

# A ÉTICA COMO DESSACRALIZAÇÃO EM LEVINAS

Marcelo Fabri\*

**SÍNTESE** – O artigo apresenta a ética levinasiana como uma forma de dessacralização. O ponto de partida é a reação de Levinas a dois tipos de violência: a violência ativa do processo cognoscitivo e a violência mística proveniente da experiência com o numinoso. Tenta-se demonstrar que a ética levinasiana é uma inteligibilidade que se mantém na fronteira destas duas formas de violência. Daí o seu caráter dessacralizante.

**PALAVRAS-CHAVE** – Ética. Dessacralização. Violência.

**ABSTRACT** – The aim of this article is to present the levinasian ethics as a kind of secularization. The analysis of two types of violence provides the starting point to demonstrate this thesis. First, the active violence of knowledge; second, the impact of a mystical violence coming from a sacred reality. We try to demonstrate that levinasian ethics is an intelligibility that stands in the frontier of these two types of violence. This explains in what sense ethics is a secularization.

**KEY WORDS** – Ethics. Secularization. Violence.

Uma das maiores dificuldades da obra de Levinas é mostrar que a razão, ou o racional, depende de uma certa “vinda de Deus à idéia”,<sup>1</sup> vale dizer, que a produção de um sentido ético permite pensar o humano como realidade em que a palavra Deus “significa” para além do saber, do ser e do sagrado. Em que medida esta retomada do problema “religioso” diz respeito à filosofia? Não se trata, precisamente, de uma anulação da filosofia pela teologia? Para responder a esta questão, é importante compreender o modo como a racionalidade filosófica se relaciona com o elemento de “irracionalidade” contido em toda experiência com o numinoso. Nossa tese é que a palavra Deus, tal qual ela aparece na escrita de Levinas, encontra-se na linha divisória de duas formas de violência: o “ser possuído” pelas forças do irracional e o “possuir” necessário à racionalidade do conhecimento. A inteligibilidade ética encontra-se na fronteira dessas duas possibilidades.

Começemos, assim, com as perguntas: qual é o “objeto” da religião? Podemos pensar este “objeto” mediante o modelo categorial herdado de grandes pensadores como Aristóteles e Kant? Ora, é muito difícil, ou praticamente impossível, realizar uma análise puramente teórica da principal característica do “objeto” da

\* UFSM, Santa Maria.

<sup>1</sup> LEVINAS, E. – *De Dieu qui vient à l' idée* (1982), Paris, Vrin, 1992.

religião, a saber, a sacralidade. Não se quer dizer com isso que a razão é impotente para tematizar a experiência religiosa, mas sim que, ao receber o impacto da realidade numinosa, o homem pode perder seu poder e sua autonomia. Ele corre o risco de sucumbir perante o mistério e a potência de algo inabarcável e irredutível à sua compreensão racional e finita.<sup>2</sup> Por conseguinte, ao defrontar-se com o sagrado, o homem se descobre como frágil e ínfima criatura, experimentando horror e fascínio, a uma só vez.

Segundo Rudolf Otto, as principais características, encontradas na experiência religiosa são: 1) o numinoso é incompreensível pelo entendimento humano; 2) ele torna as categorias impotentes, confundindo-as; 3) o “totalmente outro” não é supra-racional, mas anti-racional; 4) ele é feito de contradições e de paradoxos.<sup>3</sup> Conseqüentemente, não é uma estrutura ética que se encontra na origem do sentimento ou do comportamento religioso, mas um elemento irracional intraduzível por meio de categorias racionais.

Pode-se, no entanto, perguntar: a experiência do sagrado contraria a compreensão racional do mundo? O mundo do “primitivo” é irracional? A atitude religiosa não surge precisamente da necessidade de controlar as forças que ameaçam os indivíduos mediante práticas rituais carregadas de simbolismo? O “primitivo” precisa “compreender” a razão de ser do mundo, das coisas e de si mesmo. Mesmo se considerarmos as inúmeras diferenças que existem entre as várias expressões, doutrinas e experiências religiosas ao longo do tempo, há um elemento que é comum a todas elas: a radical oposição entre o sagrado e o profano.<sup>4</sup> O sagrado *manifesta-se* como algo real e significativo, isto é, como aquilo que se encontra repleto de ser. Já o profano é aquilo que se relaciona ao fluxo caótico e sem sentido das coisas. A experiência do sagrado não se dissolve na irracionalidade e na violência, pois ela já traz em si uma luta para controlar e domesticar a violência. Sem isso, o homem não teria como viver num cosmos, numa realidade ordenada e coerente. Mais ainda, sem a convicção de que o mundo contenha algo de verdadeiro e divino, a consciência não poderia constituir o que entendemos por mundo humano do sentido.

E quanto à filosofia? O mundo filosófico não representou, ele próprio, uma ousada tentativa para conciliar a “irracionalidade” do mito com a clareza da lógica e da razão? No mundo grego, por exemplo, a herança de um passado que se envolvia em delírios e possessões divinas é retomada por Platão.<sup>5</sup> O filósofo ateniense cumpre um papel essencial nesta conciliação entre elementos afetivos e irracionais

<sup>2</sup> Cf.: OTTO, Rudolf – *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. André Jundt, Paris, Payot, p. 19 e ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>4</sup> Toda a nossa argumentação se apóia nos estudos que Mircea Eliade dedicou à questão. Ver, por exemplo: *Tratado de história das religiões*, trad. de Natália Nunes e Fernando Tomaz (Lisboa: Cosmos, 1977).

<sup>5</sup> Sobre o assunto, ver: DOODS, E. R. *Os gregos e o irracional* (trad. Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Grádiva, 1988), especialmente os Capítulos V, VI e VII. Ver, também: SOUZA, Eudoro. *Mito e dialética em Platão ou da transposição intelectual do mistério*. In: *Dioniso em Creta e outros ensaios* (São Paulo: Duas Cidades, 1973).

e a concepção de alma racional sustentada por Sócrates. O saber, outrora conquistado a partir dos rituais místéricos e do transe xamânico, foi assimilado pela prática filosófica em que a visão da verdade se torna possível mediante a ascese dialética e a argumentação lógica. O que anima o racionalismo grego e, em especial, o de Platão, são idéias e práticas herdadas de uma tradição mágico-religiosa transformadas e transpostas para uma esfera nova de inteligibilidade: a filosofia.

Que dizer do mundo moderno? Nele, o ser humano abre caminho para novos conhecimentos, para criar e dirigir sua própria história. O futuro está nas mãos humanas. O tempo aponta para frente. A natureza é o maior desafio e a maior resistência da nova humanidade, preocupada em colocar o saber a serviço de seu bem-estar e de sua felicidade. Diante de tal desafio, o homem moderno descobriu o seu poder e a sua força. Ele pretende dar início a algo novo. Começar<sup>6</sup> é aceitar o peso do instante, é assumir a responsabilidade por si mesmo. Em filosofia, o esforço para edificar o saber e vencer a ameaça constante do ceticismo permite elucidar este desejo e esta capacidade de *começar*, de *romper* com o mundo fechado e divinamente harmonizado que precede a era moderna. O sujeito do conhecimento não se contenta apenas com a atitude teórica que contempla a ordem do mundo para nela enquadrar-se e vencer a sua solidão. O sujeito é auto-relação, é uma espécie de cumplicidade entre um eu e o seu si mesmo. Mas o preço de sua liberdade é a inevitável ruptura com o mundo, é a impossibilidade de sair de si mesmo.

Literatura e filosofia manifestam, cada uma a seu modo, a solidão do homem e da razão modernos. As tragédias de Shakespeare, por exemplo, descrevem o sofrimento de um herói trágico incapaz de sair do isolamento e de uma condenação a si mesmo. Tudo se passa como se não houvesse comunicação possível entre os humanos, nem respostas exteriores para suas inquietações. O herói está completamente só e ameaçado de loucura. Em Cervantes, vemos uma confiança romântica na natureza humana, mas o medo de Dom Quixote de se deixar enfeitiçar é um sinal visível da ameaça de encantamento beirando a toda experiência do mundo. Em Descartes, é Deus quem nos socorre desta ameaça, livrando-nos da malícia de um Gênio Maligno e enganador.<sup>7</sup>

Mesmo assim, ou por causa disto, o ímpeto de liberdade foi levado adiante. O sujeito moderno aceitou o desafio de ser livre e criador. Ele levou a cabo a tarefa de ser fiel à razão e à ciência. Acreditou não só que seria capaz de fazer a história, como também de compreender o sentido racional do percurso realizado. Nada é por acaso. Todo acontecimento, por mais doloroso e incompreensível que ele seja, deve possuir um significado racional e ontologicamente determinado, capaz de ser apreendido por uma leitura filosófica atenta e rigorosa.

Nas sociedades tradicionais, tudo o que acontecia no fluxo temporal possuía uma explicação e uma justificativa míticas ou sagradas. Um passado primordial era

<sup>6</sup> A esse respeito, o leitor fará bem em consultar: LEVINAS, E. *Le temps et l'autre* (1948). Paris: Vrin, 1985, p. 21-49.

<sup>7</sup> A esse respeito, ver: LEVINAS, E. *Totalité et infini* (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 63-71.

o modelo de toda realidade presente, fornecendo o *sentido* tanto para a ordem da vida e da morte, quanto para as coisas boas e o infortúnio. No plano filosófico especulativo, a razão que governa o mundo deve servir de explicação para tudo o que sucede na ordem do tempo. A justificativa do sofrimento e do mal, por exemplo, não vem da religião e das assim chamadas narrativas míticas, mas do caráter racional implícito nas transformações históricas. A vida finita é real na medida em que participa da vida divina ou transfinita. Esta participação encontra seu ápice na esfera livre do pensamento.<sup>8</sup>

A filosofia de Levinas parte de uma configuração cultural em que nem a razão nem a religião podem mais explicar e justificar o sofrimento humano. Com a derrocada dos grandes sistemas especulativos; com a secularização das formas míticas de instalação no mundo, como justificar o sofrimento e a violência? Somente o homem contemporâneo poderia, neste caso, fazer uma experiência com o irracional em estado puro. Somente a contemporaneidade estaria em condições de experimentar uma perda total de sentido.<sup>9</sup> Assim, não é o conflito entre o moderno e o pré-moderno que preocupa Levinas, mas o modo como o mundo contemporâneo experimenta a violência. Não é o “primitivo” que vive o terror, mas o homem de nossos dias! Pode o conhecimento salvar-nos?

Em *Difficile liberté*,<sup>10</sup> Levinas reflete em grande medida sobre o problema da violência no mundo contemporâneo. Composto de vários artigos e comentários, este livro oferece a nosso ver uma boa introdução a seu pensamento. A tese do autor é que a violência não se verifica apenas em brutalidades como a guerra, a opressão exercida por um Estado Totalitário, uma tempestade ou um choque entre dois corpos. Ações tão simples como a satisfação de uma necessidade vital ou fabricação de um artefato também são violentas. O que caracteriza a violência é a própria solidão nela envolvida. O agente, neste caso, age como se o universo todo estivesse aí para receber a sua ação. Do mesmo modo, toda a ação que sofremos sem a nossa colaboração é violenta.<sup>11</sup> Conseqüentemente, a luta entre dois seres é tão violenta quanto a possessão divina ou um delírio poético. Em páginas densas mas concisas, Levinas resume suas idéias a partir de duas séries de proposições:<sup>12</sup>

1. O violento não sai de si; ele possui; a violência é solitária, embora soberana; conhecer é perceber e apreender um objeto ou uma coisa; a experiência do mundo é auto-experiência, vale dizer, fruição de si mesmo; o mundo é alimento, ele me fortalece e me forma; o conhecimento absorve e digere a realidade; a realidade resiste, mas tal resistência se torna a própria *experiência* que dela fazemos; o conhecimento é incapaz de nos tirar da solidão e de seu egoísmo.

<sup>8</sup> Ver a esse respeito: HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Coimbra: Armênio Amado, 1980, p. 33-44.

<sup>9</sup> Sobre isto, o leitor fará bem em consultar o valioso estudo de Ricardo Timm de Souza, intitulado *O século XX e a desagregação da Totalidade*; In: *Totalidade & desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 15-29.

<sup>10</sup> *Difficile liberté* (1963). Paris: Albin Michel, 1995. Os textos presentes nesta obra foram escritos no período de vinte anos, iniciados logo após a Libertação.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 23.

2. O entusiasmo e o êxtase do delírio são um modo de *sofrer* a violência através de uma *possessão*; o numinoso envolve e transporta o homem para além de seus poderes e de suas intenções; o numinoso anula a relação entre as pessoas; aqui, o ser é sinônimo de participação, seja no êxtase ou num drama não escolhido, seja numa ordem em que eles se dissolvem.

Como sair da violência? Como entender a consciência humana? A ação que não é violência é palavra. Quando falamos com alguém, nós o *saudamos* antes mesmo de o *conhecer*. Falar a um outro significa chamá-lo, ser para ele. *Conhecer* alguém já implica estar em *sociedade* com ele. Tal sociedade é uma suspensão da violência no interior da própria ação, pois falar, afirma Levinas, significa renunciar a soberania ou o domínio que eu possa exercer sobre alguém, instaurando com isso a igualdade entre os termos.<sup>13</sup> Mas, no momento mesmo em que a relação se estabelece, é preciso considerar que falar a outrem vai de par com o ser *visado* por ele. O interlocutor é, pois, olhar (*visage*).

Daí poder-se dizer que o falar é uma suspensão de dois tipos de violência: a violência do conhecimento, pela qual nos apoderamos do objeto conhecido, e a violência do sagrado, pela qual o eu se anula diante de um poder anônimo. Quando falamos, dirigimo-nos a um rosto, vale dizer, a uma fragilidade inviolável que, no entanto, pode nos incitar ao morticínio. O rosto implica possibilidade e impossibilidade de se cometer um assassinato. Ele é uma condenação moral do morticínio. Não só a idéia de justiça social pressupõe esta ordem que vem de um rosto, mas também o próprio significado da palavra Deus. Como se pode notar, para Levinas a palavra Deus tem inteligibilidade ou racionalidade na medida em que suspende, dessacraliza e expulsa a violência do sagrado. Por outro lado, esta origem, digamos, ética da razão pressupõe igualmente o questionamento da liberdade pela qual o conhecimento realiza a posse do conhecido. Na nossa perspectiva, mais do que uma condenação “religiosa” do conhecimento e da filosofia, estamos diante de uma forma de inteligibilidade que é a própria condição do saber racional e da consciência humana. A inteligibilidade ética é anterior e necessária à ordem teórica.

Nesse sentido, Levinas realiza uma fenomenologia do nascimento da razão. Tal nascimento não se reduz a uma busca de equilíbrio com o poder do irracional, mas sim com a saída e a recusa da esfera de poder que o numinoso congrega. Como isso é possível? A visão de um rosto é algo totalmente avesso ao delírio da experiência religiosa e ao contato com o irracional. A universalidade do racional se instaura a partir do encontro frente a frente com um ser capaz de questionar os meus poderes e despertar a minha consciência. Ao mesmo tempo, tal encontro deve possibilitar uma ruptura com os poderes anônimos e despersonalizantes, que sempre podem envolver os interlocutores em suas redes invisíveis.<sup>14</sup> “Tudo o que não pode conduzir-se a uma relação inter-humana representa, não a forma supe-

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 21.

<sup>14</sup> LEVINAS, E. *Totalité et infini*, p. 52.

rior, senão a mais primitiva da religião.” Assim, a consciência em sentido levinaiano é uma espécie de ruptura da violência, seja a partir do questionamento de minha feliz posse do mundo, seja a partir da quebra de toda participação em forças impessoais. Nem possuir, nem ser possuído, mas saída do si mesmo a partir do falar e da resposta dada ao outro: nascimento da linguagem e da razão.

Não se pode ler Levinas sem evitar o embaraço e a dificuldade de um pensamento que procura aproximar o “judaísmo” da própria aventura ocidental. Os sábios talmúdicos apreciam e valorizam, tanto quanto Levinas, os recursos da língua e da filosofia gregas. O saber, reconhecidamente violento e solitário, é, por outro lado, parte fundamental das práticas pedagógicas do judaísmo considerado e interpretado por Levinas. Pode o motivo de Ulisses, herói grego que parte para a guerra e a conquista (saber e poder) a fim de retornar de modo triunfal à pátria, ser aproximado do motivo abraâmico de uma saída de si sem retorno ou expectativa pela volta? Eis uma questão embaraçosa. Aqui, temos uma espécie de tensão criadora entre a palavra profética, exigida pela ética, e a clareza intelectual, necessária à razão. A dessacralização do numinoso não se dá sem o risco de ateísmo. Deve-se correr este risco para que a violência do numinoso, tanto quanto a solidão do conhecimento teórico, possam ser vencidas. A esta possibilidade de se vencer a violência do sagrado e do conhecimento Levinas dá o nome de Transcendência. Trata-se de uma passagem do ateísmo à transcendência, cujo pano de fundo filosófico é o encontro do monoteísmo com a trilha do próprio Ocidente.<sup>15</sup>

Como se dá a relação entre o conhecimento racional e a comunhão mística? Seriam eles cúmplices de uma mesma violência? Foi isto que sugeriu Derrida em um famoso estudo sobre Levinas.<sup>16</sup> A comunhão mística não faz parte unicamente das experiências extáticas de povos primitivos ou de indivíduos em busca do absoluto, pois ela vem rondar e mesmo possuir a própria aventura filosófica do Ocidente, tão preocupada em totalizar a experiência e a história, tão empenhada em manter a primazia do ontológico sobre o ético. Ora, o humano, tal como Levinas o entende, não surge desta cumplicidade, mas de sua ruptura e de seu questionamento. Tudo o que no pensamento do filósofo é descrito como primado ético sobre a questão do saber e do ser se deve à possibilidade de uma relação irreduzível ao conhecimento teórico e às várias formas de espiritualidade mística. Ao contato com o ser exterior, que não se dá sob a forma de conhecimento nem sob a forma de participação numa esfera impessoal, Levinas dá o nome de relação ética.

A relação ética coloca-nos em contato com uma diferença capaz de instituir e investir a liberdade, a uma só vez. No primeiro caso, a relação com o ser exterior é essencial para que o eu não seja ultrajado por uma potência anônima e impessoal, perdendo desta sorte sua autonomia. No segundo caso, o ser exterior abala a pretensão de soberania e de auto-afirmação de um eu que se regozija em sua solidão egoísta, fechando-se em sua feliz posse do mundo. Prisioneiro de si mes-

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 31.

<sup>16</sup> DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p. 129-130.

mo, o eu está de certo modo desequilibrado e dilacerado, isto é, ele se torna violento e arbitrário. A consciência (moral) nasce desta constatação: ser *eu* é provocar dano a alguém, é impor-se a despeito de toda resistência exterior. A consciência da liberdade caminha junto com o abalo do ser livre. Por conseguinte, a origem da consciência vai de par com as noções de justo e de injusto, com o advento de uma liberdade que já se descobriu investida.

A espiritualidade do Ocidente privilegiou a consciência de si ou o *Si-mesmo* como porta de acesso ao reino do absoluto. A alma, que não pode ir além de si mesma, é a metáfora da busca do conhecimento e da filosofia. É assim que o saber foi divinizado, tornando-se algo por si mesmo legítimo. Levinas, por sua vez, reconhecerá na ética a esfera de sentido que interroga a consciência satisfeita sobre a legitimidade dos poderes que ela carrega em si. Ser “sujeito” implica a descoberta de uma arbitrariedade, de um dano causado a outrem.

Em Levinas, a palavra Deus manifesta o rigor de um pensamento que prima pela separação e pela diferença. A ética supõe uma relação na qual a palavra Deus intervém como um imperativo, isto é, como um modo de intencionalidade do não-igual e do não-idêntico. Fenomenologicamente, não se trata do *aparecer* do fenômeno Deus, mas sim da *fenomenalidade* do não-igual, vale dizer, do *aparecer* da assimetria do interior da relação entre iguais. Deus não é, portanto, sinônimo da manifestação do ser e do sagrado, mas de uma desproporção. Tal desproporção equivale a uma limitação: a consciência não é a medida de si mesma ou, pelo menos, não é a única a poder conferir sentido às coisas. Deus não é um conceito, uma idéia. Tampouco ele será a potência que nos possui e causa fascínio. Na perspectiva levinasiana, Deus vem à idéia, ele “entra” no pensamento de tal modo que seu sentido depende da assim chamada relação ética. Tal relação é o que re-liga a consciência de si à consciência do Mais Alto ou consciência de Deus. Pode-se perguntar agora: por que esta vinda de Deus à idéia não é o mesmo que uma experiência numinosa? Como pode a relação religiosa prescindir do fascínio do sagrado?

A ética é a própria visão de Deus.<sup>17</sup> No entanto, ver a Deus não implica traduzir conceitualmente uma certa aparição divina, nem tampouco em uma invasão de um poder sagrado despersonalizando e fascinando o indivíduo. O “conhecimento” de Deus é tributário de uma expressão ética, cujo sentido não se reduz a uma teologia negativa, pois os atributos divinos presentes nessa expressão dependem de uma convocação ou, mais precisamente, de uma obediência a um mandamento moral. Assim, conhecer a Deus é descobrir-se responsável para além da liberdade arbitrária e de toda iniciativa que ignora a sua possível violência. A identidade do *eu* não surge de uma confrontação dialética pela qual ele se afirma diante de um outro *eu*, mas sim da relação com uma radical alteridade, única que poderia propiciar a transcendência para além da imanência. Em sentido metafórico podemos dizer: Deus jamais desce de sua altura, jamais abandona a sua transcendência; o homem não se eleva ao céu, isto é, não se une ao divino como que motivado pela nostalgia de uma unidade ausente ou perdida.

---

<sup>17</sup> *Difficile liberté*, p. 33.

Levinas descreve, fenomenologicamente, uma espécie de dessacralização do sagrado. A consequência filosófica desta dessacralização é a ruptura da solidão de uma razão egologicamente estruturada. Por isso, a relação a Deus só pode efetivar-se plenamente como responsabilidade pelo outro ser humano. Somente a relação face a face com o outro ser humano pode conduzir a Deus; somente uma disciplina ritual ou uma educação de si mesmo pode construir este caminho. A ação ritual não se separa do cotidiano, do esforço paciente e laborioso que permite realizar a obra da razão sem violência ao ser conhecido. Do mesmo modo, o rito cotidiano prescinde da união mística com a divindade. Em Levinas, o sentido do conhecimento e do sagrado se pensa a partir da relação ética. Conseqüentemente, nenhum poder sagrado pode anular a responsabilidade de um ser humano pelo outro ser humano. Ninguém pode *me* substituir na responsabilidade, nem perdoar o *meu* débito para com outrem. O desafio de Levinas é mostrar que esta “eleição” é o condicionante fundamental de toda racionalidade teórica, fornecendo por isso a *inspiração* necessária a todo autêntico filosofar.