

CAMINHOS RELACIONAIS: POSSÍVEIS DIÁLOGOS ENTRE LÉVINAS E RICOEUR ACERCA DA ALTERIDADE

René Armand Dentz Júnior

RESUMO: Lévinas vê relação ética na relação com o Infinito, “na dupla estrutura do infinito presente no finito, mas presente fora do finito”. Enquanto Husserl vê no cogito uma subjetividade sem nenhum apoio fora dela, e apresenta a própria ideia do infinito como objeto, Lévinas vê no cogito uma porta aberta – a não constituição do infinito em Descartes. Para nosso filósofo francês contemporâneo, a ideia do infinito não é objeto, mas através dela se revela o caráter transcendente da metafísica que precede a ontologia. A filosofia de Ricoeur se mostra como uma passagem de uma fenomenologia transcendental a uma fenomenologia propriamente ontológica. Sua atenção volta-se para mostrar os recursos de uma fenomenologia da vontade, na direção de uma passagem para a ontologia. A fenomenologia revela um *non ser* específico da vontade, algo como uma deficiência ontológica própria da vontade. A interpretação minuciosa dessa negação pode ser entendida como uma fenomenologia das paixões (ambição, avareza, ódio, etc.), uma reflexão filosófica sobre a culpabilidade.

Palavras-Chave: Ontologia; Infinito; Fenomenologia; Ser.

RÉSUMÉ: Levinas voit relation éthique dans la relation avec l'Infini, "la double structure de ce infini dans le fini, mais ce sur le fini." Alors que Husserl voit dans le cogito une subjectivité sans soutien extérieur, et propose l'idée même de l'infini que l'objet, Lévinas voit dans le cogito une porte ouverte - pas la constitution de l'infini chez Descartes. Pour notre philosophe français contemporain, l'idée de l'infini est sans objet, mais à travers elle révèle le caractère transcendant de la métaphysique qui précède l'ontologie. La philosophie de Ricoeur montre comment un passage d'une phénoménologie transcendante dans une phénoménologie proprement ontologique. Son attention se tourne pour montrer les caractéristiques d'une phénoménologie de la volonté, vers un billet à l'ontologie. Phénoménologie révèle non-être spécifique de la volonté, quelque chose comme une carence ontologique de volonté. L'interprétation détaillée de ce refus peut être comprise comme une phénoménologie des passions (cupidité, l'avidité, la haine, etc.), une réflexion philosophique sur la culpabilité.

Mots-clés: Ontologie; Infini; Phénoménologie; Être.

Introdução

Segundo Lévinas, o Outro é o primeiro momento de inteligibilidade. No entanto, o mesmo não pode cair em uma estratégia de representação. Se assim o fosse, teríamos apenas uma forma de aprisionamento do ser, objetivando-o. Assim, a consciência moral passa a ser vista como uma relação, não apenas como subjetividade e o agir. A liberdade seria possível a partir do espaço entre os seres, não como instância do ser, do agir. Nesse sentido, Lévinas ressalta a exterioridade e não a liberdade como interioridade, o que o faz se distanciar radicalmente da tradição filosófica de interioridade. “Ética”, a partir de Lévinas, passa a ser concebida como liberdade “entre” o ser. Nesse aspecto, a proposta de Lévinas suscita uma espécie de “mal-estar” na cultura ocidental. Ao contrário de Descartes, o infinito é inserido na reflexão não como forma de mencionar a Deus, mas sim a própria dimensão Ética.

A Religião em Lévinas se coloca como uma diferente forma de pensar Deus. A questão Ética é da ordem da experiência, no sentido de um encontro, de uma aproximação. Não se trata a ética como uma forma de agir, mas da ordem do encontro com o Outrem. Dessa forma, não seria possível pensar a Ética como algo fora do existente. Há uma independência da Ética em relação à História. A Ética passa pelo crivo da religião, pois se trata de um lugar de “incompreensão” essencial do Infinito.

Traçando um caminho diferente, Ricoeur toma como ponto de partida a “possibilidade de ser” em sua condição escatológica. A ontologia, para o filósofo cristão, é dinâmica. Essas afirmações implicam na vivência da esperança e da escatologia no âmbito da possibilidade de ser. No caso da ontologia do nome divino, para Ricoeur engloba-se tanto o ser de Aristóteles com o ser do Êxodo 3, 14. É neste alargamento que Kearney (2006) sugere haver uma passagem do homem capaz para o Deus capaz. A escatologia torna-se, portanto, o “segredo” intelectual e espiritual. A passagem do ser ao além do ser acontece discretamente em um espaço onde surge um horizonte escatológico no qual Ricoeur pode, a partir dele, articular teologia e filosofia.

Desse modo, é de fundamental importância notar que a escatologia em Ricoeur é, segundo Kearney (2006), a escatologia do Deus capaz que vai ao encontro litúrgico do homem capaz. Este encontro dá-se desde um entrelaçamento confessional, como nas narrativas ritualísticas, até o quiasma erótico no livro bíblico Cântico dos Cânticos. Portanto, o centro da escatologia ricoeuriana está no selamento da aliança no ser humano tanto como sabedoria e desejo. É no vai-e-vem nupcial que o Eu posso do homem capaz encontra seu eco no Tu podes do Deus capaz – capaz de ser nomeado – e, vice-versa, diante de uma alteridade do Eu-Tu. É, dessa forma, um movimento duplo de sensibilidade e espiritualidade, de imanência e transcendência, de finitude e infinitude, que comporta a função metafórica do nome divino.

1 Lévinas e a saída do ontologia

A Epifania do Rosto se manifesta em um momento contrário à manifestação cultural. Epifania e Infinito são, a princípio, da ordem da religião. Lévinas busca ressignificar esses conceitos a partir do campo da Ética. O rosto aparece e desaparece. Ele é da ordem da visão e da palavra. A Linguagem se porta como um modo de saudação, como um “rosto”. A Epifania não pode ser “costurada” pelo meu saber, pois quem fala do outro é o próprio outro. A Ética é o lugar do encontro com o rosto, que é face-a-face, linguagem e epifania. Trata-se de uma ordem do porvir, da promessa. Segundo LÉVINAS (1997, p. 29):

A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado. (...) Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por detrás da análise que acabo de fazer de encontro com outrem e do qual me interessa sublinhar a estrutura formal: o objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e em sociedade conosco, sem que este acontecimento de socialidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento possa preceder a socialidade. Se o termo religião deve contudo anunciar que a relação com homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito – aceitarei esta ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos.

Heidegger havia já feito um trabalho importante contra a ética a partir da representação. Assim, procura demonstrar uma ética ontológica que foge à representação. O ser seria transitivo, “verbalidade”, nada além do evento.

Nessa forma de pensar, afirma Lévinas, o outro desaparece, bem como o sujeito. Trata-se não de uma transcendência, mas uma existência ou, nas palavras do nosso autor francês, uma “ex-cendência”. O ser em Heidegger não é da ordem da generosidade, não é um dom. Lévinas, por outro lado, não substitui o ser pelo outro, mas enfatiza a relação, os dois pólos. Nesse sentido, trata-se de um caminho muito próximo a **Ricoeur**.

Se há relações se inaugura o rompimento da totalidade da guerra, significa interromper a guerra e inaugura-se o novo, o escatológico. Assim, surge uma relação originária com o ser, no interior da experiência. Escapa-se, assim, do ser impessoal que propôs Heidegger. Lévinas propõe aqui a Escatologia da Paz Messiânica, na ordem da experiência, da linguagem, da política e totalitarismos. Dentro da ontologia é possível verificar uma relação entre os sujeitos que, ao falarem, aniquilam as diferenças. Assim, nosso pensador está em um caminho oposto a Hegel, que supõem um caminho do conceito e da consciência rumo a uma totalidade e a um fim. No Estado os sujeitos são “impessoalizados”. Assim, é preciso se voltar para o encontro com o outro, acontecendo uma acolhida. O Eschaton vem justamente do encontro com o outro.

Assim, chegamos à afirmação da Revelação em Lévinas. Segundo MIES (2012, p. 118):

Para Lévinas, o Infinito ou Deus não se comunica de maneira imediata, mas sim mediata, no face a face com o outro. Não foi a expressão “face a face” herdada da linguagem bíblica? Mas na Bíblia trata-se do face a face com Deus. Face a face vivido por Moisés (Ex 33, 11: “O Senhor falava com Moisés, face a face, como se fala a uma pessoa”), desejado pelo salmista (Sl 13, 2; 17; 15), mas na maior parte das vezes recusado: “não podes ver minha face pois o humano não pode me ver e continuar em vida” (Ex 33,20; 33,23). Esse face a face com Deus é transposto por Lévinas como face a face com o outro.

O rosto do outro não é da ordem do visível, nem mesmo do ver. Ele não é a figura cujos traços da boca ou dos olhos eu possa detalhar. Ter acesso ao rosto não é observá-lo, contemplá-lo, subtrair-lhe o rosto. O rosto é da ordem da palavra. Ele significa não como uma figura sobre um fundo, mas sem contexto, independentemente de seus contextos social, racial, cultural ou religioso, independentemente de sua carteira de identidade ou de seu passaporte. Ele enuncia um mandamento: “não matarás” ou “não cometerás assassinato”.

Esse movimento do primado do Mesmo, que assegura a inteligência do ser, segundo Lévinas, vem desde Sócrates e perpassa toda a história da filosofia ocidental. “O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já existe em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre” . Na modernidade, com a evidência do cogito cartesiano, conhecimento e conhecido coincidem, como pura experiência do presente sem condição nem passado. Com Husserl, na sua redução eidética, a consciência passa a ser consciência de, a tal ponto do outro ser reduzido a um alter ego. A crítica se destaca na ontologia contemporânea, sobretudo, com Heidegger¹.

Em Lévinas, a idéia de Infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro. No entanto, tal separação, não pode assentar-se numa oposição ao Outro, que seria puramente anti-tética. Nessa relação sem relação, relação assimétrica, cujos termos não desembocam numa totalização, a liberdade é acolhimento do Outro que vem a mim².

¹ (...) O pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade exterior à minha. Pensar uma liberdade exterior à minha é o primeiro pensamento. Ele marca a minha própria presença no mundo. O mundo da percepção manifesta um rosto: as coisas nos afetam como possuídas por outrem. A natureza pura, quando não atesta a glória de Deus, quando não é de ninguém, natureza indiferente, inumana, situa-se à margem deste mundo humano. (LÉVINAS, 1997, p. 39)

² A possibilidade de um pensamento é a consciência do milagre ou a admiração. O milagre rompe a consciência biológica, ele possui um estatuto ontológico intermediário entre o vivido e o pensamento. Ele é *começo* do pensamento ou *experiência*. O pensamento que se inicia se encontra diante do milagre do fato. A estrutura do fato, distinta da ideia, reside no milagre. Por aí, o pensamento não é simplesmente reminiscência, mas sempre conhecimento do novo. Mas o milagre não explica o começo do pensamento, ele o supõe de antemão. Não se pode deduzir o pensamento da consciência biológica. Para que o milagre retenha a atenção da consciência viva, só para que um acontecimento, tal como a atenção, possa aparecer nesta consciência, é preciso que a consciência já tenha estado em relação com o todo, sem que esta relação se reduza à absorção pelo todo ou pela morte. O a posteriori do fato remete ao a priori de um pensamento. Ele não pode ser presciência do próprio fato. Deve consistir, para o indivíduo pensante, em colocar-se, por um lado, em uma totalidade de maneira a fazer parte dela

Em se tratando da experiência do sentido, não se pode esquecer que o Ocidente grego tem como referência a experiência do Logos, entendida enquanto discurso lógico e coerente da verdade. Lévinas busca inspiração em outra fonte: “refere-se à experiência moral mosaico-profética, que ele confronta com a grega. Concebe que o logos é grego, mas afirma peremptoriamente que o sentido é semita”. No ocidente predominou a “autonomia”, da ordem da mesmidade. Enquanto o Ocidente é discursivo, o oriente é mais auditivo. Daí, entender a filosofia de Lévinas como uma filosofia da escuta, uma filosofia que parte da “escuta de uma antiga e perene sabedoria” que é o amor de Jerusalém.

Em outras palavras, a palavra “Deus” adquire significado somente quando o homem – no espaço e tempo fora do Ser na intriga ética – percebe-se *per-seguido*, expulso de si, ou despido de sua auto-afecção; é *as*-signado pelo rosto do outro. Nessa *in-condição*, o eu é constituído como única palavra que testemunha a palavra “Deus” porque, na situação ética, Deus me vem à idéia como sentido sem sentido. Ele é sem sentido porque, ao *as*-signar o eu na situação ética, ele o convoca a se tornar sinal para o outro homem. O sentido não é senão traço de Deus, de um Deus que, como passado imemorial, é palavra/ordem no rosto do outro. Graças ao traço, Deus não pode ser pensado como sentido ou fundamento da relação ética com o outro (RIBEIRO, 2008, p. 452).

Lévinas entende a filosofia como “Sabedoria do amor”. No prefácio à edição alemã de Totalidade e Infinito, assim descreve a filosofia: “amor do amor. Sabedoria que o rosto do outro homem ensina”. O rastro do infinito: a “eleidade”.

O aumento da afinidade pela alteridade do outro e da alteridade do outro por aquela do Infinito ou Deus não equivale a uma prova da existência de Deus. A afinidade pelo outro no mandamento fornece prova de sua alteridade e do Infinito do Deus. Segundo MIES (2012, p. 133):

Ao insistir na eleidade de Deus, Lévinas, embora mergulhado em uma tradição judaica, distingue-se de outras correntes do judaísmo filosófico, por exemplo a de Buber, que vê em Deus o “Tu eterno”, ou mesmo a de Franz Rosenzweig, que escreve: “O que é a Redenção senão aprender a dizer Tu ao Ele?”. Lévinas, que o descobre em 1935, cita essa frase trinta anos mais tarde. O desaparecimento do “tu” divino relativiza ainda toda uma longa tradição bíblica, a do Ad Deum, presente em

– em definir-se, ou seja, em situar-se em relação às outras partes – em derivar sua identidade do que o distingue das outras partes com as quais se compromete; mas, ao mesmo tempo, consiste em permanecer fora – em não coincidir com seu conceito; em derivar sua identidade não de seu lugar no todo (de seu caráter, de sua obra, de sua herança), mas de *si* – em ser *eu*. (LÉVINAS, 1997, p. 38)

particular nos Salmos, onde o salmista é primeiramente o que diz “tu” a Deus. A passagem do “Ele” ao “tu”, do De Deo ao Ad Deum, não é também a que sustenta todo o drama de Jó? O “age de modo que eu possa te falar” dirige-se também a Deus. Lévinas se distingue assim de Ricoeur, que escreve: “A palavra ‘Deus’, segundo me parece, pertence primeiramente às expressões pré-teológicas da fé. Deus é Aquele que é enunciado, invocado, interrogado, suplicado, louvado. Deus a quem se diz “tu”.

2 Ricoeur e a Fenomenologia da Vontade

Em se tratando do tema “Liberdade”, uma grande influência de Ricoeur nos seus primeiros escritos foi a do filósofo alemão Karl Jaspers. A filosofia de Jaspers é a filosofia do salto, de um aprofundamento da interioridade, agora reveladora da liberdade. A pretensão jasperiana é moldada com o método de aclaramento da existência que, de uma parte, procura determinar a posição humana de uma filosofia que culmine numa metafísica e, de outra parte, realiza essa filosofia incorrendo sobre um caráter do ser que é inacessível à ciência. O legado de Jaspers nos mostra que “a íntima reunião da exigência espiritual e da humildade que reenvia a um ser dilacerado (cindido), a uma lógica humilhada, é uma atitude que Ricoeur se apropriou de transformá-la em sua singularidade” (DOSSE, 1997, p. 121).

A fenomenologia, por sua vez, resgata o movimento unitário do voluntário e do involuntário, havendo uma superação do estágio puramente analítico da fenomenologia para, como que, estabelecer um movimento de conjunto da vida e vontade. Ricoeur postula que a reflexão faz a vontade chegar ao seu máximo nas determinações de si por si, isto é: eu ME decido, eu ME determino e determino; o que corresponde a uma relação ativa e passiva do sujeito para si mesmo. Ao atribuir a mim mesmo a responsabilidade pelos meus atos, esta já se mostra presente em minha consciência. Assim, “o primeiro possível inaugurado pelo querer não é o meu próprio poder-ser, mas a possibilidade do acontecimento da obra no mundo projetando agir. É o poder-ser feito” (RICOEUR, 2004, p. 75-76), que significa a

possibilidade de ação da minha liberdade.

Trata-se de uma abordagem diferente, o ligar as paixões a um princípio discutível como o da culpabilidade, interpretada também como um *não ser*. Ricoeur considera o tratamento dado pela psicologia às paixões como deficiente. A paixão não é um grau da emoção nem do involuntário. O fenômeno da paixão vai além da psicologia ordinária caracterizando uma maneira de ser total do voluntário e do involuntário. Ela “não é uma função, uma estrutura parcial, mas um estilo de conjunto, uma modalidade de escravidão que tem sem dúvida a sua intencionalidade própria (a do ciúme, da ambição, etc.)” (RICOEUR, 2004, p. 81). O autor afirma que é possível encontrar nas funções do involuntário (desejo, hábito, emoção), o caminho de infiltração e proliferação das paixões; entretanto, coloca também que as paixões são a própria vontade em um modo alienado. Daí se explica que

O fenômeno da paixão diz respeito ao *ethos* humano em seu conjunto: sob o regime das paixões, os valores que poderiam ser inerentes ao querer como seus impulsos primitivos e aos quais o querer se acha aberto pela motivação, se opõem a ele na transcendência hostil do dever; trata-se da moral, da *dura lex* que condena sem ajudar e “atiça a concupiscência” (RICOEUR, 2004, p. 82).

Encontramos em “O Voluntário e o Involuntário” as estruturas pré-éticas do homem livre, da vontade finita. No entanto, a produção de uma inteligibilidade do sentido voluntário-involuntário foi feita sob a abstração da falta e da transcendência. Trata-se de uma abstração relativa à espontaneidade do corpo próprio e relativa à paixão – enquanto vertigem que tem sua fonte na alma mesma – de ser o que se é: na falta e na culpa.³

No que se refere ao problema da culpabilidade, o autor não o vê como claramente definido, ao contrário, como composto por um emaranhado de aporias. Os sinais de cada paixão devem ser decifrados por meio de seu uso da vida e da cultura. É necessário decifrar os sinais de cada paixão pela vivência e pela cultura, tornando difícil uma fenomenologia das

³ Le témoignage historique a la même structure et la même fonction. I est, lui aussi, une “presentation”, une “exhibition” de ce qui pour la réflexion reste une Idée, à savoir l’idée d’un dépouillement tel que nous y affirmons un ordre exempt des servitudes dont l’existence finie ne peut se délivrer. Le rapport kantien entre l’Idée et sa “presentation” esthétique exprime bien la sorte de rapport que nous cherchons à formuler entre l’affirmation originare – qui exigerait une impossible médiation totale entre la conscience de soi et son expérience symbolique – et sa presentation historique dans des témoignages dont nous n’avons jamais fini d’épuiser le sens. (RICOEUR, La Révélation, p. 53)

paixões, limitada pelo caráter mítico da noção de culpabilidade. O mito mostra-se irreduzível a uma compreensão filosófica puramente racional, o que colocaria a falta ou a culpa alinhadas ao sofrimento e à morte. Adicione-se a essa abordagem uma aporia relativa ao não ser, que se constitui em *vaidade e poder*:

Por um lado, toda paixão se organiza em torno de um “nada” intencional, que o mito representa com imagens de trevas, de abismo inferior, de corrupção, de servidão. Este nada específico, este “vão” é que habita a suspeita, repreensão, injúria, censura, e faz de toda paixão uma corrida atrás do vento. No entanto, do outro lado, a paixão une indissolavelmente grandeza e culpabilidade [...] A paixão é poderosa e faz o homem poderoso. A mentira da paixão reside precisamente no investimento da responsabilidade em uma fatalidade estranha que possuiria e arrastaria consigo o querer. Por isso, o mito lhe dá o nome de demônio e ao mesmo tempo de nada e trevas (RICOEUR, 2004, p. 83).

3 Ricoeur e Lévinas: hermenêutica e pós-hermenêutica da ideia de revelação

A exegese revelou diversos gêneros literários da Bíblia no próprio interior das grandes categorias: discurso profético, narrativo, prescritivo, sapiencial, hínico, etc. Em uma palestra sobre “A hermenêutica da ideia de Revelação”, na Bélgica, em 1976, Ricoeur demonstra como essa pluralidade de formas literárias permite deixar de lado o conceito unívoco de Revelação para se alinhar a um conceito substancialmente polissêmico do ato de revelar:

Seria um erro tomar essas formas de discurso por simples gêneros literários que se deveria neutralizar para extrair-lhes o conteúdo teológico (...). Os gêneros literários não constituem uma fachada retórica que seria possível demolir para descobrir um conteúdo de pensamento indiferente ao veículo literário. (RICOEUR, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, p. 30-31).

A reação de Lévinas, no mesmo ambiente universitário, foi no sentido de demonstrar a prevalência do prescritivo na leitura judaica da Bíblia, especialmente na centralidade do mandamento “não matarás”. Aqui se encontra uma fundamental aliança com uma filosofia ética, com a primazia de uma perspectiva deontológica sobre uma perspectiva teleológica. A

ética afirmada por Lévinas está centrada na norma, em torno da pergunta: “O que devo fazer?”.⁴

O senhor Ricoeur expôs magistralmente a organização do Antigo Testamento, comum ao judaísmo e ao cristianismo. É claro que isso me desobriga de voltar aos diversos gêneros literários da Bíblia: textos proféticos, narrações de eventos históricos fundadores, textos prescritivos, sapienciais e hinos, e ação de graças. Cada gênero teria uma função e um poder revelador. Mas, talvez, para a leitura judaica da Bíblia essas distinções não se fazem com a mesma nitidez da luminosa classificação que nos foi proposta. Lições prescritivas – presentes sobretudo no Pentateuco, na Torá, chamada de Torá de Moisés – têm para a relação com Deus um privilégio na consciência judaica. Elas são exigidas em todos os textos. (LÉVINAS, *La Révélations dans la tradition juive*, p. 77).

Segundo Lévinas, a criação é um dom do ser. O que a narração apresenta em uma ordem cronológica, inicialmente o dom da criação, em seguida o dom da Lei, primeiro o dom, em seguida o mandamento, é a maneira de uma narração de indicar uma ordem no princípio. O dom vem primeiro.

Assim também, no face a face, talvez eu não possa exigir que o outro se exponha para mim, se dê, me carregue na existência até sofrer com isso, mas posso reconhecer que alguém já o fez em relação a mim. A assimetria permanece, mas mudou de sentido. Ela não é mais apenas pelo outro, mas o reconhecimento infinito pelo dom recebido pelo outro. O Messias sou eu, pois não posso exigir de ninguém, exceto de mim mesmo, tal responsabilidade. Tu és o Messias, pois te arriscaste por mim, deste e te deste para me fazer existir. (...) A antecedência do outro permanece, assim como a assimetria da relação, mas essa assimetria não exclui a reciprocidade. Há sem dúvida uma troca, mas aquilo que dou não é necessariamente a mesma coisa que tu me dás. Eleição e aliança. (MIES, 2012, p. 142-43)

Para Lévinas, a filosofia é sem consolo porque ela também é sem promessa. O face a face, tal como ele mesmo o descreve, também não tem promessas. Agir (como Moisés), sem entrar na Terra Prometida, mas também agir sem ter sequer o horizonte da terra prometida; servir, sem esperança para si. Ser fiel ao próprio mandamento, sem promessa, sem que a promessa seja a razão da fidelidade, porque o outro é o outro, porque a Torá é a Torá. Desinteresse total. (MIES, 2012, p.143)

Deus é amor, em vez de **ser**, e revela a divindade como amor aos que amam. O amor funciona, segundo Marion, como princípio hermenêutico e permite que novos fenômenos

⁴ (...) L'être humain ne serait-il pas, plus qu'auditeur, aussi le "terrain" unique où l'extériorité arrive à se montrer? Le personnel – c'est-à-dire le "de soi" unique – n'est-il pas nécessaire à la pèree et à la manifestation s'opérant de l'extérieur? L'humain comme rupture de l'identité substantielle, n'est il pas, de soi, la possibilité pour un message venant du dehors de ne pas heurter une "libre raison", mais d'y prendre la figure unique qui ne se réduit pas à la contingence d'une "impression subjective"? La Révélation en tant qu'en appelant à l'unique en moi – voilà la signifiante propre du signifier de la Révélation. (LÉVINAS, *La Révélation*, p. 60)

possam ser vistos. Trata-se de conhecimento que se alcança por meio do encontro fundamentado no movimento da vontade. O conhecimento de Deus na forma de amor realiza-se quando Deus capacita o amante a amar. Ou seja, Deus não é mais conhecido como objeto, mas no crescente excesso de doação, como Dom. Este conhecimento é, portanto, dependente da preparação do amante para designar a “experiência” de excesso com o nome de “Deus”. O dom nos capacita a ir além do ser da metafísica: ele desafia até mesmo a diferença ontológica tornando-a inútil ou sem sentido. O nome de Deus, que é teológico por excelência é algo a ser apagado em nome da imensa transcendência de qualquer conceito a seu respeito. Buscar um pensamento incondicionado por algum sujeito e sem limites de horizonte é um sonho que se finaliza no momento em que surge a linguagem. O nome de Deus deveria ser um traço que se apaga por si mesmo. Assim, a teologia negativa percebe que o caminho para a divindade além de Deus, ao Deus além do traço, é o desvio do ato fático. Afinal, Deus só pode ser atestado como inconcebível⁵.

A linguagem dada a nós agita-se com diversos dons, e se inquieta com palavras de força donativa, como “dom”. A indeterminação é justamente o que permite a promessa, que, por sua vez, possibilita o perdão. A inquietação descreve os gemidos da história e da linguagem para produzir o evento da vinda do totalmente outro, do futuro imprevisível. A história e a linguagem movimentam-se no ambiente da **promessa**, do espaço aberto entre o passado e o futuro.

Aqui se coloca a questão da relação entre alteridade e temporalidade na esperança. Um dos possíveis fundamentos da esperança é a promessa, palavra dada pelo outro. Palavra dada que pede minha confiança. Palavra dada no passado, na qual me apoio no presente, aberta a um devir não necessariamente melhor, que conheço pouco, exceto pelo fato de ser feito da mesma fidelidade daquele que o prometeu. A memória da promessa nutre a esperança. O tempo torna-se um amigo, pois é tecido pela promessa mantida do outro. Esse tempo amigo chama-se “história sagrada”. (MIES, 2012, p. 144).

⁵ Somente o ser infinito pode reduzir a diferença na presença. Nesse sentido, o nome de Deus, pelo menos como é pronunciado no racionalismo clássico, é o nome da indiferença. Não devemos, portanto, falar de “preconceito teológico”, funcionando esporadicamente quando se trata da plenitude do logos; o logos como sublimação do traço é teológico (DERRIDA, 1967).

Não é de outra forma que saindo do face a face, através da memória, que posso me apoiar na promessa: ou seja, o face a face abriga um terceiro. Somente ele limita minha responsabilidade para com o outro, pois também sou responsável por ele. No entanto, ele não compôs esse espaço do terceiro, que esteve talvez certa vez diante de mim e que, por meio do dom e da promessa, fornece possibilidade de doar a minha vida pelo outro, como esperança.

O que falta à responsabilidade como princípio de individuação humana é, talvez, que Deus ajuda a ser responsável: essa é a sua ternura. O que se passou em Auschwitz parece-me, às vezes, significar que o bom Deus exige um amor que não comporta nenhuma promessa. O pensamento vai até lá. O sentido de Auschwitz seria um sofrimento sem nenhuma promessa, absolutamente gratuito. Mas mesmo então eu me revolto, pensando que isso é demasiado caro, não somente para o bom Deus, mas para a humanidade (LÉVINAS, *Judaïsme et christianisme*, p. 194)

Na perspectiva levinasiana, o despertar de uma experiência não pode vir do próprio cogito, porque a idéia de Infinito presente no mesmo, não é nem a imanência do eu penso, nem a transcendência do objeto. A experiência também não pode ser reduzido ao mero ser, ao neutro.

Portanto, sob o viés da ética e do infinito, Lévinas entende que a relação com o outro é uma relação primordial do homem, anterior à relação ontológica. Deste modo, Lévinas se põe em diálogo com a tradição filosófica bíblica e grega, mas ao mesmo tempo, rompe com toda a tradição filosófica ocidental, chamada por ele de filosofia da totalidade que culmina em guerras e violência.

(...) culpabilidade e inocência supõem que o ser livre pode lesar um ser livre e sofrer as repercussões do mal que terá causado e, conseqüentemente, que a separação entre livres no seio da totalidade permanece incompleta. O esquema ontológico oferecido pelas religiões reveladas – um eu em relação com um Deus transcendente – concilia estas contradições. Ele mantém a insuficiência do ser humano, ao mesmo tempo que seu caráter de totalidade ou de liberdade. Culpabilidade ou inocência não se concebem senão em relação a Deus, exterior a este mundo onde o homem é tudo. A transcendência de um Deus condescendente assegura ao mesmo tempo separação e relação. Além do mais, o perdão divino restitui a integridade inicial ao eu faltoso e garante sua soberania, assim inalterável (LÉVINAS, 1997, p. 40)

A crítica levinasiana opõe-se, deste modo, a todos os modelos ontológicos, incluindo o de Heidegger. O próprio Dasein (“ser aí / estar aí”), que pergunta é também quem responde a

mesma. Temos, portanto, um Dasein meio ensimesmado, que parece voltar à postura socrática, numa filosofia como egologia. Segundo Lévinas, todos os modelos ontológicos subordinam sempre a relação com o ente à relação com o ser, neutralizando o ente que é então captado como “o mesmo” e não como “outro”, dando supremacia ao conhecimento e ao poder, à liberdade como autarquia e ao saber como poder. A consciência moral surge com a descoberta da ilegitimidade dos poderes. Estamos aqui na relação com o rosto e, assim, há uma destituição da liberdade.

A metafísica com a qual Lévinas pretende caracterizar sua filosofia consiste numa investigação acerca da subjetividade humana que indica o “mais além do ser”, a transcendência metafísica que a própria ontologia pressupõe. Esta busca só poderá ser expressa na relação ética, linguagem que permite pensar o sentido do humano.

Ao afirmar o primado da ontologia, Heidegger também afirma o primado da liberdade em relação à ética e entende a liberdade como horizonte da verdade. Segundo Lévinas, a conciliação entre liberdade e ser, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo.

A falta perdoável, separada de sua significação mágica, ou é intencional ou se revela à análise como tal. Daí o valor primordial do exame de consciência. Mas o perdão supõe sobretudo que o lesado recolha todo o malefício do dano e, conseqüentemente, disponha inteiramente do direito de graça. Comparada à falta mística, cometida por violação involuntária de um tabu, a ideia de uma falta intencional, aberta ao perdão, realiza um progresso espiritual evidente. Mas as condições de um perdão legítimo não se realizam senão em uma sociedade de seres totalmente presentes uns aos outros, em uma *sociedade íntima*. Sociedade de seres que se elegeram, mas de modo a preservarem inteiramente a sociedade. Sociedade íntima na verdade, absolutamente semelhante por sua autarquia à falsa totalidade do eu. De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui os terceiros. Por essência, o terceiro homem perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com *ele*, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro (LÉVINAS, 1997, p. 41)

Ao contrário de uma filosofia em direção ao Mesmo, em que a liberdade é entendida como “determinação do Outro pelo Mesmo”, próprio do pensamento objetivo, Lévinas inverte os termos, “conduz para Outrem”. Aqui está a novidade levinasiana, uma busca de relação originária e original com o ser. Através da ideia cartesiana de infinito, Lévinas consegue

expressar conceitos hebraicos em língua grega, e consegue romper com a subjetividade fechada do cogito e apontar para a ética como filosofia primeira, a partir da alteridade que brota do rosto do outro como linguagem do acolhimento, da bondade⁶.

Raciocina-se em nome da liberdade do eu, como se eu tivesse assistido à criação do mundo, e como se eu não pudesse ser encarregado senão de um mundo saído de meu livre-arbítrio. Presunção de filósofos, presunção de idealistas. Ou fuga de irresponsáveis. É isto que as Escrituras censuram a Jó.

A famosa liberdade dos filósofos é a responsabilidade por aquilo que eu não cometi. Condição da criatura. Responsabilidade que Jó, examinando seu próprio passado, irrepreensível, não soube descobrir. “Onde estavas quando eu criei o Mundo?” pergunta-lhe o Eterno. És um eu. Sem dúvida. Começo, liberdade, sem dúvida. Vens depois de muitas coisas e muitas pessoas. Não és somente livre, és solidário, para além de tua liberdade. És responsável por todos (LÉVINAS, *La tentation de la tentation*, p. 164)

Portanto, diante da dinâmica do nome divino e da própria vivência, em seu primeiro livro póstumo, Ricoeur concluiu que a mediação de sua religiosidade pelo nome divino é um acaso transformado em destino por uma escolha contínua. Este acaso o fez cristão. Para o filósofo francês, cristão seria aquele que professa a adesão primordial à vida, palavras e morte de Jesus. Adesão entendida como a palavra grega Pistis. Ele adere à profundidade e ao mistério de Javé, nome que determina uma tradição e interpelação na vida, fazendo-o elaborar uma filosofia que vai da atestação à possibilidade, de modo que o acaso não é mero acaso, pois é assumido como escolha e transformado em continuidade pela esperança. É neste

⁶ (...) O sujeito da falta espera de fora o sentido de seu ser; não é mais o homem confessando seus pecados, mas aquiescendo às acusações. A desconfiança em relação à introspecção, à análise de si, em nossa psicologia, não é talvez senão a consequência da crise do amor e da religião; ela provém da descoberta do verdadeiro social. A consciência de si confere uma função primordial à linguagem. Não se pode mais falar. Não porque ignoramos o interlocutor, mas porque não podemos mais levar a sério suas palavras, porque sua interioridade é puramente epifenomenal. Não nos contentamos com suas revelações, as quais tomamos por dado superficial, por uma mentirosa aparência, ignorando sua mentira. Ninguém é idêntico a si. Os seres não têm identidade. Os rostos são máscaras. Buscamos, por trás dos rostos que nos falam e aos quais nós falamos, a relojoaria das almas e suas molas microscópicas. Sociólogos, pesquisamos as leis sociais como influências intersiderais a que obedecem as piscadas do olho e os sorrisos de outrem; filólogos e historiadores, contestaremos a cada um até o próprio poder de ser autor de seu discurso. Não é somente a palavra que a psicanálise e a história desmontam. Na realidade, elas chegam à destruição do eu, identificando-se a partir de dentro (LÉVINAS, 1997, p. 47).

âmbito que acontece uma teologia do nome divino, sobretudo narrativa, que transmite um modo de ser, uma coragem de ser⁷.

Dessa forma, ao teorizar sobre a teologia do nome divino, Ricoeur dá espaço à teologia narrativa ao invés de uma teologia dogmática ou ainda uma onto-teologia sobre Deus. O nome divino porta metáforas que configura tradições plurais. O auge desta interpretação está na poética que promove a compreensão do mundo diante do texto. A prática de vivência da fé do nome divino é transferida do texto para a vida. A essência poética possibilita refazer o mundo segundo a visada essencial da relação do sujeito com a narrativa bíblica. A palavra Deus torna-se uma expressão-limite que leva à experiência-limite, como, por exemplo, a superação da ética e do político para a mudança do mundo que é inaugurado pelo texto. O mundo que habitamos é refletido no mundo do texto, e o mundo do texto é a chave de acesso para o mundo habitado.

L'expression "combien plus..." est en effet le schème qui sert à Paul à préciser la forme et l'enjeu de cette dissymétrie. Si elle opère une mise en rapport du péché (d'Adam) et de la grâce (du Christ), elle met l'accent sur une différence radicale de mesure, sur la différence du pouvoir respectif de l'une et de l'autre de nous affecter. En prendre acte, au fil du récit, avant toute construction systématique, n'est-ce pas commencer à comprendre pourquoi la doctrine de l'expiation ne convient pas? Il faut oser, à l'encontre des lectures reçues, lui objecter qu'elle simplifie outrageusement les données littéraires sur lesquelles elle prétend s'appuyer. Son simplisme – sans oublier la cruauté de ses implications sacrificielles – procède de l'appauvrissement de sens qu'elle fait subir au récit évangélique. Bien qu'elle se prévale de sa force explicative, elle se heurte à cette objection dirimante: elle néglige tout ce qui, dans le récit évangélique, a trait à *l'amour christique*, qu'on ne saurait minimiser en en faisant la caractéristique du seul Jésus historique puisque, encore une fois, le récit nous invite à penser en direction d'une *logique de la surabondance*, de l'excès; car c'est cela qu'il faut oser imaginer et penser, si l'on veut rendre justice au sens qui nous est ainsi proposé, sous forme de récit, et lui offrir un cadre d'intelligibilité à sa mesure (VINCENT, *La religion de Ricoeur*, p. 79).

⁷ À la lumière de l'espérance, on accéderait ainsi à une compréhension renouvelée, élargie, de la dialectique de l'éthique et de la morale; laquelle mérite de servir de guide dans la lecture de textes bibliques, que certaines interprétations traditionnelles tendent à rabattre, soit sur une vision trop morale des choses, au détriment de toute visée institutionnelle, soit sur la vision d'une histoire épique, quasi triomphaliste, au détriment de l'action patiente et de son horizon eschatologique (VINCENT, *La religion de Ricoeur*, p. 81).

O conhecimento de Deus na forma de amor concretiza-se quando Deus capacita o amante a amar. Deus não é conhecido como objeto (por isso não é um ente e nem um ser a partir de um sujeito), mas como crescente excesso de doação intuitiva. Assim, o homem se coloca na condição de designar a “experiência” de excesso com o nome de Deus. É apenas pelo Dom que o homem é capacitado a ir além do ser e da metafísica, desafiando até mesmo a diferença ontológica. Esclarece MARION (1997, p. 292, 296, 396):

(...) a noção de experiência é equívoca; nem sempre tem objeto nem vem determinada pelo sujeito transcendental; pode ainda expor certo “eu” não-transcendental (e não-empírico), mas dada a fenômeno não constituível porque saturado. (...) o fenômeno não depende dessa condição de possibilidade por excelência, pois é exceção a todos os possíveis horizontes. (...) O revelado não define assim o extremo *stratum* ou certa região particular da fenomenologia, mas o modo universal de fenomenalização do que se dá no que se mostra.

Marion parece abandonar o caráter absoluto do horizonte fenomenológico em favor da hermenêutica (como o faz também Paul Ricoeur) dos múltiplos horizontes de possibilidade, de polifonia da vida (e do texto), incluindo a possibilidade de interrupção do próprio horizonte. Eis uma atestação da “contra-experiência”!

Conclusão

Lévinas lê a história da filosofia ocidental de modo crítico. Chama a própria filosofia de “a essência crítica do saber”, do contrário, não seria filosofia, mas dogmatismo. Sua crítica vem do próprio modo de se fazer filosofia, próprio da filosofia ocidental, enquanto movimento para um objeto, relação de conhecimento enquanto inteligência (logos de ser) que capta o ser a partir de nada, ou tenta reduzi-lo a nada, arrebatando-lhe a sua alteridade. O conhecimento enquanto conhecimento de objeto é, deste modo, capturado, tematizado e trazido à luz dos conceitos.

Ao contrário de uma filosofia que procurou compreender a liberdade como supremacia do Mesmo sobre o Outro, como fez a ontologia, o pensamento de Lévinas vai numa outra direção, está voltado para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”. Nesse

sentido, vale dizer que Lévinas opera uma verdadeira reviravolta na filosofia, que consiste em compreender que o ser é existir, e ainda podemos acrescentar: ser é existir na relação com o outro. Deste modo, na proximidade com o outro, o mais importante não é a consciência de minha liberdade, mas a tomada de consciência de minha responsabilidade para com o outro. No acolhimento de Outrem, ao invés de se justificar, a minha liberdade é posta em questão.

Viver até o limite da consciência da própria vulnerabilidade, da ambigüidade da história e da polissemia da linguagem e das ações humanas. Ou seja, trata-se da condição vulnerável extrema própria do sujeito em relação que superou a lógica da totalidade, aquilo que Ricoeur denomina “Expressões-Limite” e que chama de “existência para a morte”.

Chegamos assim à evocação da esperança, no instante mesmo da morte, como um rasgamento do véu que dissimula a fuga fundamental sob a forma de revelações históricas. Projeto assim não um após-a-morte, mas um morrer que seria a última afirmação da vida. Minha experiência própria de um fim da vida se nutre desse anseio mais profundo de fazer do ato de morrer um ato de vida. Esse voto, eu o estendo à mortalidade mesma, como um morrer que permanece interno à vida. Dessa maneira, a própria mortalidade deve ser pensada sub specie vitae e não sub specie mortis. Isso explica que eu já não ame nem utilize o vocabulário heideggeriano do ser para a morte. Diria eu em lugar disso: ser até a morte. O que importa é ser um vivente até a morte, levando o desapego até o extremo do luto da preocupação com a vida posterior. Aqui vejo que se fundiram o vocabulário do mestre Eckhart e o de Freud: “desapego” e “trabalho de luto”. (RICOEUR, 1995, p. 236)

REFERÊNCIAS

- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARION, Jean-Luc. *Étant Donné*. Paris: PUF, 1997.
- MENDOZA, Carlos-Alvarez. **O Deus Escondido da Pós-Modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- MIES, Françoise (org.). **Bíblia e Filosofia: as luzes da razão**. São Paulo: Loyola, 2012.
- NANCY, Jean-Luc. *L'adoration (Déconstruction du christianisme II)*. Paris: Galilée, 2010.
- NANCY, Jean-Luc. *La décloison (Déconstruction du christianisme I)*. Paris: Galilée, 2005.
- RIBEIRO, Nilo Jr. Sabedoria da Paz. **Ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2008.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I*. Paris: Editions Du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul; LÉVINAS, Emmanuel; *La Révélation*. Bruxelles: Facultés Saint Louis, 1977.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Memória, História e o Esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort*. Paris: Seuil, 2007.
- VINCENT, Gilbert. *La Religion de Ricoeur*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2008.