

# Religião e ética no pensamento de Emmanuel Levinas

## *Religion and ethics in the thought of Emmanuel Levinas*

Luiz Fernando Pires DIAS<sup>1</sup>

 0000-0002-9870-510X

## Resumo

O presente texto tem como objetivo abordar a religião e a sua relação com a ética no pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, no qual tais noções estão entrelaçadas, em um horizonte aberto e não dogmático. A perspectiva de religião em Levinas esquia-se do contexto de sistematização e da síntese conceitual prevalente no pensamento ocidental, deslizando-se em direção à intriga ética como fonte primeira da inteligibilidade. Ética esta entendida como o evento do encontro humano, fundamentada na aceitação da responsabilidade assimétrica e moralmente inescusável pelo próximo, circunstância na qual a palavra Deus ganha seu sentido. O filósofo franco-lituano abriu novas possibilidades à problematização do religioso, ao estabelecer o rosto do outro homem não só como o ponto central da ética e da justiça, mas, também, como o *locus* privilegiado a partir do qual Deus, ou a sua Palavra, nos vem à ideia de forma concreta. A responsabilidade por Outrem, anterior às formulações lógicas, é o vestígio do Infinito, o Dizer originário de Deus revelado no rosto do outro homem, como o traço de um passado imemorial que jamais foi presente. É no rosto de Outrem que a palavra de Deus, não tematizada, se revela, como um mandamento de ética e de justiça.

**Palavras-chave:** Deus. Ética. Levinas. Religião. Responsabilidade.

## Abstract

*The present text aims to address religion and its relationship with ethics in the thought of philosopher Emmanuel Levinas, in which such notions are interconnected in an open and non-dogmatic domain. The perspective of religion in Levinas avoids the context of systematization and the conceptual synthesis prevalent in Western thought, sliding towards ethical intrigue as the primary source of intelligibility. Such ethics is understood as the event of the human encounter, based on the acceptance of asymmetrical and morally inexcusable responsibility for others, a circumstance in which the word God gains its meaning. The French Lithuanian philosopher opened up new possibilities for the problematization of the religious by establishing the face of the other man not only as the central point of ethics and justice, but also as the privileged locus from which God, or his Word, comes to mind in a concrete way. The responsibility for the Other, prior to logical formulations, is the vestige of the Infinite, the originating Saying from God revealed in the face of the other man as the trace of an immemorial past that was never present. In the face of the Other, the word of God, non-thematized, reveals itself as a commandment of ethics and justice.*

**Keywords:** God. Ethics. Levinas. Religion. Responsibility.

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Av. Dom José Gaspar, 500, Prédio 04, Sala 204 B, Coração Eucarístico, 30535-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: <l.ferna2805@gmail.com>.

## Introdução

O homem sempre forjou múltiplas concepções e narrativas relacionadas à transcendência através das diversas religiões e do discurso filosófico, que abordou a questão sob diferentes olhares, atribuindo-lhe diversos níveis de relevância no curso da história. Apesar das inúmeras perspectivas engendradas, a questão ainda se encontra aberta e sempre será atual, pois a busca do homem pelo sentido último de sua existência e da realidade que o cerca, frequentemente, culmina na indagação sobre a esfera espiritual ou sagrada, entrelaçando-a à questão do humano.

Contudo, apesar das inúmeras tentativas, a transcendência não se deixa capturar em determinações discursivas rígidas, tendo em vista que as palavras e os conceitos têm limites, esbarrando-se nas insuficiências das categorias gramaticais, oriundas da limitada razão humana. Se o caráter relativo e parcial da linguagem é um obstáculo ao discurso sobre o transcendente, outro desafio está configurado no contexto que denominamos contemporaneidade, marcado por relevantes e ininterruptas transformações na sociedade, com a coexistência de indivíduos de diferentes etnias, culturas e cosmovisões, caracterizando um pluralismo que tende a afetar os diversos campos da experiência humana, incluindo o religioso. Nas novas conformações sociais, estão presentes preocupações com a preservação da justiça, com a salvaguarda da diversidade e com os direitos humanos. No entanto, os postulados axiológicos das narrativas religiosas tradicionais parecem não estar adaptados às condições culturais atuais.

A questão que emerge desse cenário é a seguinte: quais perspectivas religiosas se coadunam à emergência dos acontecimentos do nosso tempo, marcado por anseios de justiça social e da concretização do princípio da dignidade humana como um valor efetivo, e não como mero adereço retórico?

A proposta deste artigo é apresentar, como uma das possibilidades de resposta a essa questão, a abordagem da religião e a sua articulação com a ética no pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, que desenvolveu concepções originais e instigantes sobre esses temas. Levinas é portador de uma perspectiva que reconhece e valoriza a diferença, tendo a ética pautada na responsabilidade pelo próximo como eixo estrutural de seu pensamento. Para o filósofo, tal responsabilidade é advinda da nudez e da fragilidade do rosto do Outro, que constitui privilegiada abertura à transcendência, *tópos* original onde a palavra de Deus nos chega sem tematização, como palavra vivente que investe o homem de um encargo em relação ao seu próximo.

Na perspectiva de Levinas, a dimensão do Infinito se instaura a partir do rosto humano, no qual Deus se revela, não nos moldes da ontoteologia, mas como um correlativo da justiça, como obrigação para com Outrem. A justiça é, antes de tudo, a resposta a esse apelo vislumbrado no rosto. No pensamento de Levinas, o rosto é o ponto fulcral das relações humanas, sendo o local da transcendência, onde Deus “passa” como vestígio (Levinas, 2010b), constituindo-se como a fonte primordial da responsabilidade, da ética, da justiça e da religião.

O desenvolvimento do presente texto ocorrerá em quatro etapas. Primeiramente, refletiremos sobre a íntima relação da religião com o pensamento levinasiano, que, longe de estabelecer uma tendência teológica, constitui uma permanente fonte de questionamento e reflexão. Em seguida, apresentaremos a conexão entre a religião e a ética, sendo a última alçada ao inédito patamar de princípio último de inteligibilidade do transcendente. Posteriormente, apresentaremos a abordagem de Deus em Levinas, na qual – longe de questões relacionadas à comprovação da existência de Deus – o sentido foi priorizado. Finalmente, a título de considerações finais, retomaremos alguns aspectos importantes em relação à perspectiva levinasiana de religião.

## Levinas: Filósofo ou Religioso?

Para entendermos o sentido que a noção de religião alcança no pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, faz-se necessária uma breve demarcação entre duas ordens correlatadas, porém, distintas: a religião como experiência fundante pré-filosófica e o rigoroso itinerário filosófico trilhado pelo pensador franco-lituano.

Levinas, que teve uma decisiva importância na transmissão de um judaísmo vivente no pós-guerra (Sebbah, 2010), manteve uma separação entre os seus escritos ditos confessionais<sup>2</sup> e a sua produção filosófica, utilizando-se de editoras distintas para cada um desses registros. Tal fato “[...] não deve nos impulsionar a pensar que sua filosofia permanece alheia à fonte judaica e que seu interrogatório da letra hebraica está livre de toda contaminação pelo grego” (Chalier, 2004, p. 268, tradução nossa). Mesmo que o judaísmo não se encontre diretamente ligado ao núcleo temático da filosofia de Levinas, seu pensamento é profundamente inspirado pela sabedoria contida na Bíblia hebraica, chamada Torá, e no Talmude<sup>3</sup>. Tal inspiração não se contrapõe ao *logos* grego, apenas desvela novos caminhos ao pensar filosófico, conforme a seguinte observação de Chalier, concernente à relação entre filosofia e judaísmo no pensamento de Levinas:

A escuta do verbo inspirado dos profetas, das palavras argutas e dissimuladas dos mestres do Talmude, não contraria nele a sabedoria grega; propõe-se fazer-lhe compreender princípios que ela desconhece ainda que não digam respeito unicamente ao povo judeu, mas à própria humanidade do homem (Chalier, 1993, p. 39).

A religião – ou dizendo com maior precisão, o judaísmo – teve uma presença perene na trajetória de Levinas, desde a sua infância, na cidade natal de Kovno, na Lituânia, “[...] onde o judaísmo conheceu seu mais alto desenvolvimento espiritual: o nível do estudo talmúdico era muito elevado, e havia toda uma vida baseada nesse estudo e vivida como estudo” (Poirié, 1996, p. 63, tradução nossa).

A Lituânia é o país de origem de uma das figuras mais destacadas da história do judaísmo, Gaon de Vilna<sup>4</sup>, ou Elias Ben Salomão, que exerceu forte autoridade rabínica no Leste Europeu. O judaísmo praticado pela família de Levinas, preponderante em Kovno, era o *Mitnagdim*<sup>5</sup>, com forte acento na hermenêutica dos textos sagrados. Era um judaísmo que “[...] se prendia à dialética do pensamento rabínico por meio dos comentários dos comentários que se desenrolam em torno do Talmude e no Talmude” (Poirié, 1996, p. 63, tradução nossa), em oposição ao hassidismo, que privilegiava o misticismo acima do estudo dos livros sagrados.

Durante a juventude de Levinas, o judaísmo era um elemento primordial que estabelecia de forma natural o tom e o ritmo da vida, “[...] mundo onde a religião em suas manifestações essenciais estava presente como forma coletiva” (Poirié, 1996, p. 66, tradução nossa). Desde os seis anos de idade, Levinas teve acesso à Bíblia, o livro dos livros, “[...] o livro por excelência” (Levinas, 1982b, p.12, tradução nossa),

<sup>2</sup> Levinas utiliza-se do termo “confessional” para assinalar a diferença existente entre os seus escritos judaicos e filosóficos. No entanto, ressaltamos que o filósofo franco-lituano não vê o Judaísmo como uma confissão de fé, relacionando-o, de fato, ao estudo dos textos sagrados (Plüss, 2006, p. 569).

<sup>3</sup> “Talmude – Depois da Bíblia, é o mais famoso livro dos judeus. Etimologicamente significa ‘estudo’. É uma abreviatura da expressão Talmude Torá (estudo da Torá). Divide-se em Michna e Guemara, com diversos tratados. Primeiro, a palavra Talmude referia-se apenas à Guemara, comentário por escrito das discussões levantadas pela Michna. Mais tarde, veio a abranger ambos os conjuntos. Ao todo, são 63 livros de leis, éticos e históricos, escritos pelos antigos rabis durante sete séculos, até sua primeira publicação, que data 499 d.C., nas academias religiosas da Babilônia, onde vivia na ocasião a maior parte dos judeus. A esse Talmude da Babilônia soma-se o Talmude de Jerusalém, nomeado, como outro, de acordo com o lugar em que foi redigido” (Castro, 2002, p. 107).

<sup>4</sup> “Gaon de Vilna (1720-1797), figura central do judaísmo lituano, distinguiu-se por sua oposição virulenta ao movimento hassídico” (Malka, 2005, p. 35).

<sup>5</sup> Ou *Misnagdim*, termo também utilizado, ambos significando “opponentes”.

que exerceu um papel determinante na formação do pensamento levinasiano, conforme relata o próprio filósofo:

[...] a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras. Ela desempenhou, portanto, um papel essencial – e, em grande parte, sem que eu o saiba – na minha maneira de pensar filosoficamente, isto é, de *pensar dirigindo-se a todos os homens* (Levinas, 1982b, p. 14, tradução nossa, grifo nosso).

“Pensar dirigindo-se a todos os homens” representa uma perspectiva aberta ao universal, não restrita a uma visão nacionalista, ou aprisionada por uma delimitação religiosa ou étnica. Esse é o horizonte no qual podemos posicionar – fora de um contexto redutor – a relação entre religião e filosofia no pensamento de Levinas. O filósofo franco-lituano rejeita sua identificação como um pensador judeu, se por pensador judeu se entende alguém “[...] que ousa fazer aproximações entre conceitos baseados unicamente sobre a tradição e os textos religiosos sem dar-se ao trabalho de passar pela crítica filosófica” (Poirié, 1996, p.130, tradução nossa). Os preceitos da Bíblia ou do Talmude não são adotados como sustentáculo na formação dos postulados filosóficos levinasianos, não tendo os versículos bíblicos a função de prova, mas sim de testemunho de uma tradição (Levinas, 1972, p. 108). No pensamento de Levinas, a sabedoria contida nos textos sagrados serviu como inspiração e como elemento de análise, em razão da carga ética e humana nela contida, ou, ainda, como elemento elucidativo das reflexões engendradas a partir desse horizonte:

Uma verdade filosófica não pode se basear na autoridade do versículo. *É necessário que o versículo seja fenomenologicamente justificado*. Mas o versículo pode permitir a busca de uma razão. Eis em qual sentido a expressão “você é filósofo judeu” me agrada. Ela me irrita quando insinua-se que eu provo pelo versículo, ainda que as vezes eu busque pela sabedoria antiga e ilustre pelo versículo, sim, mas eu não provo pelo versículo (Poirié, 1996, p. 131, tradução nossa, grifo nosso).

A afirmação levinasiana de que “é necessário que o versículo seja fenomenologicamente justificado” nos sinaliza que a fenomenologia foi o instrumental teórico empregado na trajetória filosófica de Levinas, embora seja relevante ressaltar que o filósofo não ficou restrito a essa metodologia. Levinas foi aluno de Husserl – filósofo alemão cujo pensamento figurou como marco teórico de sua tese de doutorado em filosofia, defendida e publicada em 1930, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Levinas, 2001) – e de Heidegger, cujo pensamento Levinas qualificou como um grande acontecimento do século XX (Levinas, 1982b).

No entanto, apesar das perspectivas fenomenológicas de Husserl e Heidegger exercerem uma considerável influência filosófica em seu pensamento, Levinas desenvolveu uma leitura crítica em relação aos seus antigos professores, buscando um novo sentido à noção de intencionalidade desenvolvida por Husserl e posicionando-se em contraposição à ontologia heideggeriana, perspectiva que assumiu um papel preponderante na filosofia ocidental. A filosofia levinasiana se esquivou da ontologia e da totalização do pensamento, caracterizando-se como um pensamento que deslocou-se da fenomenologia em direção à significância ética:

A *referência* à ética está em contraposição ao dogma primeiro da ortodoxia heideggeriana: anterioridade do ser em relação ao ente. E, no entanto, a ética não substitui o falso pelo verdadeiro, porém situa o primeiro sopro do homem não na luz do ser, senão na relação com o ente, anterior à tematização desse ente – uma tal relação na qual o ente não se torna meu objeto é precisamente a justiça (Levinas, 1975, p. 23, tradução nossa, grifo do autor).

Trata-se do primado da ética sobre a ontologia, posicionamento que afasta Levinas de Heidegger. A ética é o tema central do pensamento levinasiano, que buscou no encontro humano – na recepção

do Outro, em sua absoluta alteridade – a fonte original do sentido, movimento que procurou liberar a fenomenologia do monopólio do Eu, sempre voltado a si mesmo, e de uma ontologia, que mantém o pensamento perenemente ancorado em seu próprio ser (Fernández Hart, 2018, p. 120). Fundada em uma ética fora das determinações do ser, a perspectiva fenomenológica levinasiana cria espaço para a relação com o Outro enquanto tal, propiciando uma nova inteligibilidade:

Mas fazer fenomenologia, não é somente, contra a fraude, o deslize e a substituição de sentido, garantir o significado da linguagem ameaçada na sua abstração ou no seu isolamento; não é somente controlá-lo interrogando os pensamentos que ele ofusca e faz esquecer. É, sobretudo, buscar e recordar nos horizontes que se abrem em torno das primeiras ‘intenções’ do dado abstrato, a intriga humana – ou inter-humana – que é a concretude de seu impensado (ele não é puramente negativo!), a qual é a necessária ‘encenação’ cujas abstrações se desligaram no *dito* das palavras e das proposições. É buscar a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última. E isso talvez também seja a via do retorno da sabedoria do céu sobre a terra (Levinas, 1996, p. 28, tradução nossa, grifo do autor).

A intriga ética constitui o epicentro para o qual convergem os demais temas da filosofia de Levinas, incluindo a peculiar perspectiva de religião, desenvolvida pelo filósofo franco-lituano em um horizonte não dogmático.

## Ética e Religião

Já na primeira seção do livro *Totalité et infini*<sup>6</sup>, Levinas atribui uma caracterização de natureza ética ao vocábulo religião: “[...] propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (Levinas, 2014, p. 30, tradução nossa). A religião em Levinas refere-se, acima de tudo, à relação com o Outro, sem que esta relação se instaure como totalidade, em um contexto de responsabilidade e ética.

Para entendermos tal postulação, faz-se necessária uma sucinta contextualização da obra acima aludida, na qual a oposição explícita entre as palavras que compõem o título já é o indicativo de uma crítica à totalidade que, na ótica de Levinas, perseverou na história da filosofia, limitando-a às fronteiras da imanência, pois “[...] a totalidade pressupõe, para existir, o encontro com seus próprios limites” (Souza, 1996, p.184, grifos do autor).

O livro critica a síntese do saber, própria da ontologia, sendo esta entendida como uma ciência totalizante, a transformar o ser humano em um objeto dentre os demais, englobando-o em uma perspectiva mais ampla, aquela do ser, contexto no qual o ser transforma-se em instância última na produção do sentido (Dierickx, 1998). No âmbito do saber, o Eu assenhora-se da precedência absoluta na significação, englobando o objeto pensado através de um movimento de conformação do Outro à própria consciência que o visa, tornando-o circunscrito ao Mesmo (Levinas, 1996). O saber é o modelo no qual o Mesmo absorve e domina o Outro, negando o espaço à alteridade, promovendo a redução do Outro – já sem novidades ou segredos – aos domínios do Mesmo: “[...] a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu” (Levinas, 2014, p. 37, tradução nossa).

Levinas busca uma outra conformação de inteligibilidade, contrapondo-se à redução do Outro ao mesmo – movimento que pertence à fenomenologia da imanência – por meio da intriga ética. No entanto, cabe ressaltar que, na filosofia de Levinas, encontramos uma ética sem um sistema ético

<sup>6</sup> Datado de 1961, *Totalité et infini* é uma das obras fundamentais de Levinas, junto com *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

prescritivo, uma ética não entendida como uma ciência do agir humano ou como um dos campos de estudo da filosofia. Para o filósofo franco-lituano, a ética corresponde a uma disposição – antecedente até mesmos às próprias relações humanas ou à relação com o mundo – que determina uma responsabilidade incondicional e inexorável pelo próximo, com o Outro adquirindo a primazia nas relações intersubjetivas e o lugar privilegiado na formação do sentido:

Chamamos ética este questionamento da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estrangeiridade de Outrem – sua irreduzibilidade a Mim – aos meus pensamentos e às minhas posses, realiza-se precisamente como um questionamento de minha espontaneidade como ética (Levinas, 2014, p. 33, tradução nossa).

Nesses termos, a ética é alçada ao status de filosofia primeira: “[...] a ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira” (Levinas, 2014, p. 340, tradução nossa).

A crítica levinasiana à totalidade imperante na filosofia – equiparada pelo filósofo franco-lituano à uma egologia (Levinas, 2014) – estendeu-se ao discurso sobre Deus por ela engendrado, que, em última análise, apresenta uma arquitetura humana que não atinge a transcendência:

O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um deus adequado à razão, um deus compreendido que não saberia perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, retornando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por ir para a sua ilha natal (Levinas, 2010b, p. 263, tradução nossa).

A alternativa levinasiana à assimilação do Outro pelo Mesmo é arquitetada na conexão entre a transcendência e a ideia do Infinito<sup>7</sup>, conforme inspiração advinda de Descartes, uma vez que, para Levinas (2014, p. 45, tradução nossa): “[...] a ideia do Infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro”. Trata-se de uma ideia que excede às possibilidades do pensamento, pois implica uma desproporcionalidade entre a ideia e o objeto da ideia, uma ideia na qual o *ideatum* extrapola a própria ideia: “[...] o pensamento finito do homem não pode tirar dele próprio a ideia do Infinito [...]” (Levinas, 1996, p. 24, tradução nossa).

Na ideia do Infinito, deparamo-nos com uma intencionalidade *sui generis*, na medida em que ela intenciona o que é impossível de se abranger, ou seja, o próprio Infinito enquanto tal (Levinas, 2010b). A ideia de infinito proporciona um caminho para a ruptura com o “Eu penso” da intencionalidade, circunscrito à relação *noese/noema*, pois o Infinito não pode ser considerado um objeto de conhecimento, passível de apreensão, tendo em vista que, ao pensar o Infinito, pensa-se muito mais do que se é capaz de pensar, em um movimento que ultrapassa o subjetivo. A transcendência não pode ser englobada. A transcendência determinada pela ideia do Infinito direciona-se ao Bem e está relacionada a Outrem e à relação social:

A transcendência já não seria uma imanência insuficiente. Ela teria na socialidade – que já não é um simples visar, mas responsabilidade para com o próximo – a excelência própria do espírito, precisamente a perfeição ou o Bem. Socialidade que, por oposição a todo o saber e a toda imanência – é *relação com o outro enquanto tal* e não com o outro, pura parte do mundo (Levinas, 1996, p. 27, tradução nossa, grifos do autor).

<sup>7</sup> “[...] No termo “infinito” Levinas enfeixa tanto a significação transcendente de outrem quanto a significação transcendente de Deus, bem como o sentido da responsabilidade ética a que o sujeito é chamado, sem poder se esquivar. A ambiguidade que esse vocábulo carrega jamais é eliminada nos textos levinasianos, mas, ao contrário, é mantida e enfatizada. É o que permite, inclusive, ao filósofo lituano enlaçar a diferença inassimilável de outrem à transcendência absoluta de Deus e à responsabilidade inelutável à qual a subjetividade é eleita” (Campos, 2016, p. 226).

A relação com o divino e a relação com o outro homem – que não culminam em totalidade – se entrecruzam, pois, “[...] pela minha relação com Outrem, eu estou em relação com Deus” (Levinas, 2010a, p. 37, tradução nossa). No pensamento de Levinas, a ética é a ótica sob a qual se estabeleceu a abordagem da religião, sendo também o caminho pelo qual transcorreu a investigação de Deus fora de um contexto substancialista, visando às circunstâncias nas quais Deus nos vem a ideia como palavra significante:

A relação moral reúne então ao mesmo tempo a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que eu sei de Deus e tudo o que eu posso entender de Sua palavra e dizer a Ele razoavelmente deve encontrar uma expressão ética (Levinas, 2010a, p. 37, tradução nossa).

Levinas estabelece o primado da ética na abordagem de uma religião sem um sistema religioso normativo, sem dogmas ou fundamentos últimos, pois, na sua leitura, a ética é a ótica e o pressuposto da espiritualidade e da metafísica, cenário no qual o Infinito de Outrem – que não se deixa assimilar sem a utilização da violência – corresponde à própria transcendência:

A face positiva da estrutura formal – ter a ideia do Infinito – equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética. Reservamos à relação entre o ser aqui embaixo e o ser transcendente que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – relação sem relação – o termo de religião (Levinas, 2014, p. 78, tradução nossa).

Portanto, em Levinas, a religião não se submete à totalidade. A transcendência relaciona-se ao Infinito das relações éticas: “[...] a sociedade com Deus não é uma adição a Deus, nem uma eliminação do intervalo que separa Deus da criatura. Por oposição à totalização, nós a chamamos religião” (Levinas, 2014, p. 107, tradução nossa).

## Deus como palavra significante

Levinas se recusa a pensar Deus no horizonte do ser, rejeição esta que fundamenta-se em uma particular perspectiva do ser ou da ontologia. Levinas, em vários momentos de sua obra, relaciona o ser ao mal<sup>8</sup>, considerando-o portador de um caráter inexorável e promotor da supressão de toda a alteridade.

A reflexão levinasiana sobre Deus toma como uma passagem obrigatória a crítica heideggeriana à identificação entre Deus e ser, segundo o paradigma ontoteológico: “[...] para Heidegger, a compreensão do ser em sua verdade foi imediatamente recoberta pela sua função de fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus” (Levinas, 1993, p. 139, tradução nossa). Apesar da concordância com entendimento heideggeriano, segundo o qual a metafísica tradicional implementava uma redução de Deus, considerando-o como ente supremo a ocupar a primeira posição na hierarquia dos entes, Levinas vislumbra uma nova noção de sentido, propondo-se a pensar Deus fora da ontoteologia, por meio da ética pré-original, mais antiga que a própria ontoteologia: “[...] a aproximação não onto-teo-lógica da ideia de Deus passa pela análise das relações inter-humanas que não entram no quadro

<sup>8</sup> A título de exemplificação da vinculação entre o ser e o mal, apresentamos algumas elaborações de Levinas, manifestas em diferentes textos: “Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que isso justifica, merece o nome de bárbara” (Levinas, 1982a, p. 127, tradução nossa). “O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser” (Levinas, 2004b, p. 28, tradução nossa). “O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites” (Levinas, 2009, p. 29, tradução nossa). “Há neste artigo a convicção que essa fonte se vincula a uma possibilidade essencial do Mal elementar onde boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não estava suficientemente garantida. Possibilidade que se inscreve na ontologia do Ser, cuidadoso de ser [...]” (Levinas, 1997, p. 25, tradução nossa).

da intencionalidade, a qual, tendo sempre um conteúdo, pensa sempre à sua medida” (Levinas, 1993, p. 201, tradução nossa).

Na perspectiva de Levinas, o Infinito não guarda correlação com o saber, mas sim, com o desejo. O desejo do Infinito caracteriza um desejo irrealizável, por aspirar um objeto de desejo que não se deixa apreender. Trata-se, portanto, de uma aspiração que nunca será plenamente saciada: “[...] o desejo metafísico não aspira ao retorno, pois ele é desejo de um país onde não nascemos. De um país estrangeiro a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde não nos transportaremos jamais” (Levinas, 2014, p. 22, tradução nossa).

A investigação de Levinas desenvolve-se, então, “[...] acerca da possibilidade – ou mesmo sobre o fato – de entender a palavra Deus como palavra significativa (Levinas, 2004a, p. 7, tradução nossa). Ou seja, Levinas centrou a sua reflexão nas circunstâncias em que o vocábulo Deus alcança seu sentido. A socialidade, a concretude da relação com o Outro, é o modo de abordar a questão de Deus, esquivando-se da apreensão redutora da tematização ou do conhecimento:

Eu não queria definir nada por Deus, porque é o humano que eu conheço. É Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente. A noção de Deus, – Deus o sabe, eu não me oponho a ela! Mas, quando eu devo dizer alguma coisa de Deus, é sempre a partir das relações humanas (Levinas, 2006, p. 110, tradução nossa).

Para Levinas, o ponto capital das relações humanas é o rosto do outro homem, no qual o Infinito se expressa, não como um saber ou como uma representação, mas como um ordenamento de responsabilidade pelo próximo, como um chamamento à eminente e difícil obra da justiça.

A ideia do Infinito preserva estreita vinculação com o rosto: “[...] a dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano” (Levinas, 2014, p. 76, tradução nossa). O rosto é aquilo que não se deixa fazer conteúdo nem se subordina à relação sujeito e objeto: “[...] a nudez do rosto é um desarraigamento do contexto do mundo, do mundo que significa como contexto.” (Levinas, 1991, p. 68, tradução nossa). A relação com o rosto não é intermediada pelo saber, pois ele ultrapassa a ordem da percepção, esquivando-se das estruturas do conhecimento, uma vez que o rosto é tudo aquilo que não se reduz a ele, extrapolando a forma que o delimita e a sua própria presença sensível e material. A visão do rosto transmuta-se em audição, em mandamento de responsabilidade, em palavra de Deus. A noção levinasiana de rosto está, acima de tudo, relacionada à ética.

O rosto do Outro me interpela, devido à sua condição – ou incondição – de absoluta exposição e ausência de defesa, que configura um convite à violência e, de forma concomitante, à interdição ética a essa violência. O rosto, em sua vulnerabilidade, apela à consciência moral, colocando em questionamento o nosso livre arbítrio, aut centrado e frequentemente injusto. Para Levinas, a leitura da liberdade se dá a partir da eticidade, com o Eu tornando-se livre para se vincular eticamente ao Outro. Trata-se de uma liberdade investida e orientada pela justiça, de moral heterônoma, cuja fonte primeira é a injustiça e a penúria presentes na nudez do rosto do próximo. Entre o Eu e o Outro ocorre uma relação assimétrica<sup>9</sup>, na qual o Outro tem a precedência, em razão da vulnerabilidade e da indignidade expressa em seu rosto.

A responsabilidade, que é não-indiferença e amor ao próximo, é eticamente irrecusável, pois em relação a ela sou insubstituível, residindo nesse aspecto a unicidade do sujeito, eleito a ser moralmente responsável por Outrem (Levinas, 1996). Diante do rosto, somos interpelados a responder. O rosto fala ao se expor, exigindo-me uma resposta. A resposta ética primeira é o “eis-me aqui” (Levinas, 1978, p.

<sup>9</sup> Esse contexto de radical dessimetria, decorrente da responsabilidade infinita estabelecida pelo rosto do Outro, é corrigido na presença do Terceiro, pois há sempre um Terceiro no mundo, que também é um Outro em relação a mim. O Terceiro representa o restante de toda a sociedade, que nos olha e clama por justiça.

226, tradução nossa), que expressa, antes de mais nada, a atitude de apropriar-me da responsabilidade pelo próximo, significando tomar Outrem a meu encargo. O mandamento inescusável inscrito na nudez do rosto do Outro já é a palavra de Deus: “[...] essa obrigação é a primeira palavra de Deus. A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus atua no humano. Deus desce no ‘rosto’ do Outro” (Levinas, 1994, p. 179, tradução nossa).

Para Levinas, a palavra de Deus vem à ideia, como vestígio, na forma de mandamento ético pré-origenário – refratário à tematização –, no rosto do outro homem. Nessa perspectiva, o rosto é o *locus* privilegiado onde o Deus invisível se revela como palavra e como ordenamento de responsabilidade pelo próximo: “[...] é sob a forma de palavra, sob a forma de ordem ética ou de ordem de amar que se faz a descida de Deus. É no Rosto do Outro que vem o mandamento que interrompe a marcha do mundo” (Levinas, 1991, p. 120, tradução nossa).

Portanto, a palavra de Deus no rosto do próximo concerne às minhas obrigações e deveres para com Outrem. Palavra de Deus que transmuta o meu egocentrismo e perseverança no próprio ser em uma postura de abnegação e de solicitude para com o outro homem, que a mim é estrangeiro e por quem sou, paradoxalmente, responsável de forma irrevogável e intransferível.

Uma pergunta que surge da singular abordagem levinasiana da Transcendência é como ela se relaciona com o tradicional discurso sobre Deus, engendrado através de categorias gramaticais rígidas. Em toda sua trajetória filosófica, Levinas se afasta da linguagem conceitual determinativa, com pretensões à pronúncia definitiva, particularmente, no que se refere ao Infinito, que não se deixa abarcar ou se fazer conteúdo, na medida em que representa uma ideia que transborda o próprio pensar.

O filósofo franco-lituano nega com veemência a possibilidade de caracterizações discursivas de Deus com a pretensão de dizer a Sua essência, uma vez que Deus relaciona-se ao sentido, e não ao ser (Sebbah, 2010, p. 57). Tal fato não implica a exclusão de Deus do horizonte da inteligibilidade, significando que, na perspectiva levinasiana, a ética corresponde à ótica capaz de disponibilizar o vislumbre do Deus invisível inacessível às sínteses do intelecto humano e ao discurso racional.

No âmbito da linguagem, Levinas propõe a diferenciação de duas estruturas: o Dizer e o Dito. O Dizer tem a natureza pré-categorial e é relativo ao âmbito ético, anterior aos sistemas linguísticos, oriundo de uma “[...] ordem mais grave que o ser e anterior ao ser” (Levinas, 1978, p. 17, tradução nossa). O Dizer é um modo de significar e de testemunhar a responsabilidade pelo próximo, que precede o diálogo, as relações e toda experiência.

O Dizer, precisamente, não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cintilações semânticas – preâmbulo das línguas –, ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação (Levinas, 1978, p. 17, tradução nossa).

O Dizer jamais será totalmente expresso pelo Dito e este em tempo algum esgotará o Dizer pré-origenário, que ultrapassa o cálculo racional e a própria coerência sistêmica do discurso. Contudo, o Dizer, ao transformar-se em linguagem, correlaciona-se ao Dito, no qual a ontologia tem o seu lugar de nascimento (Levinas, 1978). A subordinação do Dizer ao Dito é o oneroso resultado da sua manifestação. Na linguagem tudo se traduz através do Dito, ainda que sob a forma de uma traição.

No entanto, “[...] o Dizer não se esgota na apofântica” (Levinas, 1978, p. 18, tradução nossa). O Dito – ou mesmo o não Dito – não absorve toda a significância do Dizer, em razão de seu caráter essencialmente provisório. Portanto, em razão de não se constituir uma representação absoluta e definitiva

do Dizer, o Dito deve prosseguir de desdito em desdito, em uma constante progressão autocorretiva, para que não se estabeleça uma insuficiência ou uma violência conceitual.

Não se trata de uma perspectiva relativista, mas da busca de uma significação para além da abordagem calculista da *ratio*, em um âmbito primordial de responsabilidade por Outrem:

Se então Levinas condena a redução de todo sentido ao Dito, isso não é certamente para fazer valer um além da linguagem, é ao contrário para reconhecer a dimensão profunda da linguagem no Dizer enquanto questão onde se manifesta somente uma responsabilidade ética! (Feron, 1992, p. 323, tradução nossa).

O Dizer imemorial, relativo à intriga ética configurada pela aproximação do rosto do outro homem – longe da sincronia do Dito, que cristaliza o instante da representação – correlaciona-se ao Infinito, que não é passível de representação ou desvelamento:

O Dizer carrega o traço do Infinito na medida onde ele é primeiramente inspirado pelo Infinito ou enquanto nele Deus vem à ideia. Mas este testemunho atesta o Infinito sem tematizá-lo: o Infinito “se passa” ou “passa” incógnito no Dizer em lugar de se solidificar no Dito ou de se prender no presente de uma representação (Feron, 1992, p. 230, tradução nossa).

Portanto, o Dito que se refere ao nome extraordinário de Deus não deve se estagnar na pronúncia definitiva, cabendo-lhe caminhar, em contínua e evolutiva autorreflexão, para que não se estabeleça a violência conceitual ou a idolatria. O Dito religioso não deve se afastar da fonte que o legitima, o Dizer pré-original, anárquico, da responsabilidade pelo próximo, que tem como lugar privilegiado o rosto de Outrem, no qual Deus passa como palavra ética, como mandamento de responsabilidade.

## Considerações Finais

O cenário contemporâneo, dito pós-moderno, caracteriza-se por profundas transformações em variados aspectos da atividade e do saber humano, sendo marcado por uma polarização de ideias e uma acentuada intolerância às diferenças, que afeta vários segmentos, incluindo a religião. Em alguns setores religiosos, podemos observar o recrudescimento do dogmatismo e do fundamentalismo, que negam o espaço à alteridade e excluem o diálogo. Ressaltamos, também, que as intensas transformações da sociedade tornam impreterível a luta pela garantia dos direitos humanos e pela efetivação do princípio da dignidade humana como valor normativo, aspiração que repercute no campo religioso, através da conjugação da percepção religiosa com a necessidade de ética e de justiça.

Julgamos que a abordagem levinasiana sobre a religião e os novos horizontes de sentido conferidos à palavra Deus, ambos atrelados à ética e à justiça, constituem relevantes contributos ao debate religioso contemporâneo. O pensamento de Levinas é particularmente antidogmático, sem sínteses definitivas e longe da ambição de estabelecimento de uma fundamentação última, no que concerne aos seus objetos de reflexão. O filósofo considerou a ética e a justiça como pressupostos de uma realidade verdadeiramente humana. No seu pensamento, religião, ética e justiça encontram-se indissociáveis e têm sua gênese no rosto do próximo.

De acordo com o pensamento de Levinas, a espiritualidade encontra a sua concretude diante da fome do Outro. Deus desce no rosto de Outrem, deixando-se desvelar, através de seu vestígio, sob a forma de mandamento de responsabilidade pelo outro homem. A intriga ética é a via que permite o acesso a Deus, contudo, um Deus, não tematizável. A manifestação do rosto é o fator instaurador da ordem da justiça e do Bem, entrelaçando Deus, ética e religião em uma intriga, na qual tais vocábulos podem ser proferidos com sentido pleno.

## Referências

- Campos, F. V. O. *O ser e o outro do ser: a questão de Deus em Emmanuel Levinas*. 2016. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- Castro, M. Glossário de termos judaicos. In: Levinas, E. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 99-110.
- Chalier, C. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Traducción de María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- Chalier, C. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- Dierickx, F. *Le problème du mal chez Emmanuel Levinas*. Lile: ANRT, 1998.
- Fernández Hart, R. Revelación y Religión en Levinas. *Estudios de Filosofía*, v. 57, p. 119-137, 2018.
- Feron, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le Livre de Poche).
- Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2. ed. Paris: Vrin, 2004a.
- Levinas, E. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982a. (Le Livre de Poche).
- Levinas, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 2004b.
- Levinas, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993. (Le Livre de Poche).
- Levinas, E. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a. (Le Livre de Poche).
- Levinas, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010b.
- Levinas, E. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.
- Levinas, E. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982b. (Le Livre de Poche).
- Levinas, E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.
- Levinas, E. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2009.
- Levinas, E. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- Levinas, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Payot & Rivages, 1997.
- Levinas, E. *Sur Maurice Blanchot*. Paris: Fata Morgana, 1975.
- Levinas, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 8. ed. Paris: Vrin, 2001.
- Levinas, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2014. (Le Livre de Poche).
- Levinas, E. Transcendance et hauteur. In: Chalier, C.; Abensour, M. (dir.). *Levinas*. Paris: L'herne, 2006.
- Levinas, E. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1996.
- Malka, S. *Emmanuel Levinas: la vie et la trace*. Paris: Albin Michel, 2005.
- Plüss, D. Emmanuel Levinas: pensador do messiânico. *Teocomunicação*, v. 36, n. 153 p. 565-582, 2006.
- Poirié, F. Entretiens Emmanuel Levinas / François Poirié. In: Poirié, F. (ed.). *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*. Paris: Actes Sud, 1996. p. 59-169.
- Sebbah, F.-D. *Levinas*. Paris: Perrin, 2010.
- Souza, R. T. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Como citar este artigo/How to cite this article

Dias, L. F. P. Religião e ética no pensamento de Emmanuel Levinas. *Reflexão*, v. 47, e226060, 2022. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v47e2022a6060>