A EXTERIORIDADE DE DEUS NO PENSAMENTO DE LEVINAS

José Tadeu Batista de Souza[1]

Resumo

O texto pretende apresentar a intuição levinasiana de que o discurso filosófico sobre Deus, feito a partir da ontologia, não resguarda a sublimidade da sua transcendência. Pensa Levinas que a pretensão de pensar Deus cifrado na linguagem da ontologia tem como consequência a redução da transcendência à imanência e a possibilidade do seu enquadramento na dimensão da objetividade sendo, portanto, passível de ser pensado como quaisquer outros objetos. A partir do pressuposto de que Deus não é uma entidade objetiva, mas que significa para além do ser, ele propõe a ética como filosofia primeira capaz de expressar a profundidade de sua significação.

Palavras – Chave: Levinas. Deus. Exterioridade. Ética. Significação.

Introdução

O tema da exterioridade ontológica de Deus foi apresentado por Levinas em um curso ministrado na Sorbone, nos dias de sexta-feira, de 12 às 13 horas da tarde, em 1975, com o título *Deus e a Onto-teo-logia*. Segundo ele, trata-se de um tema de origem heideggeriana, principalmente nas leituras sobre Hegel expressas no texto *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. O referido texto é a segunda parte do escrito *Identidade e Diferença de Heidegger*.

Levinas considera que o tema da constituição onto-teo-lógica da metafísica se desenvolve paralelamente à "caracterização de uma época", entendida como uma forma determinada de apresentação do ser. Não se trata de uma época no sentido de espaço e tempo, mas de uma forma de compreensão da própria filosofia Ocidental. Ou seja, a época da onto-teo-logia como modo de dizer o ser. Na leitura levinasiana, a configuração dessa época era para Heidegger algo negativo que precisava ser superado. O que não foi dito, não pensado, não alcançado teria naquele momento a "possibilidade de restabelecer, mas desta vez com maturidade, o não dito e o não pensado" (LEVINAS, 1998, p. 144).

Levinas fez pontuações significativas recordando o que chamou de "motivos fundamentais do pensamento heideggeriano". Em primeiro lugar, recordou que: "o mais extraordinário que aporta Heidegger é uma nova sonoridade do verbo ser: sua sonoridade verbal. Ser: não o que é, mas, o verbo, o "ato" de ser" (LEVINAS, 1998,

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Pontifícia Católica do Rio Grande do Sul; professor do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

p. 144). Esse motivo é para nosso autor “a novidade da obra de Heidegger”. Em segundo lugar, expõe as consequências. Aponta a distinção radical entre ser e ente. Observa que há uma radical diferença na sonoridade do termo ser como verbo e substantivo. Diz que “toda diferença supõe certa comunidade” (LEVINAS, 1998, p.144), no entanto, “entre ser e ente não há nada em comum” (LEVINAS,1998, p.144). Em terceiro lugar, recorda a importância que Heidegger deu à Linguagem, considerando-a como “lugar dessa diferença, onde se aloja o ser” (LEVINAS,1998, p.144). Cita a proposição heideggeriana: “a linguagem é a morada do ser” (LEVINAS,1998, p.144).

Em quarto lugar, recordou o esquecimento da diferença. A diferença ficou esquecida e, por conseguinte, passou a ser constitutiva do pensamento filosófico do Ocidente. O referido esquecimento é uma ocorrência do próprio ser. Ele deixou-se ser ocultado e, como consequência, tornou-se esquecido pelo homem. O esquecimento passa a ser característica de uma época do próprio ser. Este torna-se compreendido como fundamento do ente: “o ser faz seu ofício de ser”, exerce seu domínio. A partir daí todo ente passa a ser compreendido e apoiado no ser. O estabelecimento do ser para exercer o papel de fundamento do ente acaba ocultando o ser na sua propriedade e na sua verdade.

Na leitura levinasiana de Heidegger,

> a compreensão do ser em sua verdade ficava imediatamente tapada por sua função de fundamento universal dos entes por parte de um ente supremo, por um fundador, por Deus. A ideia do ser, o ser em sua verdade, converte-se em conhecimento ou compreensão de Deus: teologia. Portanto, a filosofia que tem por tarefa investigar o ser, transforma-se em teologia (LEVINAS, 1998, p. 145).

Foi por causa da conversão da filosofia em teologia, chegando a significar a época da metafísica, que Heidegger reagiu com a ideia de constituição onto-teo-lógica da metafísica. Isso delineou toda a perspectiva do seu pensamento em busca do não dito, do não pensado – o que ficou registrado como “destruição ou desconstrução da metafísica” (LEVINAS, 1998, p. 146). Na avaliação heideggeriana isso não poderia acontecer. A filosofia não pode voltar.

Em quinto lugar, ele considera que o processo de substituição do ser pela onto-teo-logia se constitui em um movente de outros esquecimentos. Menciona as ciências que passam a considerar os entes na tentativa de subordiná-los, conquistá-los, exercer sobre eles um poder e deles dispor. Isso redunda numa vontade de

poder que se estabelece como compreensão e exercício do ser mesmo. Tudo isso desemboca na técnica. Desse modo, “o fim da metafísica, a crise do mundo técnico, que conduz à morte de Deus é, na realidade, o prolongamento da onto-teo-logia” (LEVINAS, 1998, p.146).

Por último, ele recorda que esse fim da metafísica oportuniza ao pensamento do ser, novas possibilidades que não seriam mais ontologia. Se no primeiro momento do pensamento heideggeriano a tarefa principal era construir o que ele mesmo chamou de “ontologia fundamental”, agora se impõe uma nova perspectiva. Levinas observou que o uso do termo ontologia foi abandonado por Heidegger, principalmente quando estava ligado à lógica. Na sua avaliação, “a lógica teria ainda resquícios da onto-teo-logia” (LEVINAS, 1998, p. 147). A partir daí, Heidegger continuará a “falar do pensamento do ser”. Trata-se, portanto, de “uma época nova que se deixa marcar pela morte de Deus e o fim da onto-teo-logia” (LEVINAS, 1998, p. 147).

Feitas essas memoráveis recordações sobre os pontos significativos do pensamento de Heidegger, Levinas fez uma afirmação que mostra, de um lado, a venerável herança do pensamento do mestre, no que concerne à perspectiva do pensar. De outro lado, expõe sua originalidade e os horizontes do seu distanciamento. Qual foi a afirmação? Eis o que disse: “Aqui também se trata de acabar com a onto-teo-logia” (LEVINAS, 1998, p. 147).

Levinas e a onto-teologia

Nesse sentido, Levinas faz uma pergunta radical que nos ajudará a compreender o sentido da exterioridade de Deus. Pergunta: “A falha da onto-teo-logia consistiu em tomar ao ser por Deus, ou em tomar Deus pelo ser?” (LEVINAS, 1998, p. 147).

O que ele quer saber como questão fundamental é se o ser, tomado como verbo ou como substantivo, constitui-se na fonte última de sentido. É o mesmo que perguntar: é o ser que guarda o manancial da inteligibilidade última? E se considerarmos adequada uma possível resposta e disséssemos que não é o ser a fonte do sentido, mas o nada? Poderia a resposta ter validade lógica, mas não seria satisfatória por não resolver a questão. Nosso autor vislumbra a intrínseca relação entre o ser e o nada e constata que, desde Hegel, o nada não é o que permanece de uma operação negativa do ser:

> O nada, como sabemos desde Hegel, não é o resultado de uma operação puramente negativa que recuse ao ser; a negação guarda nas solas de seus sapatos a poeira da terra abandonada: todo nada é nada de alguma coisa, essa coisa cujo nada é o nada permanece no pensamento. Ser e nada estão unidos. (LEVINAS, 1998, p.147).

Se a evocação do nada não chega a neutralizar o ser, é porque existe uma identificação prévia, já anunciada por Parmênides no seu famoso poema sobre a natureza ou a verdade: “Pois o mesmo é pensar e ser” (LEÃO, 1993, p. 45).

Parece-nos que a questão central de Levinas é, justamente, procurar uma alternativa para falar sobre Deus prescindindo dessa identificação entre ser e pensamento.

Nessa perspectiva, ele formulou questões radicais que se configuram como delineadoras de suas análises. Melhor dito, são questões que perpassam todo o seu projeto filosófico. As formulações são verdadeiras colunas de sustentação de suas intuições filosóficas mais fundamentais. As perguntas foram formuladas nos seguintes termos:

> Deus não significa o outro que não é o ser? O pensamento significante não significa à imagem de Deus, a explosão, a subversão do ser: um des-inter-esse (uma saída do <<é>>)? Acaso o outro, irredutível ao Mesmo, não permite, em uma relação concreta (a ética), imaginar esse outro ou esse mais além? (LEVINAS, 1998, p. 147).

A primeira questão apresenta aquilo que pode ser considerado uma das principais e mais originárias teses do seu itinerário filosófico. Ela expõe a sua ousada ideia de ser possível pensar sobre Deus para além da ontologia. Há na sua formulação a genial sagacidade de deslocar o lugar hermenêutico para se colocar a tradicional e intrigante problemática de Deus. Isso pode ser facilmente percebido na forma como ele coloca a pergunta. A evocação que aparece em primeiro lugar se refere ao sentido e não à existência ou não existência de Deus. A seguir, ele evoca a ideia de Outro, que se constitui em um dos nós de sua tese principal. Por fim, apresenta aquilo que na própria forma da pergunta, “que não é o ser?”, pode ser modulado como afirmação fundamental. Basta retirar o partitivo de negação (não) e o sinal de interrogação (?) e temos: Deus significa o outro que não é o ser.

Parece-nos que a segunda questão esclarece e aprofunda mais ainda a proposição inicial que pode ser formulada assim: “o pensamento significante” é exatamente “a imagem de Deus que implode o ser” e estabelece-se como

desinteressamento, como fuga do ser. Em outras palavras, a significação de Deus goza de plena exterioridade em relação ao ser.

A terceira questão apresenta mais duas ideias nucleares do pensamento levinasiano. Em primeiro lugar, a convicção de que o Outro, por ser justamente alteridade, não pode ser reduzido ao Mesmo. Para nosso autor, Mesmo e Outro não são pares de um sistema lógico que se diferenciam apenas na forma da grafia, mas fazem parte do mesmo círculo no movimento do pensar. Ao contrário, eles são irredutíveis um ao outro, cada um tem sua autonomia como seres separados e, por isso, não têm somente diferenças, são absolutamente distintos. Ora, justamente por serem distintos, irredutíveis, é que as possíveis relações que podem estabelecer serão extraordinárias.

A segunda ideia nuclear, referida antes, é que Levinas propõe não somente o pensar a ética, mas vivenciar a relação na gratuidade desinteressada do relacionamento. Ou seja, experienciar a relação com o outro sem a pretensão de dominá-lo, manipulá-lo, mas ao contrário, acolhê-lo no mais profundo respeito, garantindo-lhe o seu direito e a sua justiça. É nesse sentido que a ética pode significar mais além. Essa significação, no entanto, não pode ficar somente no nível da intersubjetividade do instante fático presente, mas abrir-se diacronicamente para outros instantes do porvir.

O que está posto já delineia a concepção levinasiana de ética para muito além da disciplina científica ou filosófica que tem por função investigar o agir humano em conformidade com normas ou preceitos morais. Trata-se de uma dimensão de profundidade muito mais significativa. Pois, para ele, quando se trata de ética, está em questão o sentido do humano e não um aspecto do agir dos homens. Portanto, como ele disse, “algo mais antigo do que a onto-teo-logia, da qual deve dar conta” (LEVINAS, 1998, p. 147). À antiguidade da ética ele acrescenta a pré-originalidade e, exatamente por ser mais antiga e pré-original deve dar conta da onto-teo-logia que a deixou no esquecimento. Disse Levinas: “O fato de que a ética, pré-original, pré-ética, deva dar contas da onto-teo-logia, que é menos antiga do que ela e que a oculta até o esquecimento, é um dos motivos fundamentais da obra *De outro modo que o ser”* (LEVINAS, 1998, p. 148).

Aqui se percebe uma profunda transformação na estrutura do pensamento filosófico Ocidental. A ética que sempre foi considerada um aspecto importante das criações metafísicas ou ontológicas, desde os gregos, torna-se agora a condição de

possibilidades para a compreensão. Passa a ser o novo lugar hermenêutico de quaisquer formas de racionalidades. Torna-se "filosofia primeira". Há, por conseguinte, o que pode ser chamado, a modo husserliano, de "redução ética". Sua formulação apareceu na obra *De outro modo que ser* nos termos seguintes:

> A redução não pretende, em absoluto, dissipar nem explicar uma "aparência transcendental qualquer" [...] Mas eis a redução do Dito ao Dizer, para além do logos, do ser e do não-ser, para além da essência, do verdadeiro e do não verdadeiro, a redução à significação, à um-para-o-outro da responsabilidade (ou mais exatamente da substituição) – lugar ou não lugar, lugar e não-lugar, utopia do humano – a redução à inquietude, no sentido literal do termo ou à sua diacronia, que apesar de todas as forças reunidas, apesar de todas as forças simultâneas na sua união, o ser não pode eternizar. O subjuntivo e seu Bem não poderiam ser compreendidos a partir da ontologia. No entanto, a partir da subjetividade do Dizer, a significação do Dito poderá ser interpretada. Será possível mostrar que o Dito e o ser têm sentido porque o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. Somente assim será feita justiça ao ser; somente assim será compreendida a afirmação – estranha, ao pé da letra – que pela justiça "todos os fundamentos da terra são abalados". Somente assim se dará verdade ao terreno do desinteressamento que permite separar verdade e ideologia (LEVINAS, 1974, p. 57-58).

Portanto, a ética vivenciada pelas subjetividades humanas como responsabilidade para com os outros, prática da justiça, hospitalidade amorosa e afirmação da sublimidade da vida, abre o horizonte da transcendência do Bem, que expressa a significação de Deus para além da ontologia.

Considerações finais

O que foi exposto mostra claramente que Levinas recusou o primado, não somente da tese heideggeriana, mas também de todo o itinerário da filosofia que vem dos gregos, por ter proposto que tudo o que tem sentido deve ser pensado a partir do ser. Desse modo, ficou arraigado no modo do pensamento produzir seus conteúdos, que o ser está na origem de quaisquer possibilidades de sentido. Sendo assim, os intentos de pensar Deus só poderiam ser efetivados a partir da ontologia. Mesmo que Heidegger tenha constatado que, na marcha do pensamento filosófico, se tenha tomado um ente privilegiado, Deus, constituindo-o como fundamento dos demais entes, conformando a onto-teo-logia, a sua exterioridade ficou circunscrita às armaduras do ser. Ou seja, a exterioridade de Deus tornou-se imanente ao pensamento que o pensa.

Ora, no que foi exposto, vimos que Levinas propôs uma alternativa para constituir o sentido e pensar sobre Deus. Sugeriu que Deus tem um sentido eminente e significa para além do ser, por isso, não pode ser capturado por um pensamento totalizante. Deus enquanto Outro requer outra forma para ser abordado. Nesse sentido, vimos que ele formulou um novo lugar hermenêutico para se processar as formas de racionalidade que possam garantir as alteridades de tudo o que se apresenta como diferente e distinto. Foi dito que esse novo lugar possível de pensar sobre Deus e o outro é, para ele, a ética. Esta última entendida como processos de relações que acontecem entre os humanos. No âmbito da ética concretiza-se a responsabilidade e a exigência radical de praticar infinitamente a justiça para com o outro. Portanto, as possibilidades de expressar Deus em um dito proposicional, ficam condicionadas à capacidade do Dizer originário à outrem.

Referências

LEVINAS, Emmanuel. **Dios, la Muerte e el Tiempo**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A., 1998.

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** - The Hague: Matinus Nijhoff, 1974.

LEÃO, Carneiro. **Os pensadores Originários**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.