

INFINITO E TEMPO

A Filosofia da idéia de infinito e suas conseqüências para a concepção de temporalidade em Levinas

André Brayner de Farias*

SÍNTESE – O trabalho pretende mostrar como a filosofia da idéia de infinito em Levinas se articula com a concepção da temporalidade diacrônica. A referência filosófica mais explícita e recorrente da idéia de infinito em Levinas é o pensamento cartesiano da Terceira Meditação, porém outras influências muito relevantes para este tema provêm dos textos talmúdicos. Procuramos aproximar as duas fontes do pensamento levinasiano, filosofia e judaísmo, pela análise de dois conceitos fundamentais da obra de Levinas, infinito e temporalidade.

PALAVRAS-CHAVE – Infinito. Temporalidade. Ética.

ABSTRACT – The article seeks to show how the philosophy of the idea of infinite in Levinas is articulated with the conception of diachronic temporality. The more explicit and recurrent philosophical reference of the idea of infinity in Levinas's thinking is the Cartesian proposition of the Third Meditation; however, other very important influences concerning this theme come from the Talmudic Lectures. We try to approximate the two sources of the Levinasian thinking through the analysis of two fundamental concepts of his work, infinity and temporality.

KEY WORDS – Infinity. Temporality. Ethics.

Introdução

A interpretação levinasiana da idéia de infinito é uma das chaves mais importantes de leitura e compreensão do conjunto da obra filosófica do pensador lituano-francês. Partindo da Terceira Meditação de René Descartes, e tomando-a como um esquema formal, o filósofo elabora um pensamento sobre o infinito que pretende superar o investimento ontológico e onto-teológico que a tradição do pensamento ocidental reservou para este caro conceito. O desafio de Levinas é pensar para além do “modelo da representação”, ou, dito em termos fenomenológicos, para além do esquema idéia – *ideatum*, *cogitationes* – *cogitatum*. Segundo Levinas, não há como pensar o infinito senão pelo transbordamento de sua própria idéia.

* UCS, Caxias do Sul/RS.

VERITAS	Porto Alegre	v. 51	n. 2	Junho 2006	p. 7-15
---------	--------------	-------	------	------------	---------

Pensar o infinito com Levinas, como veremos, é produzir uma nova imagem do tempo: na medida em que não podemos chegar com tal pensamento a um termo definitivo – é impossível *terminar* a filosofia do infinito – superamos a imagem homogênea e linear do tempo – temporalidade sincrônica –, onde o infinito se reduziria à progressão sem fim de instantes se sucedendo uns aos outros, em favor de uma imagem heterogênea e descontínua de tempo – temporalidade diacrônica – onde a impossibilidade de terminar o pensamento do infinito produz a infinitude da própria idéia de instante, ou seja, o tempo como criação e produção de novidade.

A filosofia da idéia de infinito

A tematização levinasiana da idéia de infinito parte, como dissemos, da Terceira Meditação de René Descartes. A passagem em que o filósofo francês chega à prova da existência de Deus. Diz Descartes:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual, eu-mesmo, e todas as outras coisas que são [...] foram criadas e produzidas. Ou essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que quanto mais atentamente eu as considere, menos eu me convenço de que a idéia que eu tenho delas possa tirar sua origem de mim mesmo. E por consequência, é preciso necessariamente concluir de tudo o que eu disse antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, (...), eu não teria, no entanto, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.¹

Para os dois pensadores, as palavras Deus e Infinito são sinônimas. É importante destacar que a perspectiva filosófica cartesiana é onto-teológica: trata-se para Descartes de provar a existência de uma substância cuja natureza é infinita, e provar naquilo que importa sobretudo para uma fundamentação do conhecimento. É preciso chegar à idéia de Deus, o Infinito, para que as substâncias “menores” possam ser devidamente pensadas. O conceito de Infinito funciona como o fundamento metafísico de toda realidade física, *res extensa*, e intelectual, *res cogitans*. Se não pode ter surgido de mim a idéia de um ser perfeito e absoluto devido à própria inadequação lógica entre finitude e infinitude, uma tal idéia não pode pertencer ao mesmo nicho que as outras idéias. Por mais que se trate de uma questão do conhecimento, a maneira como se constrói e funciona o argumento da Terceira Meditação sugere uma outra perspectiva de pensamento, uma alternativa de racionalidade que possa dar conta dessa idéia inadequada a seu próprio conteúdo. Que significa pensar o infinito ou ter sua idéia? Que natureza de pensamento se produz aí uma vez que a relação sujeito-objeto simplesmente não comporta uma tal inteligibilidade? É Descartes mesmo quem reconhece a anterioridade da idéia de Deus com relação à idéia do próprio *cogito*, o que, de uma certa forma, atrapalha a possibilidade de pensar a unidade do *cogito* e da consciência.

¹ DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques – objections et réponses suivies de quatre lettres*. Paris: Flammarion, 1992. p. 117.

Se para Descartes importa chegar à idéia de Deus como a do *ser* absoluto ou como *substância* infinita, o que vai interessar a Levinas é justamente o problema que a filosofia cartesiana produz para o devido alcance do Infinito como *ser absoluto*, uma vez que “estamos fora da ordem em que se passa da idéia ao ser”,² portanto fora da possibilidade de se receber uma tal idéia excepcional com um esquema ontológico formal. A inadequação da idéia ao conteúdo emperra o caminho que leva à compreensão de Deus como ser absoluto, o adjetivo ‘absoluto’ significando um mero superlativo que não resolve o problema cuja natureza é estrutural, ou seja, encosta na raiz da racionalidade que opera esse modo de pensar. Uma idéia que não se adequa a seu conteúdo sugere um outro modo de pensar, uma outra racionalidade, seja em nome da exigência de uma tal idéia, seja em nome da exigência da formalidade ontológica. Não resolvemos o problema recorrendo aos superlativos, seja porque a ontologia parece dar um passo maior do que a perna, seja porque a idéia continua inconformada em si mesma, carente de conteúdo. É justamente essa inconformidade o que vai apontar não para a resolução do problema mas para uma alternativa de recepção formal da idéia de infinito.

Não são as provas da existência de Deus que aqui nos interessam, mas a ruptura da consciência, que não é um recalçamento no inconsciente, mas um desembriagar-se ou um despertar que sacode o “sono dogmático” que dormita no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto. *Cogitatum* de uma *cogitação* que, à primeira vista, contém, a Idéia de Deus, significando o não-abarcado por excelência (...) supera toda capacidade; sua “realidade objetiva” de *cogitatum* implode a “realidade formal” da cogitação. (...). Afirmamos: a idéia de Deus rompe o pensamento que – investimento, sinopse e síntese – nada mais faz do que enclausurar numa presença, re-presentar, reconduzir à presença ou deixar ser.³

Tal implosão não suspende, no entanto, a presença da idéia ao pensamento: ela existe com clareza e distinção. O que está em questão é o instrumental do pensamento, suas condições formais – o desmantelamento da concepção que associa o pensamento a uma composição de idéias adequadas a seus conteúdos. Pensar o infinito é fazer mais do que pensar ou, antes, é compreender que o pensamento não é aquilo que normalmente se pensa que é. O *cogito* não sobrevive incólume ao receber a idéia do infinito que interrompe a pretensa unidade constitutiva do ‘eu penso’. A filosofia da subjetividade, a partir da Terceira Meditação de Descartes, não tem apenas o caminho do *cogito* para desenvolver as suas consequências mais profundas, há que se considerar o caminho dessa ruptura que antecede, segundo as próprias conclusões cartesianas, a possibilidade do *ego cogito* como unidade subjetiva. A interpretação levinasiana da Terceira Meditação não acrescenta objetivamente nada do que Descartes já não tenha dito, apenas apura os ouvidos para as dimensões inauditas da filosofia cartesiana. Isso nos leva a considerar que a filosofia de um autor é o trabalho de uma opção de caminho e se uma determinada noção de subjetividade sobressai da filosofia do *cogito* – e nor-

² LEVINAS, E. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 95.

³ Idem. p. 94-95.

malmente essa noção serve de base para pensar e criticar o sujeito moderno como modelo – isto nos indicaria antes a *vocação* que orienta a estrutura de legitimação da filosofia como a *tradição do pensamento ocidental* do que propriamente a via legítima e única de acesso ao sentido de algum pensamento. E a vocação é sempre uma escolha, uma seleção na ordem das coisas que podemos ou, antes, queremos escutar, ela não está determinada *a priori* pela tradição, muito embora o que a tradição produza em termos de pensamento reconhecido responda pelo privilégio de uma determinada vocação.

Nesse sentido, podemos dizer que existe uma *vocação* diferente na interpretação que Levinas oferece de Descartes. O que Levinas nos oferece é uma interpretação não ontológica da idéia de infinito. Se não é possível passar da idéia ao ser, não é possível, por um problema produzido no interior dessa mesma racionalidade, a interpretação ontológica de uma tal idéia – ela permanece inadequada a um tal pensamento. Não é filosoficamente suficiente abordar Deus como Ser Absoluto. O conceito de infinito exige um tratamento diferenciado de pensamento. O que fundamenta a possibilidade do *cogito* e da consciência é uma idéia que ultrapassa a capacidade do *cogito* e da consciência. A subjetividade é anteriormente a passividade anárquica produzida pela idéia de infinito do que a positividade intencional da consciência ou a unidade constitutiva do *ego cogito*. Tal positividade e tal unidade levam consigo essa anterioridade anárquica em que o infinito, pela sua idéia, convive com o finito. Para Levinas é a negação do finito pelo infinito o que revela o psiquismo mesmo da subjetividade, “como se – [...] – o *in* do infinito significasse ao mesmo tempo o *não* e o *dentro*”.⁴ Infinito no finito, o que interessa aqui é a maneira com que o pensamento se relaciona a esta desproporção.

Há uma relação específica de pensamento, algo de novo se produz aí, algo que não chega a se atualizar ao *cogito* da mesma forma como as outras idéias. A idéia de infinito não termina de acontecer enquanto se produz no pensamento, como se o pensamento não pudesse terminar de pensar aquilo a que envia tal idéia, o que não ocorre com as outras idéias. Tal diferença nos conduz à relação de temporalidade que o pensamento vai produzir ao pensar o infinito e outra coisa que não seja o infinito. A idéia de infinito exhibe a exposição a que o pensamento está a todo instante submetido, exposição que o pensamento encobre ao produzir idéias perfeitamente contemporâneas de seus conteúdos. Nesse sentido, a unidade produzida pelo *cogito* – a unidade do *cogito*, *ergo sum* e da consciência intencional – inibe a exposição original, ou, como quer Levinas, pré-original, do pensamento afetado pela idéia do infinito, exposição que responde pela criação mesma do pensamento: profundidade e mistério do psiquismo. A idéia do infinito é a desestrutura do *cogito* no *cogito*, pensamento que se produz como desejo, mas desejo sem esperança de satisfação, portanto, desejo sem fim.

⁴ Idem. p. 95-96.

O *in* do infinito designa a profundidade da afecção com que é afetada a subjetividade por essa “introdução” do Infinito nela, sem apreensão e compreensão. Profundidade do sofrer que nenhuma capacidade compreende, nenhum fundamento sustenta, em que agora todo processo de investimento e vão pelos ares as trancas que fecham a retaguarda da interioridade. Introdução sem recolhimento a devastar seu lugar como um fogo devorador, catastrofando o lugar, no sentido etimológico do termo. Deslumbramento em que o olho guarda mais do que tem; ignição da pele que toca e não toca o que, para além do apreensível, queima. Passividade ou paixão em que se reconhece o Desejo, em que o *mais* no *menos* desperta com a sua chama mais ardente, mais nobre e mais antiga um pensamento votado a pensar mais do que pensa.⁵

Pensar mais do que pensa é expor sua condição mais original e mais passiva, a interrogação primeira e permanente que é o tempo, o sentido da temporalidade. Este sentido é exibido com a desestrutura que a idéia do infinito produz e inibido pela estrutura da correlação que é o *cogito* instalado em sua unidade de cogitação. *O infinito não se produz como correlação mas como temporalização*. Na correlação a idéia de alguma forma comanda o que ela diz, enquanto que pelo infinito, a idéia obedece ao comando de um dizer que ultrapassa suas rédeas formais, como se recebesse um ensinamento que não termina de chegar, produzindo, dessa forma, um dizer que não tem fim. A *idéia do infinito* corresponde ao *dito do dizer*, a linguagem fora do plano em que se atribui qualidades aos entes, a linguagem não como ferramenta de apreensão do que o olho vê, mas como ardência de uma visão que não consegue terminar de ver. Dessa forma, a filosofia da idéia de infinito é um discurso que produz o infinito na medida em que o diz: *o infinito é a inibição de seu dizer*. Não há possibilidade de “falar sobre” o infinito. Normalmente esperamos que a linguagem diga as coisas, concebemos a linguagem como funcionalidade operativa. Neste caso, é o infinito que ao se produzir na linguagem – mas uma produção que não termina de se produzir – manifesta uma outra concepção de linguagem, não mais funcional e operante, mas passiva, linguagem que não conduz, mas é conduzida pelo que diz.

Uma das seqüências mais importantes dessa inversão de sentido que significa o dizer do infinito comandando o dito de sua idéia é a concepção de temporalidade diacrônica que movimenta toda essa filosofia.

Infinito e temporalidade

O estudo talmúdico de Levinas “*À l’image de Dieu*” – *d’après Rabbi Haim Voloziner*, da coletânea *L’au-delà du verset* é bastante elucidativo para a compreensão da filosofia levinasiana da idéia do infinito,⁶ ainda que muito pouco lembrado

⁵ Idem. p. 99-100.

⁶ Trata-se de um estudo sobre um texto clássico da tradição judaico-talmúdica intitulado *Nefesh Hahaim*, de Rabbi Haim de Volozine (1729-1821), citado por Levinas como um dos maiores responsáveis pelo estabelecimento de uma marca distintiva do judaísmo do Leste europeu, sobretudo daquele que se concentrou na região da Lituânia, que “na sua maior parte permanecia imune contra as tentações da assimilação pura e simples do mundo ao redor”. LEVINAS, E. *L’au-delà du verset – lectures et discours talmudiques*. Paris: Les éditions de minuit, 2002. p. 184.

entre os comentadores da obra filosófica de Levinas. Um dos raros textos que faz referência a esse estudo é o de Stéphane Mosès, *L'idée de l'infini en nous*.⁷ Mosès procura compreender em que medida o *Nefesh Hahaim*, de Rabbi Haim Voloziner, representa uma espécie de pano de fundo presente (“*toujours déjà*”) nas análises levinasianas sobre a idéia de infinito.⁸ A questão principal - e que para o nosso estudo mais interessa - diz respeito à maneira como é “descrita” a apresentação de Deus.

O *Nefesh Hahaim*,⁹ seguindo a tradição cabalista do *Zohar*, apresenta a essência de Deus de duas formas: “de nosso lado a nós”, a parte desvelada, e “de seu lado a Ele”, a parte escondida. Na medida em que Deus se associa aos mundos, podemos nos relacionar a Ele *de nosso lado a nós*, porém, a essência do Infinito - *En-Sof*, segundo a terminologia da Cabala - não se apresenta a nós, permanece escondida como o mais absoluto dos segredos. Levinas cita Rabbi Haim Voloziner: “A essência do *En-Sof* está dissimulada mais que todo segredo e não se deve nomeá-la por nenhum nome, nem mesmo pelo Tetragrama, nem mesmo pela extremidade da menor letra”.¹⁰ O infinito é o impronunciável por excelência, e se damos a ele um nome, significa isto nossa maneira de expressar um certo sentimento da força que daí emana. Há um sentido humano e mundano do absoluto e pelo qual se expressa a necessidade de falar do infinito. Porém, se a essência mesma de *En-Sof* permanece escondida - “Deus de seu lado a Ele” - todo discurso sobre o infinito vai configurar isso que Levinas chama de relação sem correlato, idéia que não conduz ao ser, pensamento sem adequação entre forma e conteúdo. Por isso não podemos pretender um discurso descritivo ao falar de Deus. O termo *En-Sof* tem uma função operativa e não descritiva, manifestando, dessa forma, a maneira como somos afetados pela infinitude divina, porém afirmando não o que se esperaria de um discurso correlacional que atribui qualidade aos entes, mas a condição da criatura humana: o infinito “*de seu próprio lado* não tem nem fim nem começo, mas nossa maneira de ouvir suas forças, nosso entendimento, é apenas começo; não há fim para o entendimento que pretende alcançar as forças emanadas dele”.¹¹ Levinas se pergunta se a palavra ‘pensar’ está em seu lugar aqui, uma vez que evoca e fixa com termos o que é alcançado a partir da visada fenomenológica. Neste caso, o discurso sobre o infinito seria uma exceção fenomenológica, uma situação de pensamento em que não funciona a regra da consciência intencional. A pensar em termos de correlação intencional, a filosofia do infinito na aspiração e na inspiração levinasiana, é simplesmente impossível. “E, no entanto, é a esta possibilidade singular do psiquismo humano - ou talvez à fonte de todo psiquismo - que o *En-Sof* empresta seu sentido para figurar no discurso, como se

⁷ MOSES, Stéphane. *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*. Paris-Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.

⁸ Idem. p. 110.

⁹ “Alma da vida”, conforme a tradução de Levinas.

¹⁰ LEVINAS, E. *L'au delà du verset...* p. 198.

¹¹ Idem. p. 198. (Citação do *Nefesh Hahaim*).

o homem fosse sua maneira mesma de significar”.¹² O que importa não é a possibilidade gnosiológica do discurso sobre o infinito mas o que este pensamento produz em termos de experiência humana. Não se trata de falar quando se deveria calar, mas de afirmar a cada instante dessa fala sem objeto a condição mesma da finitude em sua busca sem fim, sem termo possível do Infinito. É apenas como ‘dizer sem fim’ que o Infinito produz sentido na linguagem.

Dessa impossibilidade de apreender e fixar a essência do infinito, desse “caráter sem fim, sem termo, interminável de nossa busca do Infinito”,¹³ resulta a implicação temporal de nossa finitude, mas segundo uma concepção *diacrônica* de temporalidade. A impossibilidade de conceber o infinito – e todos os recursos que surgem nesse investimento não atestam senão essa impossibilidade – nos conduz a nossa significação temporal. Trocando em miúdos, *filosofar sobre a idéia de Deus é dizer o tempo*.

Dizer que Deus, “de seu lado a Ele”, não tem nem começo nem fim, não significa que a essência de Deus está fora do tempo, mas que as categorias de começo e de fim não têm sentido fora da experiência humana do tempo. De nosso ponto (o único que nos é dado a dizer), o Infinito “em si” significa “o sem-fim do que jamais começou”, ou ainda: “o que, sem começo nem fim, jamais teve lugar”.¹⁴

Podemos dizer, então, que o infinito, quando vem à idéia, produz o tempo ao produzir interminavelmente o discurso. “O sem fim do que jamais começou” ou “o que sem começo nem fim, jamais teve lugar” se diz, dessa forma, por um discurso que não termina de começar. É dessa forma que tem sentido filosofar sobre a idéia de infinito, não se localizando de imediato na expectativa da palavrinha *sobre*, como que movido pelo vício da linguagem na função de atribuir nomes, mas como o que acontece nessa visitação, o que escorre para além da forma de dizer, desembocando na pura verbalidade da palavra. Se toda experiência humana é temporal, a experiência do que não tem começo nem fim só pode se converter numa experiência que não termina de começar. É dessa forma que o infinito em nós “corresponderia” ao infinito fora de nós, que falaria em nós essa essência que permanece fora de nosso alcance, mas que abre a significação temporal do discurso.

A temporalidade que daqui resulta e que constitui a base de compreensão profunda desse pensamento é uma diacronia, um tempo heterogêneo. Tomemos como modelo de comparação uma imagem de tempo homogêneo. Nos dois casos, tempo homogêneo e tempo heterogêneo, há uma idéia operativa de infinitude, cada uma determinando conseqüências decisivas para a implicação do pensamento com a vida.

O tempo homogêneo pode ser comparado a uma linha reta, cada ponto da linha representando um instante. Os instantes são as unidades equivalentes desse tempo que aponta para uma progressão sem fim. Cada instante é o efeito de um

¹² Idem. p. 198.

¹³ MOSES, S. Op. cit. p. 111.

¹⁴ Idem. p. 112.

instante anterior e a causa do próximo instante. O infinito está no caráter dessa progressão incessante que se realiza como história. Não há novidade nessa cadeia de progressão infinita, pois cada instante será sempre a confirmação do primeiro instante, como num jogo de dominó com infinitas peças. O tempo homogêneo é o tempo da totalidade e da confirmação histórica do Mesmo, garantida desde o primeiro instante pela idéia da progressão infinita. “O que é negado aqui – o fim na palavra “infinito” – é a novidade radical, a alteridade absoluta, a idéia mesma de Redenção”.¹⁵ O que é negada é a possibilidade da diferenciação no seio do espaço onde opera essa idéia totalizante de infinito. Na verdade, do infinito não sobrou nada mais do que uma entidade matemática, ele foi como que reduzido a uma ferramenta do pensamento. O pensamento aqui tem poder de controlar as idéias de tempo e de infinito, elas lhe servem para confirmar a possibilidade que esse pensamento julga necessário de não ser traumatizado pelo abismo ao qual essas idéias conduzem o pensamento. Uma vez fixados pelas suas idéias, tempo e infinito vão garantir o desenvolvimento histórico da mesmidade, o engolfamento dialético da realidade. Não há diferença, não há novidade, apenas a confirmação do Mesmo, desde o primeiro instante desse tempo homogêneo e contínuo, tempo de uma infinitude cujo absoluto se resolve no interior de uma totalidade.

A idéia de infinito da filosofia levinasiana desenvolve toda uma outra noção do tempo, uma temporalidade heterogênea, não linear e descontínua – um tempo diacrônico. Cada instante aqui é a intrusão de uma alteridade, o acontecimento do inédito. O tempo é uma explosão criadora que se propaga na virtualidade de cada instante. O infinito no transbordamento de sua idéia produz a cada vez o instante, diferentemente do infinito garantido pela sucessão linear de instantes equivalentes, “a negação do fim significa aqui não que nada pode se completar mas que nada é irrevogável. É porque todo instante é primeiro que não há mais o último instante”.¹⁶ O pensamento não avança na compreensão do infinito e por isso ele não comanda sua idéia, a cada vez ele tem que recomeçar a busca do infinito, cada instante se faz então como o primeiro instante. A descontinuidade dos instantes impede a determinação histórica do mesmo, não há mesmidade no tempo diacrônico. A vida aqui se afirma como diferenciação constante, pela provocação, a cada instante, do infinito que invade a idéia, provocação que é investimento criador e inspiração ética da vida. O tempo diacrônico é a possibilidade da reinvenção constante do mundo. A história não compromete o sentido da vida como ato criador e dessa forma o instante preserva sua força mais essencial que consiste em produzir o presente a cada vez, sem determinação prévia e sem consequência definitiva. O infinito em nós – nossa maneira de se relacionar ao infinito inalcançável e com o qual não há e não pode haver coincidência de instantes, não pode haver atualização sob pena de não haver diferenciação – se converte em *infinito ético* e passa a movimentar o sentido da vida pela responsabilidade, que significa a não indiferença diante dos outros e do mundo.

¹⁵ Idem. p. 113.

¹⁶ Idem. p. 114.

Se o Infinito “de seu lado a Ele” – sem começo nem fim – é o que nunca teve lugar, este não-lugar se recria a cada instante no “sem fim” de nosso infinito a nós – do infinito em nós – através do hoje sempre novo de nossa responsabilidade, hoje vivido ele também como um começo absoluto, como se aqui também, antes dele, nada tivesse tido lugar.¹⁷

A responsabilidade ética permanece, dessa forma, como a razão fundamental da idéia do infinito em nós, e se o *Nefesh Hahaim* pode ser visto como pano de fundo da filosofia levinasiana do infinito, como sugere Mosès, ele não autoriza nenhuma consequência de argumentação filosófica. Não é isto que faz Levinas. O infinito de nosso lado a nós, que é o vestígio do infinito de seu lado a Ele, significa esse hoje sempre novo da responsabilidade, a ancestralidade inalcançável de nossa aliança ao outro e a todos os outros. A partir do vestígio do infinito que se revela como *visage* o tempo se abre em nós. O infinito cria um espaço de movimento onde a vida se afirma em cada momento como adiamento do fim ou interminabilidade do começo. É o ser humano quem comanda as forças desse movimento e é como responsabilidade ética que essa afirmação acontece.

Conclusão

É interessante perceber a diferença entre os discursos filosóficos e talmúdicos de Levinas, a inquietação religiosa que muitas vezes anima o texto filosófico e a inquietação filosófica que anima o texto talmúdico: é somente nessa fronteira impossível de definir que o pensamento levinasiano pode ser compreendido em suas implicações mais profundas e consequentes. A relação entre infinito e tempo, por exemplo, pode ser diferentemente apreciada num texto como *Le temps et l'autre* e em outro como este que foi citado aqui *A l'image de Dieu*. Num e noutro não se trata de fazer nenhuma ontologia do tempo e do infinito, mas sim de pensar a relação do tempo e do infinito na significação humana da vida. Essa significação Levinas chama de ética.

Referências

CHALIER, Catherine. *La trace de l'infini – Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: CERF, 2002.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques – objections et réponses suivies de quatre lettres*. Paris: Flammarion, 1992.

LEVINAS, Danielle Cohen; TRIGANO, Shmuel. *Emmanuel Levinas – philosophie et judaïsme*. Paris: IN PRESS, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

———. *L'au delà du verset – lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

MOSES, Stéphane. *Au-delà de la guerre – trois études sur Levinas*. Paris/Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.

¹⁷ Idem. p. 118.