra antes de ter sido mundo e no mundo, ou seja, antes de ser. Seria como se uma afecção imemorial da Palavra fundadora da realidade fosse possível de ser experimentada ainda e a cada vez que um homem responde ao outro homem. É nessa direção que a assimetria ética recebe sentido.

Trata-se, pois, de uma ética da irreversibilidade porquanto o sujeito afetado pelo outro, pela responsabilidade pelo outro, não pensa numa reciprocidade condicionada para se afetar pelo outro e ao se afetar pelo outro; ao contrário, o tipo de aproximação ao outro é de tal maneira que, na responsabilidade que temos um pelo outro, o Eu tem sempre uma resposta a mais a garantir, a de responder pela responsabilidade do outro mesmo. A este espaço intersubjetivo assim constituído Lévinas dá o nome de *proximidade*. E tal seria a maravilha do Eu reivindicado por Deus no rosto do outro, maravilha de um Eu despojado de si e temente a Deus. Seria assim que o Bem que reside nos corações poderia fazer com que um pouco de bondade viesse adoçar a rudeza do mundo.

Permanece, porém, entre o Eu e o outro uma distância intransponível e uma dualidade irreduzível, mesmo quando se dá o amor na relação; ele

²² Cf. J. Derrida, op. cit. 98.

não abole a dualidade, ele a acentua, pois na proximidade amorosa o acontecimento da alteridade é percebido com maior acuidade, crescendo o sentido da inacessibilidade do outro, jamais resultando em fusão ou posse. Mas dualidade e proximidade são indissociáveis para quem, ao invés de procurar ‘compreender’ o outro ou dominá-lo, está fundamentalmente atento às exigências do enigma do encontro do outro, à responsabilidade infinita por ele.

5. Ética, Política e Sociedade

Entre Nós, Totalidade e Infinito, De Outro Modo que Ser, Além do Versículo, Difícil Liberdade são as obras de referência nas quais Lévinas desenvolve e articula estes três temas, mantendo a conexão com os já indicados anteriormente.

Segundo Chalier, em Lévinas a supracitada responsabilidade infinita faz com que aquele que é por ela habitado saiba que jamais está quites com o outro e compreenda que este é o destino humano imperioso no face-a-face com o outro. Entretanto, o face-a-face, por si só, não possibilitaria o pensar a edificação de uma sociedade humana. Nesse sentido, “*A ética prescreve uma política e um direito*”²³. A construção da ordem política demandaria a introdução da questão do *terceiro*(tiers), sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da *pluralidade* humana, onde entram as questões de prioridade, o comparar, o julgar, etc. Com efeito, a passagem do amor à justiça começa quando acontece a necessidade de comparar o outro ao terceiro e de refletir sobre a igualdade das pessoas; isto obrigaria a traçar limites à responsabilidade infinita pelo outro, pois em tal situação é preciso levar em conta todos os outros, resistir a um para salvar o outro, escolher entre eles e considerá-los iguais. Com isso, o amor pelo outro deve ouvir o apelo da sabedoria e da medida para não se tornar injusto.

Lévinas discorda dos teóricos do político que alavancam a necessidade do Estado na situação de violência generalizada, na necessidade de limitar a agressividade natural dos homens na busca e defesa de seus interesses, no medo do homem diante do outro, como teoriza Hobbes, por exemplo. Para Lévinas esta seria a dura lição do ser, o gesto e o drama do ‘interessamento’ da essência surda ao apelo do Bem que transcende o ser, o orienta e o julga; nessa ‘lição’ o Estado impor-se-ia aos homens conciliando o interesse de cada homem, evitando que os homens se destruam. Mas, para Lévinas isto mostraria o fracasso da tentativa da afirmação da ‘liberdade antes e acima de tudo’: a violência de uma liberdade interessada sobre a outra. Aí as relações humanas se reduziriam a um cálculo de domínio e interesse.

Lévinas afirmaria, segundo Chalier, que o Político “...começa no instante em que a subjetividade humana plenamente alerta de sua responsabili-

²³ Ibid. 146.

*de pelo outro, pelo face-a-face, toma consciência da presença do terceiro*²⁴, consciência na qual ‘todos os outros como o outro’ me provocam obsessão, exigem justiça, reclamam medida e saber. Não bastaria, pois, uma resposta generosa ao próximo porquanto ela corre o risco de reforçar as injustiças no mundo, negligenciando os outros sofrimentos. Isso possui um significado profundo e abrangente: o amor pelo outro não pode se emancipar do cuidado da justiça ou do dever de comparar os incomparáveis (cada outro como singularidade irreduzível), o outro e o terceiro, e precisa decidir prioridades. O ato de nascimento do político estaria aí e nele a dificuldade fundamental de organizar a pluralidade humana. Daí, aquele que reflete nas conseqüências que advirão sobre a vida do terceiro provocadas por um ato de bondade gratuita feito para este ou para aquele outro experimenta que a bondade não pode desprezar a justiça; sabe também que deve pensar o político e se esforçar para viver num mundo de cidadãos e não apenas no face-a-face.

Com isto, o político não se constitui em instrumento para o acréscimo do ser de cada um, mas responde à exigência de limitar a responsabilidade infinita pelo outro para que ela não se perverta e se mantenha sábia, ‘instruída’. Esta seria a fonte de legitimidade do Estado; e se o Estado não cumprisse esta vocação, se não permitisse mais relações interpessoais ou ocupasse o lugar delas ele seria ilegítimo.

A mudança na compreensão da fonte do Estado traz consigo uma metamorfose no sentido da cidadania. Com efeito, o cidadão para Lévinas não seria o estatuto do homem livre como o é para os gregos, aquele que na companhia dos outros homens tem o poder – liberdade – de se inserir num espaço público pela palavra e pela ação; também não seria o cidadão segundo Rousseau, aquele homem que participa da autoridade soberana. Em Lévinas, a cidadania estaria primordialmente ligada às idéias de fraternidade e igualdade: uma sociedade humana habitada por cidadãos é aquela sempre atenta às exigências da justiça e da bondade, que põe a liberdade sempre em suspeição por que ela sempre procuraria dar prioridade às ‘coisas do Eu’. É o Estado legítimo velaria, então, pela fraternidade, justiça, igualdade e paz, ficando distante de um domínio por conta de suas próprias necessidades (administrativas e/ou burocráticas).

É preciso compreender que, para Lévinas, a exigência de fraternidade não estaria no termo, no fim, da aproximação ou no conjunto de homens; ao contrário, ela está no ‘começo’, ela decorre de minha responsabilidade diante de um rosto que me olha e ela faz de cada homem, próximo ou distante, alguém que pode sair do anonimato e se tornar rosto para mim: este seria o fato original da fraternidade. O face-a-face que aviva infinitamente minha responsabilidade dá, pois, o sentido de todas as minhas relações para com todos os homens. Se a sociedade não for uma comunidade

²⁴ Ibid. 113.

fraterna, à medida da equidade, não será uma sociedade à medida do rosto acolhido.

Quanto ao parâmetro da igualdade, ele supõe, em Lévinas, que o Estado não promova tratamentos de favor a este ou aquele cidadão, quer por sua riqueza, poder ou influência e julgue com imparcialidade, posto que enquanto cidadãos somos recíprocos. Mas esta igualdade de cidadãos não abole a assimetria ética, permanece o sujeito ético para quem há sempre mais deveres do que direitos; a limitação da responsabilidade infinita previne que ‘alguns’ próximos recebam demais e ‘outros’ fiquem com a injustiça. Com isso, juizes e tribunais são necessários e possuem a tarefa de salvaguardar a justiça. Mas isso não significa que a justiça seja um fim em si; ao contrário, a justiça deve estar a serviço da singularidade intransponível das pessoas. Por isso, são a bondade e o amor que, em última instância, devem velar pela justiça.

Assim, se o Estado se define, em Lévinas, antes de tudo pela justiça é porque são grandes a profundidade e a extensão desta. Com efeito, dentre os conteúdos fundamentais da justiça sobre a qual o Estado deve velar está a distribuição equitativa dos bens da terra para que ninguém conheça a miséria e a fome. Todo homem investido por um papel político deve subordinar tal poder à necessidade de servir os homens, principalmente o de nutrir os esfomeados. Lévinas tem consciência dos perigos que sempre rondam a ação do Estado e por isso afirma que, em qualquer tempo, sempre haverá necessidade de verdadeiros profetas que retomam e reavivam, pela denúncia, a memória de que o humano começa e avança pela subordinação do ser ao Bem. Entretanto, quando o Estado permanece fiel à fonte de seu nascimento, cumprindo a justiça e velando sobre as singularidades, então é possível a paz entre os homens.

Para Chaliel, pois, a concepção original do político em Lévinas está em defini-lo como obra necessária para tornar sábia a responsabilidade infinita diante do outro – ao que Lévinas chama de amor – visto que a presença do terceiro o exige. A questão que permanece é a de como o amor pode instruir e mesmo servir de parâmetro para a justiça pela qual o Estado vela. A resposta de Lévinas seria: é à lei e não aos afetos dos homens que se deve confiar a tarefa de orientar o amor para a justiça e de torná-la sábia. Somente a lei introduziria critérios de julgamento – abstraindo da singularidade do rosto e do nome – e permitiria apreciar uma situação, um ato cometido e suas conseqüências, de maneira objetiva e imparcial. É aqui que entra a contribuição da filosofia, de matriz grega: a sabedoria grega é fundamental para a elaboração dos critérios de julgamento com clareza e pertinência. Com efeito, entre os gregos encontraríamos o esforço para transcender o particular na direção do universal. Seria, pois, necessário passar pelos gregos, pelo exercício do Logos argumentativo, lógico, capaz de medir, pesar e comparar, para traduzir a mensagem bíblica numa linguagem compreensível para as nações, afim de que estas possam compreender que o *humano* que a Bíblia revela também lhes diz respeito..

6. Paz Inquieta e Substituição

De acordo com os autores que nos servem de base, aqui as referências são: *De Outro Modo que Ser, Entre Nós, Humanismo do Outro Homem, Além do Versículo*.

Com certeza, para Lévinas, a paz que ele aspira e fundamenta não é aquela proveniente dos termos de um contrato entre duas partes pelo qual se dá o consentimento em depor as armas e o cessar da mútua destruição; este tipo de paz repousaria sobre o interesse e a reciprocidade e não se constituiria numa ultimidade. A paz duradoura seria antes a paz ética, aquela que se entende como 'despertar para a precariedade do outro', paz orientada a todo instante pela gravidade de um amor sem interesse na direção do próximo. Para este nível de paz o político não seria suficiente; seria preciso ultrapassar o pacto de interesses, a defesa legítima de si e dos próprios bens e mesmo a mera solidariedade. A paz, em Lévinas, proíbe toda serenidade prematura e é habitada por um acréscimo de inquietude na direção do outro, chegando mesmo ao nível da *substituição*. Derrida confirma a seu modo: "*Em todos os casos não se pode estar em paz a não ser com o outro. Enquanto o outro enquanto tal não tiver sido de algum modo acolhido na epifania, na retirada ou visitação do seu rosto, não poderia haver sentido falar de paz. Com isto, nunca se está em paz*"²⁵.

Como já vimos anteriormente, a compreensão e a unidade do sujeito humano não se d  de si para si, mas numa recorrência infinita, isto  , o sujeito enquanto submetido a uma assigna o de responder ao outro até o ponto de se esvaziar de si pelo outro – responsabilidade infinita. Tentar diminuir esta densidade de resposta ao outro seria, em Lévinas, perder o sentido de sua humanidade, pois não há um *em-si* solipsista: o sujeito não se define enquanto essência ou substância, mas pela rela o com a alteridade. E o cuidado do outro pode levar até o sacrifício de si por e para o outro, até a santidade. A maternidade, em seu sentido mais profundo, seria uma referência simbólica desta substitui o: a mãe leva e vela o outro dentro de si, o outro está dentro de sua pele, a mãe não se permite o repouso em si. A humanidade do sujeito se mede por um registro similar, que   requerido de todo sujeito como resposta   sua voca o humana, de uma proximidade ao outro similar   da mãe diante o filho, que nunca o abandona   própria sorte, podendo chegar   morte por ele.

Para Lévinas, com sua  tica do sacrifício pelo outro, a possibilidade de morrer substituindo o outro   o que constitui a verdadeira gravidade do enigma humano. A  tica começaria pela inquietude diante da morte do outro homem e, no extremo, consentiria em morrer no lugar do outro; mas ela passaria, no cotidiano, pelo assumir no cora o – por palavras e gestos desde os mais simples e humildes – a dor e o mal sofridos pelo outro, fazendo acontecer a doçura, a confiança, a esperança.

²⁵ Cf. J. Derrida, op. cit. 112.

O pressuposto desta Ética é “...a convivência profunda entre o psiquismo humano e o Bem...”²⁶ ou do empreendimento do Bem sobre o Si(Soi) ou ainda de uma submissão a uma ordem de bondade. O sujeito responde a uma vocação que antecede a todo encontro. Para Lévinas haveria, segundo Chaliier, um laço originário do Eu com a bondade, laço que antecederia a toda rivalidade ou indiferença entre os homens. A prescrição de cuidar do outro como algo que não dá descanso não é uma consequência de algum pecado original mas da bondade original da criação, um atestado de que o humano – antes de pôr o pé no ser – pertence a uma ordem de bondade; o cuidado do outro, como vimos, seria uma memória atual desse tempo que precede a toda memória.

Essa ligação da alma humana ao bem é que tornaria possível a cada homem, para além dos sofrimentos e perversões sofridas ou impingidas, ouvir e entender de novo o apelo do bem muitas vezes de maneira imprevisível. O apelo do outro, a vocação da própria vida votada ao outro permanecem latentes mesmo quando o humano se envolve na penumbra da história; a miséria do outro que me vem por seu rosto descarrega sobre mim como que uma força acusativa que me interroga sobre o ‘onde está o teu irmão’.

Em diálogo com a própria tradição judaica, Lévinas ligará esta vocação da vida votada ao outro ao *messianismo*. Para ele, com efeito, o messianismo não seria a vinda de um homem que resolvesse as contradições da História, mas o meu poder de suportar o sofrimento de todos e a percepção de minha responsabilidade como universal; e a primeira condição do messianismo seria a interrupção em perseverar no ser e a afirmação manifiesta de uma bondade desinteressada. Nesse sentido, todas as pessoas que ouvem e assumem o apelo do outro são o Messias.

Conclusão

O caminho que percorremos até aqui, acompanhando três autores em sua interpretação da obra de Emmanuel Lévinas, nos permite extrair algumas breves mas importantes conclusões acerca do que apreendemos e aprendemos nessa ‘primeira navegação’, insuflada por seus intérpretes. Com efeito, vemos em Lévinas um esforço filosófico, um entrecruzamento inédito de temas e problemas que muitas vezes se repetem e se remetem reciprocamente, uma ousadia, um mundo vivido e/ou esperado que vem se dizer como discurso e provocação que torna mais clara aquela impressão de Maurice Blanchot de que se trataria de um novo ponto de partida para a filosofia. A centralidade da Ética, a questão retomada e nuclear do Outro, a re-introdução da questão do Infinito na filosofia depois de Heidegger, a

²⁶ Ibid. 139.

inovação conceptual e/ou o forjamento de novos conteúdos para velhos conceitos, para dizer filosoficamente esferas obscurecidas quando não esquecidas da experiência humana, a tipologia do diálogo estabelecido entre história da filosofia ocidental e tradição judaico-rabínica são alguns dos densos elementos que perpassam a obra de Lévinas e que merecem, um a um, uma meditação prolongada.

Mantendo sempre o diálogo com a tradição filosófica, Lévinas construirá sua obra como uma Metafísica Ética da Exterioridade, metafísica como Transcendência cujo cerne é a idéia de Infinito, infinito que se põe já aí e desde sempre como a presença do Outro, humano e divino, não redutível à relação sujeito-objeto. A relação primordial do homem é a experiência de ser-oferecido ao próximo antes de qualquer reflexão ou decisão; por isso Lévinas conclui que a Metafísica não pode apoiar-se no Conhecimento, mas constitui-se como filosofia primeira de cunho ético. E, com isso, a questão fundamental da filosofia já não seria a do Ser mas a questão da Alteridade.

Numa pequena obra, mas muito elucidativa, Josep F. Maria Serrano nos ajuda com um símbolo para dizer a complexidade da obra de Lévinas, complexidade que foi aparecendo ao longo de nosso estudo. Para ele, “... cremos que a forma do pensamento levinasiano é a de um arco. Um arco que sai do Eu e se eleva até o Outro; e que logo baixa desde o Outro para a subjetividade”²⁷. A primeira parte do arco seria um caminho de subida que vai desde o Eu – como liberdade, consciência-de-si, origem da intencionalidade em chave cognoscitiva – até uma transcendência que por fim não é alcançada porquanto o rosto do outro e o Infinito divino são Exterioridade que permanece fora do alcance cognoscitivo do homem, do homem enquanto ‘iniciador’ ou sujeito, ou ainda como referência de movimento. A segunda parte do arco seria o caminho descendente no qual o Infinito (Divino) e o Outro humano exercem a revelação fazendo com que a subjetividade tenha acesso a eles.

Em seu conjunto, podemos afirmar que a obra de Lévinas é uma grande crítica à modernidade, ao seu projeto de ‘emancipação’, aos instrumentos de sua execução e às conseqüências derivadas para a história da humanidade, cuja negatividade chegou ao horror da chamada Shoah, aos campos de extermínio de massa. Há uma grande crítica às ‘ciências humanas’ que tanto falaram do homem e tanto o esfacelaram que acabam por não saber mais de quem estão falando. A retomada de questões obnubiladas pela civilização ocidental, em especial a tentativa de re-encontro do homem, do humano e do que humaniza, fazem da obra levinasiana uma pro-vocação e ao mesmo tempo uma alternativa vital para os homens num mundo que

²⁷ MARIA SERRANO, Josep F., *Emmanuel Lévinas: entre el Deseo de Pan y el Deseo de Dios*. In: Cuadernos de Teología Fundamental, nº 33, Barcelona: Institut de Teologia Fundamental Sant Cugat Del Vallès, 1997, 36-37.

vai de mal a pior. O re-encontro do Outro como Infinito, como Transcendência que remete imediatamente e mesmo *anteriormente* à Responsabilidade, abre pistas e portas para a superação de grandes males do nosso tempo tais como o individualismo, o desencanto e a indiferença, por um lado, e o relativismo moral, a instrumentalidade de tudo, a generalização da incompetência relacional e a morte de todo diálogo propriamente humano, por outro.

Dentre tantos alertas de Lévinas certamente um deles é decisivo e perpassa muitos dos outros: não pode haver Justiça – e com ela a Paz na sociedade – se não houver *vida interior*, sem a ‘superação dos calos que impedem que os múltiplos sofrimentos dos outros’ possam nos afetar, voltem a nos dizer respeito e provoquem uma inquietude que nos faça, como diz Fred Poché, “*sair de si para se tornar disponível ao outro*”²⁸. E assim como não é possível entender a obra de Lévinas sem sua referência à Bíblia hebraica e à tradição rabínica, é compreensível que a retomada e crescimento da Vida Interior passe inelutavelmente pela mediação da meditação dos textos bíblicos e seus comentários talmúdicos. É ali que, como naquele arco acima indicado, o rosto do outro me lembra a Lei de Deus e a Lei de Deus me prescreve ser responsável pelo outro como próximo e mesmo como irmão até a substituição.

Endereço do Autor:
Rua Raimundo Vieira do Espírito Santo, 39
Ed. Flávia II, Apto 202 - Lourdes
29042-752 Vitória — ES

²⁸ POCHÉ, Fred, *Penser avec Arendt et Lévinas: du mal politique au respect de l'autre*. Lyon: Chronique Sociale, 1998, 103.