
A TEOLOGIA INTERROMPIDA

para uma interpretação de E. Levinas (I)*

Ulpiano Vázquez, SJ
Belo Horizonte

"Ao mito de Ulisses que volta a Ítaca, quereríamos opor a história de Abraão que deixa para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida, proibindo que seu próprio filho seja reconduzido a esse ponto de partida".

E. Levinas.

I. O AUTOR

Emmanuel Levinas não é um autor que se tenha narrado a si próprio. Meia página, em um texto de 1963(1), lhe foi suficiente para escrever uma biografia que, segundo a sua própria expressão, não queria ser mais do que um "inventário". Inventário em que, para surpresa do leitor curioso, serão sobretudo nomes de professores e amigos, mais do que datas e lugares pessoais, que ocuparão o lugar dos sinais de identidade. Também não é uma figura literária acidental o fato de que os dois pólos do aludido "inventário" autobiográfico estejam constituídos pela lembrança da Bíblia hebraica, como primeira leitura nos tempos de criança, e pela referência àquele que, sendo já Levinas professor na Universidade, era ainda seu mestre de exegese

(*) Estas páginas retomam de maneira resumida a Introdução de meu livro *El Discurso sobre Dios en la Obra de E. Levinas*, Publicaciones de la Universidad P. Comillas, Madrid 1982.

(1) DL 323. Os livros de Levinas serão citados aqui conforme às siglas seguintes:

TIPH *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930) Paris 1970.

DEE *De l'Existence à l'Existant* (1947) Paris 1978.

dos textos talmúdicos(2).

Na reiterada negativa de narrar-se a si próprio, falando dos outros quando caberia esperar que o fizesse de si, seria necessário ver o resultado de uma investigação que acabará definindo a identidade do Eu como "alteração": responsabilidade, vulnerabilidade e "obsessão" radicais diante da proximidade do Outro Homem. Da mesma maneira que na inclusão de toda a sua trajetória biográfica e filosófica entre os dois pólos que aludem à Bíblia hebraica seria necessário discernir a marca de uma filosofia que se compreenderá a si mesma como o longo caminho de um éxodo "do Ser ao Outro" (3), sem itaca possível(4); a conseqüência extremada de um pensamento que se empenhará em mostrar que a autenticidade do homem não consiste na positividade do enraizamento em uma terra natal, mas na "desmundanização" que troca o lugar dado pela utopia prometida (5).

Em qualquer hipótese, para Levinas, a melhor biografia de um filósofo, deve ser procurada na Obra do seu pensamento (6). E de tal maneira que ao mesmo tempo que foge da narração autobiográfica, Levinas não duvidará, precisamente em seus textos filosóficos, em recorrer à exposição em primeira pessoa, mostrando assim que para ele o discurso filosófico necessita de um "eu exposto" — um rosto — e

TA *Le Temps et l'Autre* (1948) Montpellier 1979.

EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) Paris 1974.

TI *Totalité et Infini* (1961) La Haye 1980.

DL *Difficile Liberté* Paris 1963.

2DL *Difficile Liberté* Paris 1976.

QLT *Quatre Lectures talmudiques* (1968) Paris, 1976.

HA *Humanisme de l'autre homme* Montpellier 1972.

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* La Haye 1974.

NP *Noms Propres* Montpellier 1976

SS *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* Paris 1977

ADV *L'au-delà du Verset. Lectures et discours talmudiques* Paris 1982.

(2) Cf. DL 124; QLT 22; 2DL 373.

(3) Cf. NP 59-69

(4) Sobre o tema de Ulisses como personificação tipológica da filosofia ocidental, cf. EDE 188, 191; DL 22; TI XV, 17, 75, 151, 249; AE 98, 100, 102.

(5) Cf. NP 65. Essa "desmundanização", que Levinas chamará também "despaganização" (cf. DL 257, SMB 24) não é uma maneira de pensar platônica, mas bíblica (cf. HA 96s, NP 64). "Elle n'est pas construction de philosophe, mais l'irréelle réalité des hommes persécutés dans l'histoire quotidienne des hommes, dont la métaphysique n'a jamais retenu la dignité et le sens et sur laquelle les philosophes se voilent la face" (HA 98)

(6) Para a justificação desta maneira de proceder, cf. NP 166s.

“Nomes Próprios” que possam falar. A filosofia é interlocução (7).

Eis, no entanto, os principais dados biográficos: nascido em Kaunas, Lituânia, em 1906, Levinas vive aos onze anos, e já em outro país — Ucrânia — a revolução russa de 1917. Exilado ao longo da Europa, se estabelecerá definitivamente na França onde em 1923 iniciará seus estudos de filosofia na cidade alsaciana de Estrasburgo. Após curta estadia em Friburgo, onde assistirá durante dois semestres, 1928-1929, aos seminários de Husserl (8) e aos cursos de Heidegger, apresentará em 1930 a sua tese de doutorado sobre *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Até 1939 continuará seus estudos em Paris, donde será deportado para sofrer o cativeiro durante cinco anos em um “Frontstalag” da Bretanha e, mais tarde, em um campo de concentração da Alemanha (9).

O exílio e o cativeiro, que em seu pensamento definem a autenticidade do homem, marcaram a sua infância e juventude e determinarão a sua percepção da essência judia “depois de Auschwitz” (10). O judaísmo, que ele denominará “pós-cristão”, é sem dúvida a primigênia característica não só da sua vida e obra, mas também do motivo e do modo pelo qual vida e obra se identificam em um nível onde a peculiaridade e particularidade pessoais — e inclusive a peculiaridade própria do judaísmo — só quererão expressar o universal “humanismo do outro homem” sem serem suprimidos ou superados nessa tarefa filosófica que pretende ser universal.

Os trabalhos assumidos por Levinas nos anos posteriores à segunda guerra mundial serão a prova não só da progressiva identificação entre a sua própria vida e o judaísmo, como também da identificação de ambos com a tarefa de filosofia à que se dedicará não só como “judeu filósofo” mas sobretudo como “filósofo judeu” (11). Levinas, com efeito, dedicará dezoito anos — 1946-1964 — à direção da Escola Normal Israelita Oriental de Paris, ao mesmo tempo que trabalha na sua própria investigação filosófica e no ensino da filosofia no Collège Philosophique dirigido por seu amigo Jean Wahl.

Em 1961 publica na coleção *Phaenomenologica* seu livro mais conhecido, *Totalité et Infini*, apresentado esse mesmo ano como tese

(7) Cf. TI 60; EDE 126; AE 126; NP 10s.

(8) Cf. EDE 125.

(9) Reflexões sobre esta época, p. ex., DL 26; 2 DL 199s; HA 67; NP 82s.

(10) Cf. NP 177-182.

(11) A distinção é do próprio Levinas na recensão da obra de L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, em *Revue des Études Juives* 91 (1937) 141. Para Levinas o único filósofo judeu e moderno digno do nome de judeu é Franz Rosenzweig (ib. 140).

de habilitação. Desde 1964 a 1967 Levinas ensina na Universidade de Poitiers; os seis anos seguintes o fará na Universidade de Paris-Nanterre e desde 1973 em Paris-Sorbonne. Nos últimos anos tem sido professor convidado nas Universidades de Lovaina, Leiden, Friburgo (Suíça), Utrecht e Hebraica de Jerusalém, universidades onde seu pensamento é objeto de um interesse crescente. Sucesso público — em 1971 recebeu o prêmio A. Schweitzer — e tardio de um filósofo setuagenário que, porém, já em 1935 havia decidido o caminho da sua reflexão (12).

Reflexão que de maneira voluntária e consciente aparecerá como “enigmática” (13). A propósito de Husserl, Levinas mesmo escrevia em 1959:

“Encontrar um homem significa dever se manter vigilante diante de um enigma. Esse enigma, em contato com Husserl, era sempre o enigma da sua obra” (14).

Em contato com Levinas não acontecerá de outra maneira, e assim a biografia do autor deve necessariamente conduzir à apresentação da sua obra e do seu pensamento.

II. A OBRA

“Nenhuma leitura dissipa o segredo múltívoco do verdadeiro livro.”

A. CLASSIFICAÇÃO TEMÁTICA E CRONOLÓGICA

1. Os temas.

Uma visão, ainda exterior, da produção bibliográfica de Levinas a partir de 1929 — ano da sua primeira publicação sobre as *Ideen* de Husserl —, percebe dois setores temáticos nitidamente diferenciados. O primeiro e mais extenso compreenderia a investigação filosófica pessoal propriamente dita. O segundo, os escritos que têm como objeto o judaísmo. Por sua vez, no primeiro setor caberia distinguir dois grupos principais de publicações: as dedicadas ao estudo de ou-

(12) Cf. seu primeiro ensaio filosófico “De l’Évasion”, *Recherches Philosophiques* 5 (1935-6) 373-392.

(13) Assim foi denominada por H. de Lubac em carta a J. Wahl, cf. “Transcendance et Hauteur”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 56 (1962) 101. Levinas assumirá o termo “enigma”, mas em outro sentido, cf. EDE 203-216.

(14) EDE 125.

tros filósofos — entre elas se destacarão, pelo número e a importância, as referentes a Husserl e a Heidegger — e aquelas em que Levinas expõe a sua pessoal investigação filosófica.

Os escritos sobre o judaísmo podem também ser subdivididos em dois grupos: o primeiro compreenderia aqueles escritos que Levinas denominou "ensaios sobre o judaísmo", o segundo os comentários talmúdicos.

Esta classificação, como se poderá apreciar, permanece exterior na medida em que não dá conta das relações, freqüentemente infra-textuais, existentes entre os setores temáticos assinalados. Será, pois, provisória, mesmo que necessária tanto para a ordenada exposição do itinerário reflexivo do Autor, como, sobretudo, para sublinhar a problemática inerente a uma obra que contém em si setores temáticos cuja diferença é, ao menos à primeira vista, patente.

Do ponto de vista cronológico, dividindo-os, em três períodos compreendidos entre 1929 e 1981, os setores temáticos assinalados poderiam ser repartidos da forma seguinte:

2. Primeiro período: 1929-1951.

No primeiro período predominam os estudos sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger. Em 1930 Levinas publica a sua tese sobre a teoria da intuição; em 1931 a tradução das *Meditações cartesianas*, e em 1949, *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* onde reúne os trabalhos que vinha dedicando aos dois filósofos alemães a partir de 1932.

Os ensaios sobre o judaísmo, que nesta época são de carácter exclusivamente polémico, só começarão a aparecer nos últimos anos deste primeiro período, coincidindo com o fim da segunda guerra e do cativeiro de Levinas na Alemanha. O mesmo acontecerá com os resultados da sua investigação pessoal que, apontados em 1935 no ensaio filosófico *De l'Évasion*, só serão publicados dezesseis anos depois de sua tese com a publicação de *De l'Existence à l'Existant*, 1947, e de *Le Temps et l'Autre*, 1948.

Importa notar que nesse período os três tipos de escritos se desenvolverão independentemente, sem que apenas existam conexões textuais que permitam o estudo do seu conjunto como o resultado de uma intenção ou projeto único por parte de seu autor.

3. Segundo período: 1952-1964.

No segundo período da produção bibliográfica de Levinas os escritos dedicados à investigação filosófica pessoal ocupam o lugar mais destacado. Seu livro mais conhecido, *Totalité et Infini*, 1961, re-

presenta a culminação de toda uma série de trabalhos anteriores e o ponto de partida obrigado para a compreensão dos posteriores.

Quatro importantes trabalhos sobre a fenomenologia husserliana, por ocasião do centenário do nascimento de Husserl, continuam a série de estudos dedicados à fenomenologia na etapa anterior. Em relação a ela a diferença mais importante no que diz respeito a este setor temático consistirá no fato de que os trabalhos de Levinas não se limitarão mais à exposição e exegese da obra husserliana, mais estabelecerão um debate crítico com ela. Um debate que se prolongará na investigação filosófica de cunho mais pessoal. O mesmo acontecerá nos estudos sobre Heidegger, em relação ao qual Levinas manterá neste período uma reserva crítica ainda maior.

Também neste período Levinas prosseguirá a publicação de uma série de estudos, iniciada na etapa anterior com trabalhos sobre M. Proust e M. Leyris, sobre filósofos ou literatos com os quais mantinha uma especial relação de convergência ou divergência e que em 1975 reunirá em um volume que intitulará *Noms Propres*. Os autores estudados por Levinas neste período são: B. Spinoza, S. Kierkegaard, F. Rosenzweig, M. Buber, J. Wahl e M. Blanchot.

Finalmente a publicação, em 1963, de *Difficile Liberté, Essais sur le Judaïsme*, recolherá todos os escritos que ininterruptamente, a partir dos últimos anos do período anterior, Levinas dedicou ao tema indicado no subtítulo da obra. Deles, por enquanto, cabe dizer que não mantêm relação direta com a investigação filosófica levada a cabo paralelamente, embora certas conexões infratextuais começarão a aparecer de maneira evidente.

4. Terceiro período: 1966-1981.

O terceiro período é bibliograficamente o mais fecundo e supe, em relação aos dois anteriores, uma maior integração dos três setores temáticos assinalados. O desenvolvimento da investigação filosófica pessoal culmina nas duas obras mais importantes deste período: *Humanisme de l'autre homme*, 1972, e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974. Os escritos posteriores a estas duas obras, especialmente *Dieu et la Philosophie*, 1975, serão pontos de obrigada referência para a interpretação da filosofia de Levinas, especialmente em seus aspectos religiosos. Da mesma maneira, os novos estudos sobre Husserl e Heidegger ajudarão a interpretar a relação mantida com os dois filósofos alemães desde os primeiros anos de sua investigação filosófica. Relações, como se poderá apreciar, singulares e que resumem em si o longo debate que Levinas mantém com a que ele costuma denominar "filosofia ocidental", cujos representantes mais citados neste período serão Spinoza, Kant, Hegel e Nietzsche.

Os escritos de exegese bíblico-talmúdica publicados em *Quatre lectures talmudiques*, 1968, em *Du Sacré au Saint*, 1977, e finalmente em *L'au-delà du verset*, ajudarão a compreender a peculiar hermenêutica bíblica praticada por Levinas e a mútua relação que em seu discurso manterão a escritura bíblico-talmúdica e a investigação filosófica. A intersecção do discurso bíblico e do filosófico, que nas etapas anteriores pareciam produzir-se independentemente, alcançará neste período uma compenetração cada vez maior. Apresentar a forma concreta que assume esta intersecção nos diferentes escritos de Levinas, assim como a sua justificação metodológica, é um dos principais objetivos deste trabalho.

B. CARACTERÍSTICAS INTERNAS — a Obra a partir do Autor.

Ao primeiro esboço das mais importantes características temáticas e cronológicas da obra de Levinas, examinada de um ponto de vista exterior, convém acrescentar aquelas outras que, do interior e segundo seu próprio Autor, a definem.

A preocupação em definir qual seja o estatuto da sua obra é, em Levinas, relativamente tardia e, se excetuam algumas declarações aparecidas em seu primeiro livro de 1947, essa definição não foi nunca objeto de estudos exclusivos. A preocupação do Autor, segundo suas próprias palavras, consistirá mais em fazer filosofia do que em discutir como deve ser feita; mais em seguir o ritmo de sua investigação do que em esclarecer o sistema da sua compreensão (15). Assim, identificado por seus críticos com a fenomenologia de Husserl, com a ontologia de Heidegger ou com o existencialismo e personalismo franceses e, mais tarde, com a filosofia dialógica de Buber ou Marcel, Levinas acabará por quebrar, sem se preocupar em desmentí-las, todas as classificações com que êmulos ou críticos apressados pretendiam identificar a sua investigação.

É por isso que as quatro características que imediatamente se apresentarão como as que mais convêm à descrição intencional da sua obra — pois são as que o próprio Levinas emprega — devem permanecer ainda em um nível “credencial” que só no processo do estudo da sua obra poderá ser confirmado (16). Somente se justificam como primeira e, mesmo que provisória, necessária aproximação à

(15) Cf. “Questions et réponses”, *Le Nouveau Commerce*, cahier 36/37 (1977) 75.

(16) Tal procedimento foi usado por Levinas em relação a si próprio. O que aqui é denominado “plano credencial” Levinas o chama de “dogmatisme inévitable”, cf. TI XVIII, ou “naïveté de philosophe”, cf. AE 23-25.

Obra e sobretudo à sua problemática. A exposição se desenvolverá aqui de tal maneira que na descrição de cada uma das quatro características a problemática da Obra irá sendo abordada a partir de diferentes níveis em vista a que as oposições que se manifestarão em cada uma das características apareçam como convergentes e complementárias formulações de uma mesma oposição fundamental. Essa oposição fundamental aparecerá em sua forma mais abstrata na descrição da primeira característica: a filosofia como oposta à teologia. Em sua forma mais concreta aparecerá na descrição da quarta característica: a tradição bíblico-talmúdica (o judaísmo tal como é compreendido por Levinas) em oposição à tradição grega, e mais concretamente, à tradição grega tal como ela é assumida na tradição cristã.

A metamorfose dos termos da primeira oposição nos da quarta será descrita nas oposições das características segunda (Metafísica em contraposição à Ontologia) e terceira (Ética em oposição à Fenomenologia). Esta última característica aparecerá como a chave de compreensão de toda a obra de Levinas e a justificação do passo à quarta e mais concreta. Também a mais problemática já que é por ela que a filosofia poderá denominar-se "judia" e, sem rejeitar a denominação de "religiosa", poderá afirmar porém que a maior oposição à tradição bíblica não é a Filosofia mas a Teologia.

Convém, no entanto, chamar a atenção para os pontos seguintes:

a. O sistema de oposições que aqui será utilizado, como já se indicou, situa-se em um nível "credencial". Isto é, por uma parte assumirá as oposições tais quais o próprio Levinas as apresenta; por outra, ainda, não exporá todas as suas nuances, nem entrará em sua discussão. Esse tipo de exposição só será possível quando forem estudados os diferentes tipos de escritos do Autor em sua seqüência temporal.

b. Assim, essas oposições "dramáticas" que, segundo o mesmo Levinas, são deladoras dos *amateurs* que confundem o folclore com o pensamento e a filosofia com a retórica (17), deverão apenas ser compreendidas como os pólos extremos onde se situam as alternativas de uma investigação em permanente tensão com a maior parte da tradição filosófica e teológica ocidental.

c. Com a exposição das aludidas oposições pretende-se ser fiel e, na medida do possível, transmitir ao leitor não só a tensão constante entre a filosofia de Levinas e a tradição ocidental, mas também aquela outra, interior à própria obra, entre o enunciado da intenção que a anima, os caminhos e métodos para alcançá-la e os resultados obtidos em cada caso. A escritura de Levinas — marcada, segundo a

(17) 2DL 220.

sua expressão, pela "respiração ofegante do pesquisador" (18) — está ritmada, às vezes de maneira abrupta, por essas forças contrárias que atuam em cada escrito filosófico, no seu conjunto e, ainda mais, no hiato produzido entre os escritos filosóficos e aqueles que adotam a discursividade bíblico-talmúdica.

As referências à compreensão que o Autor tem da sua obra aqui serão tomadas, de modo geral, das publicações especificamente filosóficas correspondentes ao último período antes assinalado e sem portanto analisar a gênese e a evolução de cada uma das diferentes características na seqüência cronológica das diferentes publicações.

1. Filosofia versus Teologia.

Em repetidas ocasiões, especialmente a partir da publicação de *Totalité et Infini*, Levinas afirma que a intenção da sua investigação e a chave de seu discurso devem ser compreendidos como filosóficos. Tal afirmação, na maioria das ocasiões, quer se opor às interpretações ou críticas que consideram a sua obra como "mero empirismo" ou "pura teologia" (19). Contra elas, reivindicando para seu discurso a qualificação de filosófico, Levinas afirmará que nem quer, nem pode fazer teologia. Mas o equívoco criado nos intérpretes, nos críticos e em muitos daqueles que foram influenciados pela obra tem entidade suficiente para indicar um problema real. Só quando ele for situado no interior da obra será possível compreender os motivos que suscitaram o equívoco de uma interpretação teológica e as razões que a tornam equivocada.

Com efeito, em *Autrement qu'être* Levinas escreve que a tarefa da filosofia consiste em "escutar Deus" (20). Por outra parte, a intenção que já em seu primeiro livro resumia todo seu projeto filosófico na fórmula platônica de uma investigação "para além da essência" (21), acabará em seus últimos escritos nomeando esse além da essência "Deus" (22).

(18) AE X.

(19) Cf. "Transcendance et Hauteur", l.c.p. 101s, 110.

(20) AE X: "...entendre un Dieu non contaminé par l'être (...) possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et l'ontothéologie". Cf. também, P. RICOEUR, E. LEVINAS, E. HAULOTTE, *La Révélation*, Bruxelles, 1977, onde Levinas escreve: "Il s'agit de formuler la possibilité d'une oreille raisonnable, une obéissance qui n'aliène pas celui qui écoute et de reconnaître dans le modèle éthique de la Bible la transcendance de l'entendement" (p. 37s).

(21) DEE 11.

(22) Cf. AE 68, 199; HA 78.

A questão de Deus, longamente protelada e como que retida à força nas primeiras investigações, irrompe depois da publicação de *Totalité et Infini* e aparecerá, a partir daí, inseparável da questão do Sentido, da linguagem, da subjetividade, da ética e, em geral, da filosofia (23).

A peculiaridade do esforço de Levinas consistirá em mostrar que a oposição de Pascal, e antes de Jehuda Halevy, entre o Deus dos filósofos e o Deus bíblico (24), entre a razão e a fé, a teologia e a experiência religiosa, não possui força suficiente para constituir uma alternativa. Os termos que se pretende opor, na realidade não se opõem; a oposição sempre chega tarde demais, quando os termos contrapostos estão falando já uma mesma linguagem. A linguagem da filosofia ocidental (25).

E assim Levinas reconhecerá que a história da filosofia ocidental — e da teologia, que em sua opinião sempre esteve submetida à filosofia — deve ser interpretada como uma “destruição da transcendência” (26). Afirmará, porém, que a fé, o pensamento e a linguagem religiosos que acreditam encontrar um fundamento em experiências religiosas independentes da filosofia são incapazes de quebrar “a imanência de que a filosofia é realização enfática” (27). A linguagem religiosa é a mais fraca das oposições que a filosofia pode encontrar em seu caminho.

É por isso que Levinas orientará a sua investigação e a intenção de “escutar Deus” tão longe do discurso da que ele chama filosofia ocidental como dos discursos da religião ou da fé que invocam Deus sem filosofia e se enganam a si próprios acreditando que podem situar-se fora da razão (28).

Os termos reais da alternativa à qual deve submeter-se o pensamento que quer “escutar Deus” serão colocados na pergunta seguinte: “Deus se significa como tema do discurso religioso que nomeia Deus, ou como discurso que precisamente não o nomeia — ao menos no início — mas o diz de outra maneira do que a denominação e a evocação?” (29).

A resposta a esta pergunta formulada em 1975 no estudo *Dieu*

(23) ED 236; AE 20; HA 38s.

(24) NP 126; “Dieu et la Philosophie”, *Le Nouveau Commerce*, cahier 30/31 (1975) 102.

(25) Cf. “Dieu et la Philosophie”, l.c.p. 107.

(26) *Ib.* p. 100.

(27) *Ib.* p. 107.

(28) *Ib.* p. 107s.

(29) *Ib.* p. 108.

et la Philosophie vinha sendo realizada por Levinas, através de muitas variações e desde o início de sua investigação filosófica, como uma opção pelo segundo termo da nova alternativa: dizer Deus de outra maneira do que denominando-o para que, assim, possa ser nomeado. Deste modo, para Levinas a questão de Deus será inseparável da filosofia, mas na filosofia a questão de Deus não poderá, nem deverá, ao menos no início, aparecer como tal. De fato, assim acontecerá na primeira metade de sua obra. Não se trata de um problema de estratégia apologética, mas da natureza mesma da investigação sobre Deus: se Deus pudesse entrar diretamente como tema do discurso filosófico, não seria infinito. Por outra parte, se Deus não pudesse ser dito filosoficamente de outra maneira do que na denominação ou na evocação religiosas, também não seria Infinito(30), isto é, não poderia ser encontrado pela racionalidade humana. Na primeira hipótese Deus não seria Deus, e assim não valeria a pena procurá-lo; na segunda, o homem não seria humano e não poderia encontrá-lo.

A "outra maneira" que Levinas procura resultará, pois, tão alheia ao discurso teológico da filosofia ocidental como estranha ao discurso comumente reconhecido como religioso. Toda a sua investigação se interpretará a si própria como uma tentativa de dizer o sentido da "marca" (*trace*) de Deus no homem, sem que essa tentativa possa ser confundida com a "restauração" de conceitos arruinados (31) — ou teologia — nem com uma linguagem puramente homilética ou ineficazmente edificante.

As restantes características da obra de Levinas que imediatamente se assinalarão recebem desta intenção fundamental, que quer investigar a "outra maneira" de dizer Deus, a sua unidade e compreensão. Assim, a implacável oposição à primazia filosófica da ontologia a que Levinas oporá a metafísica, o empenho em mostrar que a metafísica se realiza filosoficamente na investigação do sentido da subjetividade humana e que a única linguagem adequada para expressar a verdade da subjetividade é a ética, representarão a longo caminho necessário para que na filosofia Deus possa ser nomeado. São, conforme a imagem empregada pelo próprio Levinas, os "andaimos" (32) sempre imprescindíveis para que, diante do impacto desarticulante que a palavra "Deus" introduz na linguagem filosófica, esta possa, reorganizada, ficar em pé; para que a diferença que separa o Infinito do finito possa significar-se como "não-indiferença" de um pelo

(30) AE 194.

(31) AE 233.

(32) AE 165.

outro (33).

2. Metafísica versus Ontologia.

A segunda característica que define a obra de Levinas, e que deverá ser considerada no interior da anteriormente descrita, é aquela que compreende a sua investigação como "metafísica". Esta, nos escritos do Autor, opõe-se sempre à ontologia. Originariamente, a oposição tinha como objeto a Heidegger, mas a partir dele irá se manifestando como uma rejeição de todos os modelos ontológicos produzidos ao longo da história da filosofia ocidental que se elaborou, quase sem exceção, como ontologia, isto é, como subordinação de toda possível relação com o ente à relação com o ser onde aquele é neutralizado e reduzido, despojado da sua alteridade. A ontologia significa a primazia do conhecimento e do saber, da liberdade como autarquia e do saber como poder. A filosofia se tornará "egologia" e, através do braço armado da ontologia, "filosofia do poder" ou da "liberdade anterior à justiça" (34).

O título de um dos seus últimos livros, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* é indício da trajetória da intenção que anima toda a sua obra já a partir de 1935 quando proclamava a necessidade de procurar o fundamento para um processo de "excedência" do Ser como alternativa ao discurso ontológico (35). Mas a volta à metafísica que, antes mesmo da crítica heideggeriana já teria sido excluída da filosofia pelo discurso senhorial de Hegel — na medida em que se julgou capaz de resumir em um tema e de sincronizar em uma visão histórica "a absoluta diacronia da transcendência" (36) —, não poderá ser interpretada como uma simples rejeição de toda ontologia. Levinas visa a sua "primazia filosófica" (37). A tarefa de substituir a ontologia — filosofia do Mesmo, da imanência e da Totalidade — por uma "filosofia do Outro, da transcendência e da exterioridade, terá como motivo fundamental a idéia de que a subjetividade humana nos diferentes modelos ontológicos elaborados ao longo da história da filosofia ocidental tem perdido todo seu sentido pois foi supeditada às "gestas neutras" do Ser. A importância desse esvaziamento do sentido se manifesta quando a sua ausência é colmada pela opressão do Estado e da

(33) Cf. AE 193-4, 199, 206, 215; HA 78; NP 119.

(34) TI 14, 17.

(35) Cf. NP 128; AE 8; SMB 41s.

(36) NP 116, cf. 2DL 303-308; AE 20s, 221.

(37) Cf. TI 12-18, 54-62, 281-284.

Medicina(38) preparando assim a dissolução do "humanismo" nas estruturas das denominadas ciências humanas(39).

É por isso que a implacável oposição à ontologia que caracteriza toda a obra filosófica de Levinas não significa uma rejeição arbitrária de toda e qualquer ontologia(40), mas o questionamento da sua insubordinação à moral, a problematização da sua primazia filosófica.

Longe, pois, de qualquer tentativa de "restaurar conceitos aruinados", a metafísica com que Levinas quer caracterizar a sua filosofia se produzirá como uma investigação sobre o sentido da subjetividade humana. Tal significado, através das diversas trajetórias detectáveis nas diferentes etapas da sua investigação e nos ininterrompidos diálogos com os mais importantes representantes da filosofia ocidental, aparecerá sempre, em um *primer momento* — correspondente aos escritos do primeiro período — como a tentativa de pensar a possibilidade de uma "ruptura da essência" no interior da subjetividade humana que, "fenda" ou "fissura" do Ser e de seu privilégio filosófico, aparecerá então como a transcendência metafísica que a mesma

(38) A crítica ética à política é tão antiga quanto o primeiro ensaio de Levinas. A partir de então a crítica ao Estado totalitário, à Administração e à Hierarquia ou ao binômio Estado-Medicina (AE 216) estarão presentes em todos os seus escritos. A raiz do caráter político de todo racionalismo lógico (AE 217) deveria ser procurada na Grécia e no mesmo momento do nascimento da filosofia (EDE 166). Essa origem é também seu destino: "C'est précisément le destin de la philosophie occidentale que de se reconnaître une condition politique, au point que la pleine expression de la vérité et la constitution de l'État universel (...) ne font qu'un" (DL 128). Esta crítica ao estado totalitário e à filosofia que o serve não é alheia à crítica da, segundo ele, falsa universalidade — a católica — da religião. Cf. DL 129. sa universalidade — a católica — da religião. Cf. 129.

(39) Cf. HA 85-88.

(40) Em 1948, na comunicação ao X Congresso Internacional de Filosofia, Levinas propunha uma "ontologia pluralista" cujo modelo não pertenceria mais às categorias do "ter", do "poder" e do "saber". Levinas afirmava então que as categorias da sexualidade, separadas do psicológico e do biológico, em que normalmente são reduzidas, são as categorias de uma ontologia pluralista. Cf. "Pluralisme et transcendence", *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam 1949, p. 381s. Esse texto aparecerá corrigido em TI 251-254.

ontologia supõe (41).

Desta maneira, a investigação que se iniciou como ontologia volta sobre seus passos, e, projetada aquém do seu ponto de partida (42), para além do seu princípio e de todo princípio — aquém da “arqueologia” (43), “an-arqueologicamente” (44) — acabará se compreendendo e realizando — em um *segundo momento* — como uma investigação sobre a “passividade ilimitada ou anárquica da subjetividade, sobre a sua criaturalidade obediencial (45). Tal investigação — correspondente sobretudo à época de *Totalité et Infini* — constituirá para Levinas a Metafísica e determinará a sua maior diferença não só com a ontologia, com a teologia e as antropologias tradicionais ou modernas, mas também com a fenomenologia husserliana. O significado da metafísica, o significado da ruptura da essência que se realiza na subjetividade humana, só poderá, no entanto, ser expressado nas linguagem ética.

3. Ética versus Fenomenologia.

A investigação sobre a subjetividade como criaturalidade não representará um desfecho teológico na filosofia de Levinas. Categoricalmente ele nega essa possibilidade: a fonte ativa da passividade da criatura não é tematizável (46), a “marca” da criação não é recuperá-

- (41) AE 84 n 2: “Il s’averera possible de comprendre la manifestation et l’être à partir de la justice (...) justice qui est à l’origine de l’homme comme compréhension de l’être”. A comparação deste texto, e de seu desenvolvimento posterior em AE 195-206, com o primeiro esboço de “ontologia pluralista”, e seu desenvolvimento em TI, mostraria como a justiça passa a ocupar o lugar que a sexualidade tinha no primeiro modelo ontológico de Levinas. Cf. também SMB 71s; AE 33.
- (42) Isto é: o Eu conjugado com o “posso”, “tenho” e “penso” que são o “princípio do ser em mim” (AE 145s).
- (43) HA 42: “Pour la philosophie occidentale toute rationalité revient à la découverte du principe, de l’origine. La raison est une archéologie...”
- (44) AE 8, 98, 211.
- (45) Essa passividade anárquica e anacrônica constitui “le grand secret à décrire” segundo escrevia Levinas em 1968, cf. “La Substitution”, *Revue Philosophique de Louvain*, 66 (1968) 498. Para a diferença entre a metafísica, como reflexão sobre a criaturalidade, e a ontologia, cf. ib. p. 499. Para a diferença entre a metafísica, como reflexão sobre a teologia, cfl. TO 50s, 269-271; HA 108 n 17; AE 155 n 25. Para a diferença entre a metafísica e as antropologias modernas, cf. HA 110 n 8.
- (46) AE 141. Cf. “Questions et réponses”, 1.c.p. 82: “je ne remonte jamais vers un Dieu créateur”.

vel como lembrança, a criatura é "órfã de nascença, ou atéia; ignora tudo do seu criador, porque se o conhecesse assumiria ainda seu começo" (47). Levinas rejeita, pois, os habituais discursos, filosóficos ou teológicos, sobre a criação. Neles a "diacronia absoluta" desaparece ou é recuperada pelo discurso; o Eu se coloca de novo como princípio, a consciência recupera o primeiro lugar.

A única alternativa possível para a teologia e a antropologia negativas em que o discurso de Levinas logicamente acabaria desembocando — na medida em que rejeita todas as possibilidades de tematização do aquém e do além do ser e da consciência — surgirá sob a denominação de "Ética". *Terceiro momento* — lógico, mesmo que nem sempre seja cronológico — da sua investigação, a Ética representa nela a possibilidade concreta de uma interrupção e de uma volta atrás crítica, no discurso esgotado ou estéril da ontologia. A ética significará a possibilidade de uma renovação do sentido da linguagem religiosa e teológica e de uma reflexão sobre o humanismo do homem sem cair no discurso "íntimo e edificante" de Buber e Marcel (48) ou no "egoísmo de salvação" (49) kierkegaardiano.

Já desde o ensaio programático de 1935 a crítica que Levinas opunha à ontologia e em geral à filosofia ocidental se fundamentava sempre em razões morais, da mesma maneira que a sua orientação para uma antropologia não-ontologia nem meramente fenomenológica aparecerá marcada pela procura da "dignidade humana". Anos depois, na maturidade da sua investigação, *Totalité et Infini* terá como finalidade principal estabelecer a primazia da ética (50) como a autêntica "prima philosophia", como a "optica do espírito" (51). No mesmo sentido, *Autrement qu'être* continuará reconhecendo na justiça a originária e final justificação do discurso filosófico (52).

A primazia filosófica da ética significará que a metafísica se realiza nas relações humanas mais do que nas ontológicas, estéticas, econômicas ou políticas, às quais é irredutível. Porque a relação ética — relação com o Outro enquanto se impõe de maneira irrecusável à responsabilidade do Mesmo antes de qualquer moral estatutária (53)

(47) AE 133. Sobre o sentido especial que Levinas dá à palavra "ateísmo", cf. TI 23-31.

(48) Cf., p. ex. TI 40; HA 63; NP 27-54.

(49) TI 10; NP 97-109.

(50) TI XVIII, 51.

(51) DL 22; TI XII, XVII, 50, 51.

(52) Cf. AE 200-205.

(53) EDE 225.

— é o modelo exclusivo em que a intenção transcendente que anima a metafísica chega de fato a se realizar sem que em sua realização nem a intenção transcendente, nem a transcendência sejam, enquanto tais, desmentidas. Isto é, para Levinas a ética é a concreta e única realização da possibilidade de uma intenção que já não pertence à estrutura noema-noese; de uma intenção — Levinas a denominará “desejo” — que já não pode ser reduzida à estrutura formal do pensamento como relação sujeito-objeto onde toda transcendência é reduzida à imanência (54). A ética é a possibilidade de uma “significação sem contexto” (55).

A possibilidade abstrata e formal de tal intenção apareceu na filosofia com a idéia cartesiana do Infinito (56). Segundo Levinas, porém, esta possibilidade formal só se realiza na relação ética porque só nela acontece concretamente a

“inversão da subjetividade *aberta* aos seres — e que sempre, em alguma medida, os representa, os põe e os pretende tais (qualquer que seja a qualidade, axiológica, dóxica ou prática da tese que os põe) — em subjetividade que entra em *contato* com uma singularidade e que exclui a identificação no ideal, a tematização e a representação; com uma singularidade absoluta e, como tal, irrepresentável” (57).

Através de numerosas análises e descrições que Levinas situará no limite da fenomenologia husserliana (58), ele tentará mostrar a realidade da primazia filosófica da ética à qual irá unido o novo início filosófico permitido pela inversão da subjetividade que, não sendo mais compreendida como consciência e posição original de si, passará a ser descrita como “subjetividade” vulnerável: “ob-sessão” e “paixão” anárquicas pelo Outro (59).

Esse novo começo não-ontológico da filosofia, contra todas as suspeitas geradas pela psicanálise, a sociologia e a política, contra todo o anti-humanismo moderno (60), terá como ponto de partida o

(54) Cf. TI 3-22.

(55) TI XII.

(56) Cf. TI 19, 51s, 185-187; “Dieu et la Philosophie”, 1.c.p. 110.

(57) EDE 225.

(58) Cf. EDE 234-235; DL 323-325.

(59) Sobre o sentido que Levinas dá a estes termos, cf. EDE 217-236.

(60) HA 65-101. Cf., porém, AE 164.

homem. Entendendo, porém, que o homem por excelência não é o Eu mas o Outro (61). Entendendo que o que define o antropológico não é a posição de Eu mas a deposição do Eu nominativo em acusativo, no pronome "Me". É nesse acusativo que, para Levinas, se realiza a individuação e a unicidade do sujeito, pois só nela se manifesta a sua criatividade obediencial anterior à absorção no ser, no sistema ou na linguagem (62).

Os últimos escritos de Levinas estão povoados por essa linguagem que ele mesmo denomina "extravagante" e "intempestiva" em relação à terminologia filosófica habitual. Ela, porém, não é gratuita; pretende ser fiel à originalidade mesma da linguagem que, para ele, é Dizer anterior ao Dito, Sentido anterior à sintaxe, relação ética ou proximidade.

Seria, porém, errado interpretar que, pelo fato de o Autor postular a primazia filosófica da ética como a verdade da metafísica e lugar do Sentido, isso significasse que para ele a ética encontre em si mesma seu fundamento e finalidade (63), ou que o discurso ético esgote a intenção de toda a sua investigação (64). Em 1975 Levinas escrevia:

"é a significação do além, da transcendência, e não a ética, o que nosso estudo busca. E o encontra na ética. *Significação*, porque a ética se estrutura como o um-para-outro; significação do *além* do ser, porque a ética significa fora de toda finalidade em uma responsabilidade sempre acrescida: desinteresse onde o ser se desfaz de seu ser" (65).

A situação ética, portanto, não poderá ser compreendida a partir de si mesma. Menos ainda procurando um fundamento transcendental para a experiência ética. Essa pretensão, na ótica de Levinas, significaria uma contradição flagrante: a ética significa precisamente "a explosão da unidade originária da percepção transcendental, isto

(61) É necessário, escrevia Levinas em 1962, "contester que l'humanité de l'homme réside dans sa position de Moi", cf. "Transcendance et Hauteur", l.c.p. 93.. Em SS 17: "L'homme dont il convient de défendre les droits, c'est d'abord l'autre homme c'est n'est pas initialement moi, c'est n'est pas le concept 'homme' qui est à la base de l'humanisme, c'est autrui".

(62) Cf. AE 167-178.

(63) AE 154: "La situation éthique de la responsabilité ne se comprend pas à partir de l'éthique". Cf. AE 178.

(64) Cf. "Questions et réponses", l.c.p. 65.

(65) "Dieu et la Philosophie", l.c.p. 117 n 2; AE 123s.

é, o aquém da experiência" (66), o paradoxo e o limite da fenomenologia (67).

É assim que a investigação de Levinas pareceria reduzida a um impasse, senão a um fracasso. A sua compreensão da filosofia como metafísica e da metafísica como ética que acabará resultando incondicionada, deixa exposto seu discurso à suspeita da irracionalidade ou da ideologia. Ele mesmo julga que seu discurso é utópico e exposto (68). Incoerente, se for considerado a partir do ideal de um discurso capaz de abarcar a totalidade, de suprimir as suas interrupções (69).

Com efeito, diante do impasse de uma metafísica que só pode significar como "desinteresse", o problema de uma possível retomada da investigação filosófica só poderá consistir em perguntar:

"se o começo está no começo; se o começo como ato da consciência não está já precedido por aquilo que não poderia ser sincronizado, isto é, não poderia estar presente; pelo irrepresentável; se uma narquia não é mais antiga que o começo e a liberdade" (70).

E assim o problema que o discurso de Levinas enfrenta em seus últimos escritos consistirá em mostrar como e por que a diacronia pode e deve ser dita sem ser traída ou reduzida, confundida com uma indicação do significado no significante ou com o "itinerário pelo qual o pensamento teológico e edificante deduz, com rapidez excessiva, as verdades da fé" (71). É neste momento que, no desenvolvimento do pensamento de Levinas, surgirão as declarações expressas sobre a possibilidade e, mais tarde, a necessidade de recorrer a noções como Infinito ou Deus (72) e a afirmação de que "na assinação absoluta do sujeito se escuta enigmaticamente o Infinito (...), uma voz que vem de horizontes pelo menos tão vastos como aqueles em que se situa a ontologia" (73).

O lugar que na investigação de Levinas ocupa a intenção de escutar essa voz ou esse Dizer, finalmente divinos, e as condições que a sua discursividade exige já foram indicados na descrição da primeira característica da sua obra. A análise pormenorizada da gênese e evolução, assim como da situação que o discurso sobre Deus ocupa na

(66) AE 189.

(67) AE 178, 189.

(68) AE 154.

(69) AE X.

(70) AE 211. Cf. 157.

(71) AE 155.

(72) Cf. HA 53.

(73) AE 178.

obra de Levinas constituirá mais adiante um dos principais objetivos deste trabalho.

Resta ainda enunciar a última característica — o judaísmo — que sendo uma das mais imediatamente perceptíveis se torna, porém, não só a mais problemática como também a que precisará um esclarecimento maior para compreender a unidade da intenção e do sentido de toda a obra de Levinas.

4. Tradição judia versus tradição cristã.

De maneira paralela à questão sobre a condição de possibilidade da situação ética — situação incondicional em si mesma e impossível de ser fundamentada recorrendo àquilo que no idealismo transcendental se denominou fundamento — e à resposta de que somente numa "anterioridade anterior a toda anterioridade representável" (74) pode-se compreender filosoficamente o sentido da ética, se desenvolve no discurso de Levinas outra questão, freqüentemente críptica, que pergunta pela possibilidade fundante de um discurso que, metafísico e sobre Deus, só pode dizer o Sentido usando os tropos da linguagem ética.

A mútua implicação de ambas as questões é essencial no método praticado por Levinas. Em *Totalité et Infini* ele escrevia que esse método

"consiste em procurar a condição das situações empíricas permitindo que os desenvolvimentos empíricos em que a possibilidade condicionante se realiza — a *concretização* — tenham uma função ontológica que precise o sentido da possibilidade fundamental, sentido que é invisível nessa condição" (75).

A aplicação deste princípio metodológico à pergunta pela possibilidade do discurso filosófico desenvolvido por Levinas obteria como resultado que este se considera a si mesmo possível graças à Escritura hebraica — ao "Antigo" testamento cristão — e, mais precisamente, à interpretação talmúdica da Bíblia hebraica, que seriam a "concretização" empírica onde se realiza a possibilidade condicionante do discurso e permite que o Sentido invisível na condição se torne visível na sua "concretização". Mais adiante se indicarão as provas textuais que confirmarão que este é o pensamento de Levinas. Baste, agora, mostrar que, no interior do paralelismo a que antes se aludia, da mesma maneira que,

(74) AE 157.

(75) TI 148s.

a- a situação ética só é pensável filosoficamente na medida em que seja possível o recurso ao Bem além do ser, ao Infinito ou Deus como condição fundamentante da incondicionada situação ética, e

b- que a linguagem ética é a única capaz de expressar o Sentido do Bem além do Ser, do Infinito ou de Deus,

a' - a ética só se manteve e se mantém como fundamental, face às evidências da guerra e da razão dominada pelo Estado, na medida em que a "historicamente" tenha podido ser escutada "a escatologia profética da paz messiânica" (76), a mensagem bíblica que,

b' - só em chave ética poderá ser interpretada adequadamente (77).

Não é ainda o momento em que possa mostrar-se, e ainda menos discutir-se, a maneira segundo a qual Levinas entende a relação entre a "escatologia profética da paz messiânica" e a investigação filosófica. Nem de expor a maneira como essa escatologia coincide com a Bíblia hebraica e a sua interpretação talmúdica, ou como ambas se relacionam intimamente com o fato histórico-social do judaísmo. Também não se trata agora de indicar em que consiste para Levinas a essência da interpretação bíblica, o modelo de compreensão da revelação de Deus que nela está suposto, nem porque não podendo ser teológica nem precisando da filosofia para obter o "direito de cidadania no pensamento" (78), resultará ser, no entanto, a condição sem a qual, segundo sua afirmação, "nenhuma linha do que escrevi poderia ser mantida" (79).

A análise destas afirmações suporá o estudo detalhado de toda a produção filosófica de Levinas e a confrontação desta com os escritos dedicados ao judaísmo ou aos comentários bíblico-talmúdicos. Será, porém, na produção filosófica — nos temas tratados e no modo como são tratados, mais do que em ocasionais declarações que só aparecerão nos escritos mais recentes — onde a ainda indeterminada relação entre a Escritura bíblica e a Filosofia poderá ser levada a cabo, dilucidando o problema posto pela dupla fundamentação da ética.

Porque a dupla fundamentação seria duplicidade, "hipocrisia" que é, justamente, a forma que segundo Levinas caracteriza a civilização e a condição acidentais que ele denuncia nestes termos:

(76) TI X. Cf. "Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne", *Revue de Théologie et Philosophie* 98 (1965) 221: "en dernière analyse cette conscience (morale) n'est peut-être possible sans Moïse et les prophètes".

(77) QLT 9-25; SS 1-10; ADV 158-159.

(78) TI X.

(79) "Questions et réponses", l.c.p. 76.

“desde que a escatologia opôs a paz à guerra, a evidência da guerra se mantém em uma civilização essencialmente hipócrita, isto é, ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, desde então antagonistas. Já é hora de reconhecer na hipocrisia não só um desprezível defeito contingente do homem, mas a profunda dilaceração de um mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas” (80).

Esta visão da civilização e do homem ocidentais, dilacerados pelo afã de possuir *ao mesmo tempo* os filósofos e os profetas, ajudará a compreender a crítica de Levinas à filosofia ocidental e à determinação dos contornos em que tentará situar a sua própria investigação. É importante, porém, notar já desde agora que essa bipolarização não pode ser interpretada como a proclamação programática de uma simples alternativa. Com efeito, da mesma maneira que a oposição entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus de Abraão, Isaac e Jacó” não possuía força suficiente para constituir uma alternativa irreduzível, a oposição entre filosofia e profecia não representa no pensamento de Levinas uma disjuntiva real.

A chave do texto citado e o núcleo da acusação não podem ser interpretados como uma crítica ao fato de o Ocidente ter preferido os Filósofos menosprezando os Profetas. Levinas denuncia a pretensão que julga possível manter “ao mesmo tempo” uma idêntica adesão a ambas. Aí está a hipocrisia. Nunca se tratará, pois, apesar da impressão imediata oferecida por alguns dos seus escritos, de uma opção excludente entre “Atenas e Jerusalém”. A opção por um dos termos só serviria para suscitar mais agudamente seu contrário. Nem Pascal, nem Kierkegaard, nem Chestov perceberam que os termos da alternativa que eles colocavam não podiam ser sincrônicos, nem que, tornando-os simultâneos e situando a Bíblia e a Filosofia em um plano comum, mesmo que só fosse para opô-las, a Bíblia perdia toda a possibilidade de fazer escutar sua mensagem.

Para que a oposição à filosofia ocidental deixe de ser abstrata ou meramente anárquica deveria ser realizada “falando em grego” (81), isto é, através do longo rodeio que supõe uma tradução a outra tradição, ou uma “explicitação metafísica” (82) da mensagem bíblica da criação, da revelação e da redenção.

Desta última, a propósito de F. Rosenzweig, Levinas escrevia

(80) TI XII; cf. “Transcendance et Hauteur”, p. 103.

(81) “Questions et réponses”, p. 70, 76.

(82) “Transcendance et Hauteur”, p. 103.

que era ela quem representava o "momento propriamente judeu do pensamento" (83) na medida em que se compreende como uma obra que, suscitada pela revelação na criatura, era desempenho exclusivo do homem. Esse "momento judeu" na obra de Levinas significará também seu momento "pós-cristão" (84).

Os motivos de sua oposição ao cristianismo, a seu Fundador e a sua Escritura, ajudarão finalmente a compreender por que razões a investigação de Levinas se separa de todas as tentativas que, no interior do judaísmo, quiseram como ele próprio explicitar metafisicamente a Escritura. Mas também por que motivos parece ignorar os esforços que, no interior da tradição cristã, se encaminham não tanto a tornar simultânea a adesão aos filósofos e aos profetas quanto a explicitar a palavra destes na linguagem daqueles. E compreenderam que a função do discurso filosófico era, como o próprio Levinas afirmará, uma tarefa "ancilar" (85).

O serviço "mediador" indispensável da filosofia não poderia, porém, tornar-se vassalagem da teologia ou da política. Mais de uma vez, com ironia, Levinas se pergunta se a filosofia ocidental com a mudança dos tempos não terá também mudado de dono e servirá agora à política com o mesmo fervor e o mesmo interesse com que antes servira à teologia (86). Interesse espúrio porque em ambos os casos se produz o mesmo: a redução do homem a não ser mais do que uma articulação da economia da Totalidade.

A tarefa ancilar da filosofia, "sabedoria do amor ao serviço do amor" (87), significará que serve ao Dizer do além do ser e da consciência, ao Bem, à justiça (88) e só assim ao nome de Deus.

Mais adiante se mostrará por que o serviço à justiça, para o Autor, não pode ser identificado com a política e porque o serviço ao Dizer de Deus não pode ser transformado em teologia. Então aparecerá também o motivo pelo qual no fundo desta compreensão da filosofia está presente a idéia de que o cristianismo, e mais concretamente a encarnação redentora de Deus, "não é possível nem necessária"

(83) 2 DL 249.

(84) Cf. "Martin Buber et la pensée juive contemporaine", em G. MARCEL, E. LEVINAS, e. a., *Martin Buber, l'homme et le philosophe*, Bruxelles 1968, p. 44s. Cf. DL 13-25.

(85) SMB 41; AE 7, 30 n 2, 57, 195-206.

(86) DL 248.

(87) AE 207.

(88) AE 207-210.

(89). Idéia que se traduz na intenção de “fundar” pós-cristãmente o judaísmo e pós-modernamente — pós-hegelianamente — a filosofia
(90). Ambas as intenções coincidem.

(89) Cf. DL 107; TI 51; AE 239.

(90) Cf. 2DL 240s. Em 1972 Levinas escrevia estas frases que revelam a intenção mais profunda de toda a sua obra: “l’humanisme du serviteur souffrant — l’Histoire d’Israel — invite à une nouvelle anthropologie, à une nouvelle historiographie et, peut-être, par la fin du ‘trionphalisme’ occidental, à une nouvelle histoire” (2 DL 224).