

Deus, Ética e Ontologia em Levinas

God, Ethics and Ontology in Levinas

José Tadeu Batista de Souza

(Universidade Católica de Pernambuco, Brasil)

Resumo

O texto se propõe apresentar as preocupações de Emmanuel Levinas sobre a intrigante questão de Deus apresentadas no curso que ministrou em Paris, nos anos de 1975 e 1976. Tomamos com base o fragmento intitulado “Deus e a onto-teologia”, que corresponde a segunda parte da obra, *Deus a Morte e o Tempo*. O pano de fundo da problemática é a preocupação de Heidegger com a “constituição onto-teológica da metafísica”. O nosso texto tem por objetivo apresentar a sua tese de que a ética se constitui em um modelo de racionalidade capaz de evidenciar a inteligibilidade da compreensão de Deus. Inicialmente, refletiremos sobre as contribuições de Heidegger ao colocar em tela de juízo o problema do ser. A seguir, apresentaremos a tese de que a “ética como filosofia primeira” possibilita uma modalidade de racionalidade que permite compreender a Deus para além da inteligibilidade do ser, da diferença ontológica, da identificação de Deus com o ser e, portanto, da onto-teologia. Por fim, concluiremos que as pretensões de compreensão de Deus a partir do modelo de razão grega resultam na sua redução a um dado objetivo e, portanto, na eliminação de sua transcendência. A ética como relação com o outro concretiza a abertura para o divino que se eleva na sua transcendência infinita na justiça e no acolhimento aos outros homens. **Palavras-chave:** Levinas. Ontologia Ética. Sentido. Deus.

Abstract

The text proposes to present the concerns of Emmanuel Levinas about the intriguing question of God presented in the course he taught in Paris, in the years of 1975 and 1976. Based on our considerations, the fragment entitled “God and onto the theology”, which corresponds to the second part of the work, *God, Death and Time*. The background of the problem is Heidegger’s concern with the “onto-theological constitution of metaphysics”. Our text aims to present its thesis that ethics constitutes a model of rationality capable of showing the intelligibility of the understanding of God. Initially, we will make an effort to expose the Levinasian reflection on Heidegger’s contributions by putting the problem of being on the screen. Next, we will present the thesis that “ethics as the first philosophy” enables a modality of rationality that allows us to understand God beyond the intelligibility of being, ontological difference, the identification of God with being and, therefore, onto-theology. Finally, we will conclude that the pretensions of understanding God based on the Greek reason model result in its reduction to a given objective and, therefore, in the elimination of its transcendence. Ethics as a relationship with the other concretizes the opening to the divine that rises in its infinite transcendence in justice and in welcoming other men.

Keywords: Levinas. Ethical. Ontology. Sense. God.

1 Introdução

A problemática que pretendemos considerar no presente texto pode ser apontada como uma das grandes questões que inquietaram as reflexões de Levinas nos anos de 1975 e 1976, por ocasião dos cursos que ministrou na Sorbone em Paris, nos referidos anos¹. Os conteúdos desses cursos foram publicados posteriormente sob o título de *“Deus, a Morte e o Tempo”*. A nossa exposição será baseada, quase que exclusivamente, na segunda parte intitulada *“Deus e a onto-teo-logia”*. A formulação do título geral do curso, por si só, nos dá uma perspectiva de qual será a problemática a ser colocada, inicialmente, em tela de juízo por Levinas. Trata-se das reflexões heideggeriana sobre a “constituição onto-teo-lógica da metafísica”, que na sua maneira de ver era a marca mais visível daquilo que denominou “época” da vigência do pensamento filosófico.

Heidegger estava interessado em formular uma reflexão filosófica que fosse capaz de encontrar uma alternativa para à metafísica e um conseqüente afastamento da onto-teo-logia. Em outras palavras, sua grande meta era superar a metafísica e se livrar da onto-teo-logia. Talvez seja possível pensar que todo o esforço das suas reflexões tenha sido compor uma ontologia fundamental capaz de investigar os horizontes de possibilidades do sentido do ser. A determinação de promover a superação da metafísica e se distanciar da onto-teo-logia foi uma investida que muito impressionou à Levinas até lava-lo a manifestar seu acordo e uma clara

¹ Os referidos cursos foram ministrados nos dias de quinta feira de 10 a 11 horas da manhã e de 12 a 13 horas da tarde. Em um primeiro momento, a temática aborda foi apresentada com o título de “A morte e o Tempo”. No segundo momento foi exposta como “Deus e a Onto-Teo-logia”.

adesão. Porém, ele manifesta uma radical discordância quanto à perspectiva de compreensão do sentido atribuído à dita superação. No seu entendimento, a superação da metafísica, o resguardo da diferença ontológica, a retirada de Deus da sua condição de ente privilegiado e fundamento do ser, seriam de fato, conquistas muito importantes para o pensamento filosófico. Isso seria um feito de elevada magnitude naquele momento determinado dos esforços do filosofar verdadeiramente.

No entanto, apesar de toda a positividade e relevância de tal conquista, ainda não se constituía numa alternativa que correspondesse aos seus interesses e delineasse, portanto, a perspectiva de sua reflexão. No seu modo de entender a questão mais importante não era superar a metafísica por causa da contaminação que a tornou teologia. O grande desafio era formular uma via que o possibilitasse produzir um pensamento sobre Deus. A questão era saber se seria possível pensar sobre Deus fora das armaduras da onto-teo-logia. Ou seja, investigar se existe uma forma de inteligibilidade que evidencie lucidamente esse pensamento, foi a provocação mais instigante que se constituiu na questão filosófica das reflexões de Levinas.

A seguir, tentaremos apresentar a tese levinasiana de que a ética se configurou como um modelo de racionalidade em condições de elucidar a inteligibilidade da compreensão de Deus. Em um primeiro momento, nos esforçaremos para expor a sua reflexão sobre as análises e contribuições de Heidegger ao colocar em questão a velha problemática do ser. No segundo momento, tentaremos evidenciar a convicção levinasiana de que a ética assumida como “filosofia primeira” configura um

modo de racionalidade que faz possível a compreensão de Deus para além da inteligibilidade do ser, da diferença ontológica, da identificação de Deus com o ser e fundamento dos entes e, por conseguinte, distinta da onto-teo-logia. Finalmente, tentaremos encaminhar a conclusão mostrando que, Levinas teve a percepção de que as elaborações da compreensão de Deus a partir do modelo de razão grega resultaram na sua inclusão no contingente de dados ou entes objetivos e, conseqüentemente, no banimento da sua transcendência.

2 A busca da ideia de filosofia

É muito importante considerar no começo de nossa exposição que Levinas é um pensador herdeiro de núcleos culturais muito distintos, como por exemplo, a cultura russa, com sua expressividade literária, a tradição do judaísmo, particularmente, o Talmude e a tradição grega, nomeadamente, a Fenomenologia representada por Edmund Husserl. Da literatura russa, podem-se perceber as recorrências de Levinas às inspirações de Tolstói e Dostoiévski. Quanto à tradição judaica é importante esclarecer que o autor não pretende sugerir que a Bíblia possa se constituir numa instância fundadora do fazer filosófico. Ao contrário disso ele pensou que ambas têm de ter sua autonomia tanto nas elocuições quanto na forma de escrita: “tanto na fala como na escritura” (LEVINAS, 1998.p. 98).

Sendo assim, pode-se dizer que as análises, os comentários e os esforços de exegeses dos textos bíblicos são recursos de ilustração do que necessariamente deve ser expresso pela filosofia fenomenológica. Isso deixa claro que Levinas quer evitar a tentação de fazer o trabalho teológico, e, por conseguinte, de ser assim

interpretado. Para não deixar os possíveis interpretes sem uma sugestão, ele disse: “não considero meu trabalho como teológico” (LEVINAS, 1998.p. 98). Fez questão de enfatizar a identidade filosófica de suas reflexões, mesmo quando esteve navegando em outras águas, no caso aqui, a tradição judaica: “Cito a tradição judaica, mas sempre de tal forma que possa ilustrar o que para mim claramente se manifesta como puramente fenomenológico. A fenomenologia é, em certo sentido, a verdadeira fonte de minha filosofia” (LEVINAS, 1998.p. 98). Então, ter presente essa diversidade de influencias nos possibilita vislumbrar alguns lampejos sobre a perspectiva da compreensão de filosofia que tem autor, assim como a tonalidade temática e conceitual que ele empreendeu.

Nessa direção indicar o que ele expressou sobre o seu entendimento da filosofia poderá ser muito significativo para o exercício hermenêutico de suas proposições apresentadas nos diferentes textos com suas respectivas temáticas. Numa das tantas entrevistas concedidas por Levinas parece-nos muito importante a que teve como interlocutor Bertand Révillon para explicitar o seu entendimento de filosofia. Bertand perguntou: “Imaginemos, Emmanuel Levinas, que um jovem, aluno de bacharelado lhe pede uma definição de filosofia, o que lhe responderia?” (LEVINAS, 2006. P. 91). É claro que se trata de uma de uma situação hipotética, mas que a resposta dada revela um conteúdo muito importante para acessar as questões que estamos trabalhando. A resposta levinasiana foi assim:

Sem dúvida, trataria de fazer-lhe ver que a filosofia brinda ao ser humano a possibilidade de perguntar-se sobre o que diz e sobre o que nos dizemos ao pensar. Que consiste em não deixar-se adormecer pelo som das palavras e

das generalidades que elas designam, em abrir-se a unicidade do único no real, isto é, a unicidade do outro. Falar a verdade longe de cantos de Sereia, despertar, ganhar em sobriedade, deixar os entorpecentes (LEVINAS, 1998.p. 98).

Na resposta dada ver-se que ele advertiu para o risco que corremos quando nos impressionamos com a estética da sonoridade das palavras e suas possíveis generalizações. Acentuou com muita clareza que ela consiste em “abrir-se à unicidade do único no real, à unicidade do outro, abrir-se ao amor, falar com verdade, despertar-se” (LEVINAS, 2006, P. 191).

O que foi posto expõe um grande espectro de possibilidades interpretativas, assim como, perspectivas de articulações dos temas propostos. Também aparece uma explícita novidade na formulação que propõe à abertura para “à unicidade do único no real” e a consequente explicitação de que ela corresponde “a unicidade do outro”. Não obstante a densidade significativa da categoria de unicidade, já bastante considerada na tradição do pensamento filosófico Ocidental, a evocação do termo remetida ao outro corresponde a uma intuição fundante do pensamento levinasiano. Pode-se pensar que ela delinea o perfil da relação ética de alteridade, enquanto estabelece o outro como único a requerer a sua condição de interpelador da gesta ética, por um lado e, por outro, um eu como único obrigado a responder por ele. Assim, a implicação entre aquele que interpela e o que é interpelado configura uma circunstância de realidade, ao mesmo tempo ética e provocadora da reflexão filosófica.

A evocação do despertar como um componente

definidor da filosofia nos propõe uma interrogação profunda sobre as escolhas dos temas privilegiados para à reflexão filosófica. No caso aqui, pensamos ser necessário incluir a própria filosofia como realidade carente do despertar. Ela precisa dar-se conta que a sua obsessão pela prioridade do ser e seus correlatos tem deixado na sombra a realidade do humano e sua excepcional capacidade de agir como resposta à interpelação ética feita pelo outro, por outrem. Então, despertar para a busca do sentido do humano é acessar as fontes originárias do próprio sentido. Da mesma forma, despertar para a ética como um componente conformador da humanidade do humano significa filosofar para além das ilusões da abstração.

3 Lendo Heidegger

Levinas fez pontuações significativas recordando o que chamou de “motivos fundamentais do pensamento heideggeriano”. Inicialmente, considerou 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, p. 144) Esse motivo é para nosso autor “a novidade” da obra de Heidegger”. A seguir, se refere às consequências. Aponta a distinção radical entre ser e ente. Disse que há uma radical diferença na sonoridade do termo ser como verbo e substantivo. Diz que “toda diferença supõe uma certa comunidade” (LEVINAS,1998, p.144), no entanto, “entre ser e ente não há nada em comum” (LEVINAS,1998, p.144). Prosseguindo, recorda a importância que Heidegger deu à Linguagem, considerando-a como “lugar dessa diferença, onde se aloja o ser” (LEVINAS,1998, p.144). Faz a citação da

importante afirmação de Heidegger: “a linguagem é a morada do ser” (LEVINAS, 1998, p.144).

Posteriormente, pôs em evidência a famosa questão do esquecimento da diferença. A diferença ficou esquecida e, por conseguinte, passou a ser constitutiva do pensamento filosófico do Ocidente. O 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 e 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).

Ora, por causa da conversão da filosofia em teologia, chegando à significar a época da metafísica, que Heidegger reagiu com a ideia de constituição onto-teo-lógica da metafísica. Isso delineou toda a perspectiva do pensamento de Heidegger 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 para trás.

Ele ainda considera que o processo de substituição do ser pela onto-teo-logia se constitui em um movente de outros esquecimentos. Alude às ciências que passam a considerar os entes na tentativa de subordiná-los, conquistá-los, exercer sobre eles um poder e deles dispor. Isso redundava 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, 1993, p.146).

Levinas encerra suas reflexões sobre as intuições heideggerianas, recordando que o 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. Observou ainda 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, 1993, 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, 1993, p. 147).

4 A ética como dizer a Deus além do ser

Depois dessa exposição sobre Heidegger,

Levinas fez uma afirmação que mostra, de um lado, a venerável herança do pensamento do mestre, no que concerne à perspectiva do **pensar**, do outro, expõe sua originalidade e os horizontes do seu distanciamento. A afirmação foi formulada nos termos seguintes: “Aqui também se trata de acabar com a onto-teo-logia” (LEVINAS, 1993, p. 147).

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 sua leitura, 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, desta vez com maturidade, o não dito e o não pensado” (LEVINAS, 1993, p.144).

Nesse sentido, Levinas faz uma pergunta radical que nos ajudará a compreender o sentido da alteridade 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 significativo não significa à imagem de Deus, a explosão, a subversão do ser: um des-inter-esse (uma saída do <<é>>)? Acaso o outro, irreduzível ao Mesmo, não permite, em uma relação

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 irreduzíveis 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, irreduzíveis, 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 delinea 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-teologia, 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 da compreensão das mesmas. 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).

Vemos com isso que, a ética vivenciada pelos sujeitos humanos como responsabilidade para com os outros, como 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

Portanto, a ética entendida fundamentalmente como relação com o outro, com o humano portador de um corpo que o situa no tempo e no espaço da história concretiza o horizonte de abertura em direção ao divino. E mais ainda, a elevação do divino à sua transcendência infinita se materializa na justiça feita a qualquer homem na sua vulnerabilidade e na imediatidade do acolhimento aquele solicita a minha resposta, enquanto responsabilidade incondicional ao primeiro que chega. Nessa perspectiva, a ética passa a significar mais e melhor do que uma simples elaboração teórica sobre o agir humano, pois apresenta-se como relação com os outros e, por isso torna-se ótica e possibilidade do dizer humano à Deus.

Ver-se 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. O ser, por conseguinte, ficou arraigado no modo do pensamento produzir seus conteúdos e se constituiu na origem de quaisquer possibilidades de sentido. Por isso, os intentos de pensar Deus, só poderiam ser efetivados a partir da ontologia. Apesar de Heidegger ter constatado que no caminhar do pensamento filosófico tenha-se tomado um ente privilegiado, Deus, constituindo-o como fundamento dos demais entes, conformando a onto-teo-logia, o sentido ficou preso nas armadilhas da ontologia. Ou seja, a alteridade de Deus tornou-se imanente ao pensamento que o pensa.

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. Afirmou que, o novo lugar possível de pensar sobre Deus e o outro é 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: Martinus Nijhoff, 1974.

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

LEVINAS, Emmanuel, **Los Imprevistos de la História.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LEVINA, Emmanuel. **La Huella del Otro.** Mexico: Taurus, 2001.

José Tadeu Batista de Souza

Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007), Mestre (1996) e graduado em Filosofia (1991) pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente é Professor Adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e dos programas de pós-graduação-mestrado e doutorado em ciências da religião e Filosofia (mestrado). Tem experiência nas áreas de Antropologia Filosófica, Filosofia da Religião e ética, com ênfase nos seguintes temas: Levinas, Deus, religião, ética, alteridade, hermenêutica e subjetividade.

E-mail: jose.tadeu@unicap.br

Submetido: 20/07/2020

Aprovado: 23/08/2020