

O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Lévinas

The riddle of evil in the thought of Emmanuel Lévinas

Márcio Antônio de Paiva¹
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Luiz Fernando Pires Dias²
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo

Este artigo trata do enigma do mal, questão que perpassa, direta ou indiretamente, todo o itinerário filosófico de Emmanuel Lévinas. O filósofo lituano atribuiu nova dimensão ao problema do mal, caracterizando-o como excesso e não como ausência de ser. Tal reestruturação está coadunada à rigorosa crítica ao modelo ontológico, presente em sua obra. Na busca do sentido do humano, Lévinas estabeleceu a ética como filosofia primeira, concedendo precedência à ordem do Bem, instância anterior ao ser e ao saber, na qual pode ser vislumbrada uma possibilidade de superação do mal.

Palavras-chave: alteridade, Bem, ética, Lévinas, mal.

Abstract

This article discusses the riddle of evil, an issue that directly or indirectly permeates the entire philosophical journey of Emmanuel Lévinas. He gave a new dimension to the problem of evil by characterizing it as excess rather than as absence of being. Such restructuring is aligned to the rigorous criticism of the ontological model that is found in his work. Searching for the meaning of human, Lévinas established ethics as prime philosophy, giving precedence to the order of Good, which is previous to being and knowledge and in which a possibility of overcoming evil can be glimpsed.

Key words: otherness, Good, ethics, Lévinas, evil.

¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Av. Dom José Gaspar, 500, Coração Eucarístico, CEP 30535-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: p.marciopaiva@yahoo.com.br

² Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Av. Dom José Gaspar, 500, Coração Eucarístico, CEP 30535-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: l.ferna@ig.com.br

Introdução

Dentre os enigmas que desafiam a compreensão humana, o escândalo do mal se sobressai, não só pela sua natureza hermética e obscura, diante da qual o cálculo racional se embaraça, mas também pela repulsão que ele suscita. O incômodo e a indignação ocasionados pela sua existência conferem ao mal o *status* de inaceitável: “O mal é sem dúvida a coisa no mundo que mais nos revolta unanimemente” (Dierickx, 1998, p. 1, tradução nossa).

O objeto desta reflexão é a abordagem do enigma do mal no pensamento do filósofo francês Emmanuel Lévinas, nascido em Kovno, cidade da Lituânia, portador de uma das mais originais e instigantes perspectivas filosóficas da contemporaneidade. Trata-se de uma filosofia desenvolvida em um contexto de permanente tensão entre a sabedoria judaica e o *lógos* grego, um pensamento que gira entre dois arquétipos, aparentemente inconciliáveis, da alma: Abraão, fiel ao seu Deus, e Ulisses, fiel à sua pátria (Mattéi, 2006, p. 24).

Lévinas promoveu uma constante e incisiva crítica à ontologia, modelo prevalente na tradição ocidental, que se caracteriza pela apreensão da realidade fenomênica através de conceitos determinativos. Para o filósofo da alteridade, o pensamento ontológico, que se apresenta como fundamento único da verdade, caracteriza-se pelo confinamento em si mesmo, negando a transcendência e o espaço ao Outro, recusando toda e qualquer alteridade. A ontologia colocada como o fundamento das outras ciências adquire um papel indestronável e totalizante, considerando o ser humano um objeto entre tantos:

A *ontologia* aparece então como uma *ciência totalizante*, ciência para a qual o ser humano é um objeto entre os outros. O objeto “ser humano” está englobado em uma perspectiva mais vasta, aquela do *Ser*. Ele é sempre compreendido na luz do *Ser*, este último se fazendo lugar original do sentido. Uma vez que este seja atingido, detém-se a Verdade. Não há, então, necessidade de buscar a Verdade fora do *Ser* (Dierickx, 1998, p. 11, tradução nossa)³.

O presente artigo será desenvolvido em quatro etapas: na primeira, abordaremos a conjuntura histórica vivenciada pelo filósofo, que fez do mal uma questão incontornável ao seu pensamento. Nesse contexto, analisaremos o ensaio *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Na segunda etapa, versaremos sobre a identificação do mal como um excesso de ser. Na terceira etapa, examinaremos a necessidade de evasão e uma obstinada perseverança no ser, que se apresenta como obstáculo. A seguir, analisaremos os artigos *La souffrance inutile* e *Transcendence et mal*, consagrados especificamente ao tema estudado, buscando a arquitetura da questão do mal no pensamento de Lévinas. Por fim, concluiremos com uma conjectura de posicionamento diante do escândalo do mal, proporcionada pela reflexão levinasiana.

A vida sob o estigma do terror

O pensamento de Emmanuel Lévinas foi profundamente afetado pelos horrores praticados ao outro homem, tendo se desenvolvido em uma época particularmente abundante em tristes acontecimentos, nos quais o mal e o sofrimento

³ “L’ontologie apparaît alors comme une science totalisante, science pour laquelle l’être humain n’est qu’un objet parmi d’autres. L’objet ‘être humain’ est englobé dans une perspective plus vaste, celle de l’Être. Il est toujours compris à la lumière de l’Être, ce dernier se faisant lieu originel du sens. Une fois cet Être atteint, on détient la Vérité. Il n’est donc pas besoin d’aller chercher le Vrai hors de l’Être.”

humano alcançaram patamares alarmantes. Tais eventos marcaram o filósofo de tal forma que Chaliier se arriscou a afirmar que a principal força motriz da filosofia de Lévinas não se encontra no espanto diante do mundo, como usualmente se dá com outros filósofos, mas sim no excesso de terror vivenciado:

[...] é que se trata para ele de filosofar com esse “abismo escancarado” como pulmão da reflexão. É dizer ainda que o filósofo assombrado pela Catástrofe aborda a história e as exigências do pensamento com esse luto irrepresentável à guisa de primeira certeza (Chaliier, 1993b, p. 64, tradução nossa)⁴.

A marca deixada pelo excesso de terror vivenciado foi manifestada na dedicatória da obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*:

Em memória dos seres mais próximos entre os 6 milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado dos milhões e milhões de humanos de todas as confissões e todas as nações, vítimas do mesmo ódio do outro homem, do mesmo antissemitismo (Lévinas, 1978, p. 5, tradução nossa).

O peso dos terríveis acontecimentos concernentes às duas Grandes Guerras Mundiais foi confessado por Lévinas, na obra *Difficile liberté*: segundo o filósofo, toda a sua vida foi “[...] dominada pelo pressentimento e a recordação do horror nazista” (Lévinas, 2010, p. 434, tradução nossa). Lévinas, que teve sua infância encurtada pela Primeira Grande Guerra, participou ativamente do segundo conflito mundial, como soldado francês, tendo sido feito prisioneiro⁵, condição na qual permaneceu durante quatro anos. Entretanto, se a vida do filósofo foi preservada, “sua família, que ainda residia na Lituânia, não teve a mesma sorte, foi presa e quase toda massacrada na ocupação nazista” (Costa, 2000, p. 40), sendo exceções a sua mulher e sua filha, que se encontravam na França, salvas pela interferência do amigo Maurice Blanchot e pelo auxílio do “[...] monastério de São Vicente de Paula nos arredores de Orléans” (Poirié, 1996, p. 93, tradução nossa).

O acontecimento excepcional da Segunda Grande Guerra, que transformou o Holocausto do povo judeu na própria alegoria do mal, apontou a falência de um modelo que permitiu a catástrofe e a barbárie, que consentiu o mal pelo mal. Tal advento trouxe consigo a necessidade de se repensar o sentido do humano, impulsionando Lévinas à busca de um novo fundamento para o humanismo, sendo essa nova base considerada a partir da ética. Entretanto, na obra de Lévinas, a palavra “ética” vem imbuída de densidade própria, alcançando um sentido diferente do que habitualmente lhe é atribuído. No contexto levinasiano, a ética não alude a uma moral revelada ou a um sistema prescritivo, mas refere-se à responsabilidade irrecusável pelo semelhante, sendo seu substrato maior a primazia concedida ao próximo: “O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, sobre si, uma prioridade ao outro” (Lévinas, 1991, p. 119, tradução nossa).

O horror ocorrido em Auschwitz converteu-se no símbolo da degradação máxima à qual se pôde chegar e no ponto de referência ao qual uma realidade verdadeiramente humana não admite retorno. A reflexão levinasiana se desenvolveu coadunada com os acontecimentos de seu tempo e soube aquilatar a dimensão

⁴ “[...] c’est qu’il s’agit pour lui de philosopher avec ce ‘gouffre béant’ comme poumon de la réflexion. C’est dire encore que le philosophe hanté par la Catastrophe aborde l’histoire et les exigences de la pensée avec ce deuil irreprésentable en guise de première certitude.”

⁵ O campo de prisioneiros, *Stammlager*, se diferenciava dos campos de concentração, pois não havia a tortura e o extermínio, mas trabalho forçado.

histórica dos acontecimentos, embora não tenha se restringido a uma mera contraposição ao contexto vivenciado:

A obra de Lévinas não se reduz a uma “reação” ao horror nazista, uma meditação desse horror – por mais necessária que ela seja – mas, por ser uma grande obra, ela sabe revelar o sentido – e a falência do sentido – diretamente sobre o tecido dos acontecimentos históricos (Sebbah, 2010, p. 18, tradução nossa).

A preocupação em relação ao perigo representado pela ideologia nazista já se fazia presente no artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, publicado na revista *Esprit* em 1934, ano particularmente significativo no âmbito político do nacional-socialismo, quando Hitler, chanceler do Reich alemão desde 1933, obteve endosso popular à manutenção do cargo que ocupava, alcançando a aprovação de 38 milhões de um total de 45 milhões de eleitores (Klein, 2004, p. 89).

No princípio do artigo, Lévinas demarcou o tom crítico de sua reflexão, com a seguinte afirmativa: “A filosofia de Hitler é primária” (Lévinas, 1997, p. 7, tradução nossa), constatação que retira dos princípios do nazismo o status de nobreza, comumente conferido aos sistemas filosóficos. A análise de Lévinas centrou-se nos aspectos centrais do fenômeno sociopolítico do hitlerismo, empreendendo uma apreciação sob as luzes da fenomenologia. De início, Lévinas verifica que: “Mais que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar de sentimentos elementares” (Lévinas, 1997, p. 7, tradução nossa)⁶. Tais sentimentos elementares, que traziam em seu âmago uma espécie de filosofia, colocariam em risco os princípios e as bases sobre as quais foi fundada a cultura ocidental, civilização construída tendo como pedra angular a liberdade humana.

Segundo o filósofo lituano, o sentimento de liberdade em relação ao mundo e às possibilidades dele advindas, característico da civilização europeia, relaciona-se com uma determinada percepção do tempo: “A verdadeira liberdade, o verdadeiro começo exigiria um verdadeiro presente que, sempre no apogeu de um destino, a recomeça eternamente.” (Lévinas, 1997, p. 9, tradução nossa). Por meio da concepção de eterno recomeço, o tempo perde o *status* de irreversibilidade, através da abertura ao novo, que se apresenta ao ser humano, concedendo-lhe a prerrogativa de, a cada instante, refazer o seu trajeto. Trata-se da faculdade de libertação do que se foi, conjugada com a possibilidade de se prosseguir por caminhos originais.

No âmbito religioso, Lévinas avalia que o judaísmo pode exemplificar esse sentimento de liberdade, pois nele é quebrada a imutabilidade do tempo. O judaísmo traz consigo o instrumento do perdão, dotando o homem da aptidão de se libertar do jugo do passado, que deixa de pesar sobre ele como fato consumado. Também na mensagem de salvação do cristianismo verifica-se um horizonte de liberdade. Nesse sentido, Abensour argumenta que: “Graças à promessa de salvação, o cristianismo desfaz o definitivo, recoloca o passado sempre em questão; e mais, conduz a uma inversão extraordinária do passado e do presente” (Abensour, 1997, p. 42, tradução nossa).

Nas diferentes correntes políticas e econômicas do Ocidente, o horizonte de liberdade também é contemplado. Segundo Lévinas, os teóricos do liberalismo concebem o destino humano como situado acima dos grilhões da história, pois: “A luz da razão basta para afugentar as sombras do irracional” (Lévinas, 1997, p. 12, tradução nossa). Nem o marxismo, que trouxe uma nova visão em relação à liberdade do homem, através do atrelamento do espiritual ao material, ostentava um caráter radical ou definitivo, pois o fato de ajuizar-se da situação social já significa

⁶ “Plus qu’une contagion ou une folie, l’hitlérisme est un réveil des sentiments élémentaires.”

emancipar-se do determinismo nela contido: “Tomar consciência de sua situação social é, para Marx, libertar-se do fatalismo que ela comporta” (Lévinas, 1997, p. 15, tradução nossa).

Os preceitos do Partido Nazista subverteram a lógica dos sistemas acima mencionados, trazendo consigo trauma e abalo às estruturas do Ocidente. O hitlerismo inaugurou um pensamento voltado à imanência, sendo esta instaurada através da concessão de uma prioridade absoluta aos aspectos corporais. Tal posicionamento se contrapôs à concepção antropológica prevalente na tradição ocidental, que vislumbrou o corpo como tendo uma menor importância que a razão, conferindo-lhe, até mesmo, certo grau de estranheza e tratando-o, às vezes, como obstáculo a ser ultrapassado. Lévinas lembra que: “É o sentimento da eterna estranheza do corpo em relação a nós que alimentou o cristianismo, bem como o liberalismo moderno. É ele que persistiu através de todas as variações da ética [...]” (Lévinas, 1997, p. 16, tradução nossa).

O hitlerismo inaugurou um cenário de exaltação do corpo e da hereditariedade, elementos que, na ótica nazista, tornaram-se definidores do homem. O biológico passou a ser considerado o fundamento último do ser humano. Entretanto, a visão que promoveu a biologização do homem, atrelando-o definitivamente às características corporais e hereditárias, trouxe como seqüela a supressão da liberdade. O homem tornou-se refém de seu passado e de suas origens: “Acorrentado a seu corpo, o homem se vê recusar o poder de escapar de si mesmo” (Lévinas, 1997, p. 21, tradução nossa).

A correlação primária entre o homem e o seu corpo, trazida pelo hitlerismo, levou ao racismo, à apologia da dominação, à expansão ideológica, à valorização desmedida da força e à consequente brutalização da existência. São elementos que conduzem, em última análise, à guerra, que é a configuração simbólica e, sobretudo, empírica de um mal radical.

Lévinas concluiu o artigo afirmando que as ideias contidas no hitlerismo não afetavam apenas os alicerces de nossa cultura ocidental, mas o que elas verdadeiramente colocavam em risco era “[...] a própria humanidade do homem” (Lévinas, 1997, p. 24, tradução nossa)⁷.

Anos mais tarde, no *Post-scriptum*, redigido em 1990, por ocasião do lançamento da tradução norte-americana de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Lévinas identificou na trágica e cruel trajetória do nazismo a possibilidade de existência de um “Mal Elementar”, sendo tal possibilidade engendrada no contexto da ontologia:

O artigo procede de uma convicção de que a fonte da barbárie sangrenta do nacional-socialismo não está em qualquer anomalia contingente do raciocínio humano, nem em algum mal-entendido ideológico acidental. Há neste artigo a convicção de que essa fonte se vincula a uma possibilidade essencial do *Mal elementar* aonde boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não estava suficientemente garantida. Possibilidade que se inscreve na ontologia do Ser, cuidadoso de ser [...] (Lévinas, 1997, p. 25, tradução nossa).

Lévinas ajuizou o “Mal Elementar”, contido na ideologia nazista, não como o fruto de um acaso histórico, mas como uma possibilidade intrínseca de um pensamento que se funda no modelo ontológico. Tal constatação o levou a tematizar o ser por um caminho diverso do habitual. A abordagem do filósofo deixa de se efetuar sob a luz da inteligibilidade, passando a emergir da obscuridade da noite, como veremos a seguir.

⁷ “[...] l’humanité même de l’homme.”

O mal como excesso de ser

O texto *De l'évasion*, de 1935, expressa a apreensão gerada pela aproximação da guerra, que provocava desconfiança e fadiga em relação ao pensamento enraizado no ser. Surgiu desse contexto a necessidade de um ultrapassamento do ser configurado como aprisionamento, um ser que: "Só tem em vista a brutalidade de sua existência que não coloca a questão do infinito" (Lévinas, 1982a, p. 99, tradução nossa).

Lévinas analisou a necessidade de evasão não como uma fuga para algum lugar, mas como a necessidade de sair do próprio ser. O aprisionamento ao ser e a incapacidade absoluta de fugir dessa situação provocam a náusea e o sentimento de vergonha: "O que aparece na vergonha é então precisamente o fato de estar fixado a si mesmo, a impossibilidade radical de fugir para se esconder de si mesmo, a presença irremissível do eu em si mesmo" (Lévinas, 1982a, p. 113, tradução nossa). Não se trata da vergonha moral, oriunda de ações incorretas mediante a avaliação do Outro, mas, conforme Susin: "Aqui é vergonha de si diante de si, vergonha da própria nudez, da presença exorbitante e escandalosa de si a si, de não poder se destacar nem de romper consigo [...]" (Susin, 1984, p. 164). Na perspectiva de Lévinas, a náusea e a vergonha são advindas do peso do ser, do reconhecimento da incapacidade de sair de si mesmo, tendo o cunho íntimo, pessoal, não oriundo do contexto social.

Entretanto, a noção de náusea em Lévinas suscita ainda um sentimento de existência que é desprovido do anonimato e da despersonalização, elementos que serão determinantes no desenvolvimento do "*Il y a*", o *há*, categoria fundante da filosofia levinasiana. A reflexão do "*Il y a*" se assenta sobre a situação originária do ser, em uma conjuntura anterior à determinação da pessoalidade. No horror do *há* está contida uma monotonia despojada de sentido, advinda da falta de individualização do sujeito. É o próprio fantasma da desumanização⁸.

Lévinas se distancia da ideia que avalia o mal como uma carência e o faz refletindo sobre a angústia e o horror diante do ser. Para o filósofo lituano, o medo de ser possui tanta originalidade quanto o medo diante da morte. No seu pensamento, a questão do ser está enraizada na sua própria estranheza: "O ser é essencialmente estranho e nos choca. Nós nos submetemos ao seu abraço sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser" (Lévinas, 2004b, p. 28, tradução nossa)⁹.

A reflexão levinasiana do "*Il y a*" parte das lembranças da infância, quando a criança na solidão da noite, após a retirada dos adultos, experiencia o silêncio do seu quarto como um surdo murmúrio (Lévinas, 1982b, p. 37-38). O paradoxal murmúrio do silêncio exemplifica a alteração estrutural contida nas análises de Lévinas, que buscam uma nova organização do sentido, fora dos domínios do ser. Tal mudança é especificada da seguinte forma nas palavras de Huneman e Kulich: "As coisas são invertidas: o silêncio fala, a escuridão revela, o nada é alguma coisa, a ausência é presença [...]. Esta é a marca do que escapa à racionalidade e ao sentido" (Huneman e Kulich, 1997, p. 130, tradução nossa).

⁸ O "*Il y a*" levinasiano se diferenciara do conceito "*es gibt*", desenvolvido por Heidegger, pois se o "*es gibt*" heideggeriano significa uma generosidade (Poirié, 1996, p. 101), o "*Il y a*" corresponde a um horror desprovido de sentido. O "*es gibt*", o "*há*" alemão, é derivado do verbo *geben*, que significa "dar", denotando doação e prodigalidade, enquanto o "*Il y a*" é desprovido de alegria ou abundância, assemelhando-se a um ruído residual, resistente a toda negação do ruído (Lévinas, 1982b, p. 38). A noção do "*Il y a*" coloca em questão a ideia desenvolvida na ontologia heideggeriana, na qual o mal é uma deficiência de ser (Lévinas, 2004b, p. 20).

⁹ "L'être est essentiellement étranger et nous heurte. Nous subissons son étreinte étouffante comme la nuit, mais il ne répond pas. Il est le mal d'être."

A escuridão da noite provoca a dissipação e a homogeneização de todas as formas, fazendo-se a não condição do puro existir irrevogável, do ser irremissível. Mesmo diante do desaparecimento de tudo, algo ainda existe: “Há em geral, sem que importe o que há, sem que se possa associar um substantivo a este termo há, forma impessoal, como chove ou faz calor” (Lévinas, 2004b, p. 95, tradução nossa). Trata-se do fenômeno do ser impessoal, despersonalizado, submerso na escuridão da noite e exposto ao horror do existir. A noção do “*Il y a*” corresponde à extirpação da subjetividade, à condenação a uma existência aquém de si mesmo: “O horror é, de certo modo, um movimento que vai despojar a consciência de sua ‘subjetividade’ própria” (Lévinas, 2004b, p. 98, tradução nossa).

O horror do “*Il y a*”, espectro que assombra, corresponde a um sufocamento sem saída, que se sobrepõe inclusive à própria morte: “A negação da morte – no suicídio que tenta a evasão – não lhe tira a irremissibilidade, mas a cumpre perfeitamente. A única forma de escapar – mas impossível porque já é tarde demais – seria ‘nunca ter nascido’” (Susin, 1984, p. 151). Portanto, a tragicidade do “*Il y a*” não se relaciona com o medo da morte, mas com a fatalidade do existir, do qual a morte não se constitui uma via de libertação.

Para Chalier, a noção do “*Il y a*” nos remete a um tempo primordial: “A experiência do *há* faria, portanto, pensar nesse instante originário do ser, instante que na Bíblia precede a palavra e a luz” (Chalier, 1993a, p. 49). Entretanto, para Lévinas tal instante originário não nos remete a Deus, mas à existência sem existente, que, ao contrário de nos encaminhar ao sagrado, nos “[...] reconduz à ausência de Deus, à ausência de todo ente” (Lévinas, 2004b, p. 99, tradução nossa)¹⁰.

Lévinas destaca uma experiência semelhante ao “*Il y a*”. Trata-se da insônia, ocasião em que a impossibilidade absoluta de se deixar a vigília¹¹ sobrepõe-se ao sujeito: “A vigília é anônima. Não há *minha* vigilância à noite, na insônia, é a noite ela própria que vela” (Lévinas, 2004b, p. 111, tradução nossa). A vigília anônima se relaciona com a ausência de consciência. O insone, inundado por pensamentos que se esquivam de seu controle, não é o sujeito da vigília e sim o seu objeto, num contexto de despersonalização, no qual ocorre a ausência de si mesmo.

A insônia significa a própria impossibilidade de fuga do horror da noite, pois, nela, o sono se esvai por entre nossos dedos, insensível aos nossos anseios e indiferente às nossas angústias. A vigília é involuntária, sem motivo, sem objeto e, sobretudo, sem saída; nela, segundo Lévinas, manifesta-se a situação irremediável do ser: “A noção do ser irremissível e sem saída constitui o absurdo fundamental do ser. *O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites*” (Lévinas, 2009, p. 29, grifo e tradução nossos)¹².

Considerando o mal como um excesso de ser, Lévinas, em um movimento contrário ao da filosofia tradicional, retira a questão do mal de um contexto exterior, situando-o no interior do próprio homem. Ligado inexoravelmente ao homem, o mal deixa de ser uma deficiência suscetível de ser suprida em contextos ulteriores, tornando-se uma questão cujo deslinde se situa no campo da ação humana. Faz-se, então, imperativa a saída do não sentido do “*Il y a*”. Torna-se necessária a inserção do existente no âmbito da socialidade, em um contexto ético.

¹⁰ “[...] ramène à l’absence de Dieu, à l’absence de tout étant.”

¹¹ A noção de vigília admite uma dupla leitura na obra de Lévinas. Uma delas (p. ex.: *De l’existence à l’existant* e *Le temps et l’autre*) seria uma vigília ontológica, vigília do ser anônimo, sem relaxamento, sem objetivo e sem objeto. A segunda leitura (p. ex.: *De Dieu qui vient à l’idée*) corresponderia a uma vigília ética, vigília pelo próximo, despertar do Eu em relação ao Outro (Calin e Sebbah, 2002, p. 38-39).

¹² “La notion de l’être irrémisissable et sans issue, constitue l’absurdité foncière de l’être. L’être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites.”

Contudo, para que ocorra o encontro com o Outro é forçosa a fuga do “*Il y a*”, através da individualização, do emergir da subjetividade, pois o encontro só ocorre com o particular e não com o abstrato. Nesse sentido, é indispensável o afastamento da trágica aporia da noite, ocasião em que ocorre a suspensão da justiça, pois: “As relações inter-humanas exigem a claridade do dia; a noite é o próprio perigo de uma justiça suspensa entre os humanos” (Lévinas, 1977, p. 168, tradução nossa). A seguir abordaremos o percurso, analisado por Lévinas, que leva o existente em direção ao outro existente.

O emergir do existente e a obstinada perseverança de ser

A saída do “*Il y a*” ocorre a partir do evento no qual a existência se determina, deixando de ser uma mera circunstância verbal, evoluindo em direção à substantivação. A fuga da impessoalidade se inicia pela passagem “[...] do *ser* a um *algo*, do estado de verbo ao estado de coisa” (Lévinas, 1982b, p. 42, tradução nossa). O advento do sujeito se dá através do fenômeno da *hipóstase*, palavra que, no pensamento levinasiano, remete-nos ao contexto no qual o existente passa a se relacionar com o existir, escapando dos domínios do “*Il y a*”:

[...] retomamos o termo *hipóstase*, que, na história da filosofia, designava o acontecimento pelo qual o ato expresso por um verbo se tornava um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *há* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome (Lévinas, 2004b, p. 140-141, tradução nossa)¹³.

Analisando o surgimento da subjetividade, Lévinas, na obra *De l’existence à l’existant*, reflete sobre o sono como modalidade existencial que possibilita a suspensão do existir anônimo. Nesse sentido, o sono não representa uma pausa para um repouso revigorante, mas a suspensão de uma realidade irrevogável.

No sono está subentendida uma localização, o assumir um lugar para o repouso, pois: “Deitar-se é precisamente limitar a existência ao lugar, à posição” (Lévinas, 2004b, p. 119, tradução nossa). O sono restaura ao lugar a condição de base, que foi obstruída pela vigília anônima. O restabelecimento da base é um *a priori* necessário ao surgimento da consciência: “A relação com a base é preliminar e imprescindível para que o corpo seja o acontecimento da consciência” (Fabri, 1997, p. 44).

A consciência é viabilizada pela existência de um corpo que ocupa uma base, um corpo que se posiciona em um lugar, em um “aqui”. Trata-se do “aqui” da consciência, que tem significado distinto do *Da* heideggeriano:

O *aqui* da consciência – o lugar de seu sono e de sua evasão em si – difere radicalmente do *Da* implicado no *Dasein* heideggeriano. Este implica já o mundo. O *aqui* do qual nós partimos, o *aqui* da posição, precede toda a compreensão, todo horizonte e todo tempo. É o fato mesmo que a consciência é origem, que ela parte dela mesma, que ela é *existente* (Lévinas, 2004b, p. 121-122, tradução nossa)¹⁴.

¹³ “[...] nous avons repris le terme d’hypostase qui, dans l’histoire de la philosophie, désignait l’événement par lequel l’acte exprimé par un verbe devenait un être désigné par un substantif. L’hypostase, l’apparition du substantif, n’est pas seulement l’apparition d’une catégorie grammaticale nouvelle; elle signifie la suspension de l’il y a anonyme, l’apparition d’un domaine privé, d’un nom.”

¹⁴ “L’ici de la conscience – le lieu de son sommeil et de son évasion en soi – diffère radicalement du *Da* impliqué dans le *Dasein* heideggerien. Celui-ci implique déjà le monde. L’ici dont nous partons, l’ici de la position, précède toute compréhension tout horizon et tout temps. Il est le fait même que la conscience est origine, qu’elle part d’elle-même, qu’elle est existant.”

O “aqui” da consciência não se restringe a um espaço físico, pois, nesse contexto, o corpo não se posiciona, ele é a própria posição. O corpo não é expressão de um acontecimento ou de uma espiritualidade interior, ele é o próprio acontecimento. A sua interioridade realiza-se na própria tomada de uma posição como base.

O posicionamento do corpo determina o instante como a assunção do presente, ou seja, o presente é produzido a partir da tomada de posição do corpo. A *hipóstase* ocorre em um presente contínuo, com a existência sendo desenvolvida no instante. Começa-se a “existir” em um instante assumido como presente: “O presente é então uma situação no ser em que não há somente ser em geral, mas em que há um ser, um sujeito” (Lévinas, 2004b, p. 125, tradução nossa). É no instante que, num movimento de liberdade, o existente se assenhora da existência, embora não se trate ainda da “[...] liberdade do livre-arbítrio, mas a liberdade do começo” (Lévinas, 2009, p. 34, tradução nossa)¹⁵.

Para Lévinas, as noções trabalhadas na análise da *hipóstase*: a consciência, a posição, o presente e o eu, mesmo que de início não sejam considerados existentes, em última análise o são. Para o filósofo, tais elementos configuram “[...] eventos pelos quais o inominável verbo *ser* se transforma em substantivo. Eles são a hipóstase” (Lévinas, 2004b, p. 142, tradução nossa).

Entretanto, a evasão completa do “*Il y a*” não se restringe ao movimento de se “pôr” do existente, mas envolve a sua deposição, que é explicitada da seguinte forma por Lévinas: “Essa deposição da soberania pelo eu é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada. Escrevo-a com três palavras para ressaltar a saída do ser que ela significa” (Lévinas, 1982b, p. 42, tradução nossa).

O itinerário do existente em direção ao outro existente é conjecturado por Lévinas a partir da análise da solidão, avaliada como o ponto de convergência ente o existente e a existência. Tal solidão não se caracteriza apenas por abandono e desespero, mas também nos remete a um âmbito de independência. Lévinas avalia que tal soberania não é possuidora de um caráter absoluto, pois “[...] comporta um retorno dialético” (Lévinas, 2009, p. 36, tradução nossa). Trata-se de um existir enredado em si mesmo, portador de uma liberdade restrita, limitado às necessidades próprias. A centralidade em si mesmo cerceia a liberdade do existente, implicando uma existência predominantemente material: “A relação entre Eu e Si Mesmo não é uma reflexão inofensiva do espírito sobre ele mesmo. É toda a materialidade do homem” (Lévinas, 2009, p. 38, tradução nossa). O rompimento com a solidão ocorre através do desenvolvimento da existência no tempo, pois: “A solidão é uma ausência de tempo” (Lévinas, 2009, p. 38, tradução nossa).

A conexão estabelecida entre a solidão e a materialidade permite ao sujeito entender que o significado maior de sua existência se estabelece na superação da esfera da materialidade, através do rompimento com o atrelamento exclusivo entre o “eu” e o “si mesmo”. O sujeito pode desembaraçar-se das amarras de si mesmo através do gozo, através da fruição:

Todo gozo é uma maneira de ser, mas também uma sensação, quer dizer, luz e conhecimento. Absorção do objeto, mas distância em relação a ele. Ao gozo pertencem essencialmente um saber e uma luminosidade. Aqui, o sujeito, diante dos alimentos que se oferecem, está no espaço à distância de todos os objetos que lhe são necessários para existir (Lévinas, 2009, p. 46, tradução nossa)¹⁶.

¹⁵ “[...] liberté du libre arbitre, mais la liberté du commencement.”

¹⁶ “Toute jouissance est une manière d’être, mais aussi une sensation, c’est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l’objet, mais distance à l’égard de l’objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité. Par là, le sujet, devant les nourritures qui s’offrent, est dans l’espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister.”

O gozo se apresenta como uma intencionalidade do sujeito em relação aos conteúdos da vida que se oferecem como alimento à sua fruição: "Nós vivemos de 'boa sopa', de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. [...]" (Lévinas, 1965, p. 82, tradução nossa). O mundo, antes de ser um conjunto de utensílios, com a finalidade da sobrevivência, é alimento a ser desfrutado. Alimentamo-nos não só pela subsistência, mas, principalmente, pelo prazer que o alimento nos proporciona. O gozo possibilita a saída do isolamento do existente, determinando um desprendimento de si mesmo.

Contudo, Lévinas adverte que a fruição se constitui apenas em um primeiro momento de saída, pois: "A fruição é uma retirada em si, uma involução" (Lévinas, 1965, p. 91, tradução nossa). A saída real da solidão é abordada por Lévinas a partir da socialidade. Não se trata de uma saída pelo conhecimento, pois este não é capaz de uma ruptura verdadeira com o isolamento do existir: "O conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão com o verdadeiramente outro; não substitui a socialidade; é ainda e sempre uma solidão" (Lévinas, 1982b, p. 53, tradução nossa). Uma saída verdadeira será arquitetada através das análises da morte, da relação erótica e da vivência da paternidade.

A morte é um acontecimento que carrega consigo uma experiência de passividade, no qual o sujeito perde suas características e prerrogativas. Uma particularidade que corrobora o caráter incompreensível da morte é a sua necessária ausência, pois da nossa morte estaremos, necessariamente, ausentes. Nesse sentido, a morte é essencialmente um porvir: "A morte não é então nunca assumida; ela vem" (Lévinas, 2009, p. 61, tradução nossa).

O devir característico da morte não é ainda tempo, pois se trata de um futuro que não pode ser assumido pelo sujeito. Na proximidade da morte, paira sobre o sujeito o fantasma da incapacidade de realizar. As projeções e planos futuros malogram diante da impossibilidade de acontecerem. Estar diante da morte é estar perante algo absolutamente outro.

O movimento capaz de romper com a solidão é o encontro com outro existente, que se realiza no tempo. A fuga da solidão é primeiramente pensada por Lévinas na relação erótica, na qual não ocorre a absorção da alteridade feminina por parte do homem, e na relação de paternidade, em que Outrem, apesar de ser totalmente Outro, de forma paradoxal, não deixa de ser também "Eu".

Na relação erótica, ocorre uma alteridade que não é pautada pela diferença biológica, mas pela alteridade radical do feminino. O feminino é o que se reveste de mistério, retirando-se da luz, num pudor enigmático. O contexto erótico pensado por Lévinas não prevê nem a posse, nem a apreensão: "Não é nem uma luta, nem uma fusão, nem um conhecimento" (Lévinas, 2009, p. 81, tradução nossa). Trata-se de alteridade irreduzível ao Mesmo.

Entre pai e filho se configura outra relação que rompe com a solidão e com a centralidade do "Eu", apresentando-se ainda mais misteriosa que a relação com o feminino, pois é uma relação com um Outro que, de alguma forma, ainda é parte integrante do Eu. O filho remete o pai rumo a possibilidades que estão além, permitindo que o pai alcance horizontes que não lhe foram conferidos: "O filho faz coisas, tem um outro destino que não o meu, é ao mesmo tempo o meu destino e não é o meu destino. Há igualmente em mim a responsabilidade em relação ao filho, e há em sua alteridade algo que ultrapassa minha própria finitude" (Poirié, 1996, p. 128, tradução nossa).

Contudo, a avaliação levinasiana relativa à paternidade requer uma leitura mais ampla do que uma consideração meramente biológica, relativa aos laços sanguíneos. Trata-se de uma reflexão extensiva a todas as relações humanas, nas quais a filiação e a paternidade são imagens simbólicas passíveis de aplicação.

As análises da relação erótica e da paternidade vislumbram uma abertura ética, através da saída do existente em relação ao Outro, mas tal saída terá como obstáculo uma obstinada persistência do ser. Trata-se da persistência na essência, tendo o termo

“essência” o sentido sublinhado em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: “[...] o termo ‘essência’ aqui exprime o ser diferente do ente, o *Sein* alemão distinto do *Seiendes*, o *esse* latino distinto do *ens* escolástico” (Lévinas, 1978, p. 9, tradução nossa). O ser possui em seu núcleo a finalidade da permanência, a persistência em ser. A essência se configura como interesse, na busca do prosseguimento incessante de seu exercício: “A essência é interessamento” (Lévinas, 1978, p. 15, tradução nossa). Trata-se do esforço de ser, que Lévinas associa ao *conatus essendi* de Spinoza: “Cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Spinoza, 2009, p. 105).

O esforço de ser carrega consigo uma paradoxal significação, pois não é um esforço para a realização de um determinado fim que não seja ele próprio. O escopo desse esforço é o esforço em si mesmo. A insistência na permanência do ser está, em grande medida, na raiz das egolatrias, dos imperialismos, dos conflitos e, em última análise, das guerras:

O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns contra os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto. A guerra é o gesto e o drama do interesse da essência. Nenhum ente pode esperar sua hora. Todos se afrontam apesar da diferença de regiões a que podem pertencer os termos em conflito. Desta maneira, a essência é o sincronismo extremo da guerra (Lévinas, 1978, p. 15, tradução nossa)¹⁷.

A perseverança do ser se inscreve como fonte do mal e do sofrimento, porquanto a ideia central que carrega em seu bojo, o direito de ser, é frequentemente ampliada e deturpada, convertendo-se em uma aspiração desmesurada. O direito de ser, elevado ao *status* de valor derradeiro, transforma-se no direito à expansão, à conquista e ao domínio, culminando no direito à violência: “O *conatus* tem o direito de afastar do seu caminho aquilo que ameaça diminuí-lo, entristecê-lo, ou proibir-lhe o aumento da sua potência” (Chalier, 1993a, p. 56).

A busca de uma paz perene implica, então, a recusa ao suposto direito de perseverança do ser. Trata-se de procurar outra perspectiva, fora da ontologia, pois, para Lévinas, a tensão natural, a perseverança no ser e o egoísmo não devem ser julgados como um vil defeito do sujeito, mas como sua própria ontologia (Chalier, 1993b, p. 74).

O mal advindo da persistência do ser é passível de ser ultrapassado, na busca do sentido do humano além da essência, além do ser. O além do ser é descoberto nas relações verdadeiramente humanas, no encontro inter-humano demarcado pela ética.

O crepúsculo da teodiceia e o sofrer pelo outro¹⁸

O artigo *La souffrance inutile* analisa fenomenologicamente o sofrimento, que é considerado por Lévinas como um dos conteúdos psicológicos da consciência, assim como as demais percepções. No entanto, trata-se de um conteúdo diferenciado, pois traz consigo a impossibilidade de ser assumido. O sofrimento está situado além da consciência, caracterizando-se, sobretudo, pela passividade:

¹⁷ “L’intéressement de l’être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d’égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l’intéressement de l’essence. Aucun étant ne peut attendre son heure. Tout s’affronte malgré la différence des régions auxquelles peuvent appartenir les termes en conflit. L’essence, ainsi, est l’extrême synchronisme de la guerre.”

¹⁸ Os dois textos que abordam especificamente o enigma do mal surgem tardiamente no pensamento de Lévinas: *La souffrance inutile* (contido em *Entre nous*, obra publicada originariamente em 1991) e *Transcendence et mal* (contido em *De Dieu qui vient à l’idée*, texto publicado inicialmente em *Nouveau Commerce*, nº 11, sendo uma comunicação apresentada em 10/07/1978, no VII Congresso Internacional de Fenomenologia – Paris).

Em seu apesar-da-consciência, no seu mal, o sofrimento é passividade. Aqui, “tomar consciência” não é mais, a falar com propriedade, tomar; não é mais *fazer ato de consciência*, mas, na adversidade, sofrer; e até sofrer o sofrer, pois o “conteúdo”, cuja consciência dolorida é consciente, é precisamente esta adversidade mesma do sofrimento, seu mal (Lévinas, 1991, p. 101, tradução nossa).

A passividade do sofrimento não se contrapõe à ação, ultrapassando a passividade característica que já está contida em nossa recepção das coisas. A consciência não abriga o sofrimento, ela o suporta, submetendo-se a ele:

No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, mais passiva que a receptividade; ela é provação, mais passiva que a experiência. Precisamente um mal. Não é, na verdade, pela passividade que se descreve o mal, é pelo mal que se compreende o padecer. O sofrer é um padecer puro (Lévinas, 1991, p. 101, tradução nossa).

O sofrimento e o mal se vinculam ao absurdo, à falta de sentido. Segundo Lévinas, o mínimo que se pode afirmar do sofrimento é a sua total inutilidade (Lévinas, 1991, p. 102). Entretanto, no campo intersubjetivo, desvela-se uma possibilidade de significação para o sofrimento. Do mal sofrido pelo outro homem emerge um apelo de justiça. O mal sofrido por Outrem é imperdoável perante nossos olhos, remetendo-nos a um contexto inter-humano, através do “[...] sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem [...]” (Lévinas, 1991, p. 103, tradução nossa). Tal perspectiva situa-se no domínio ético e se concretiza através do movimento de tomar para si a responsabilidade pelo sofrimento injustificável de Outrem, proporcionando um novo horizonte de sentido em relação ao sofrimento próprio.

Lévinas avalia o sofrimento pelo Outro como pressuposto essencial para uma realidade humana, na acepção mais profunda do termo: “A humanidade é o fato de sofrer pelo outro e, até em seu próprio sofrimento, sofrer o sofrimento que meu sofrimento impõe ao outro” (Lévinas, 1977, p. 167, tradução nossa). O sofrer pelo Outro “[...] pode se afirmar como o próprio nó da subjetividade humana ao ponto de se encontrar elevado em um supremo princípio ético – o único que não seja possível de contestar [...]” (Lévinas, 1991, p. 104, tradução nossa).

Entretanto, no decorrer da civilização ocidental, muitas vezes buscou-se o sentido e a solução para o mal no âmbito metafísico. Segundo Lévinas, tais explicações são: “Crenças pressupostas pela teodiceia! Eis a grande ideia necessária à paz interior das almas em nosso mundo conturbado. Ela é invocada para tornar compreensíveis os sofrimentos deste mundo” (Lévinas, 1991, p. 106, tradução nossa). A teodiceia procura explicar e justificar a existência de Deus em contraposição à terrível realidade do mal existente no mundo. Nessa perspectiva, a questão do mal estaria inserida em um contexto mais amplo, onde os sofrimentos e males, ocorridos em um plano passageiro, seriam anulados através de compensações ou recompensas, advindas do equilíbrio perfeito de um plano superior e eterno. O filósofo Benny Lévy descreve, de forma sucinta, a tese contida na lógica das teodiceias, sintetizadas no pensamento de Leibniz: “O filósofo entende o semantema bíblico ‘Deus criou o Obscuro’, a possibilidade do mal. E ele deduz: se Ele criou a possibilidade do mal é que Ele o permite. Permitir o mal significa: o mal é uma parte necessária à harmonia da ordem das coisas” (Lévy, 2003, p. 131, tradução nossa)¹⁹.

¹⁹ “Le philosophe entend le sémantème biblique ‘Dieu a Créé l’Obscur’, la possibilité du mal. Et il en déduit: s’il a créé la possibilité du mal, c’est qu’il le permet. Permettre le mal, cela signifie : le mal est une partie nécessaire à l’harmonie de la série des choses.”

No entanto, o século XX trouxe consigo novos contornos ao problema, pois os nefastos acontecimentos nele ocorridos desestruturaram as explicações de cunho racional, que sucumbiram diante tamanha desproporção do mal:

É talvez o fato mais revolucionário de nossa consciência do século XX – mas também um acontecimento da História Santa – a destruição de todo equilíbrio entre a teodiceia explícita e implícita do pensamento ocidental e as formas que o sofrimento e seu mal assumem no próprio desenrolar deste século. Século que em 30 anos conheceu duas Guerras Mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o Goulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo isso que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de modo deliberado, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e destacada de toda ética (Lévinas, 1991, p. 107, tradução nossa).

Dos terríveis acontecimentos do século XX, destaca-se o Holocausto do povo judeu, símbolo do sofrimento injustificado, evento no qual o mal alcançou proporções inimagináveis, atingindo um *status* diabólico. Trata-se de um episódio que desafia, continuamente, a reflexão axiológica humana. Auschwitz evocou em Lévinas um acentuado posicionamento crítico em relação à teodiceia: “Auschwitz é o nome em torno do qual se organiza habitualmente a resistência de Lévinas a toda teodiceia [...]” (Hanus, 2008, p. 58, tradução nossa).

Ao analisar a teodiceia no sombrio contexto do século XX, Lévinas se valeu das considerações efetuadas pelo filósofo Émil Fackenheim, judeu canadense. Tais análises descreveram o genocídio nazista como um evento sem precedentes na história da humanidade, pois sua malignidade não derivou de uma razão, mesmo que injustificada: “O massacre dos judeus pelos nazistas foi um projeto ‘ideológico’; era o aniquilamento pelo aniquilamento, o massacre pelo massacre, o mal pelo mal” (Fackenheim, 1980, p. 105, tradução nossa).

Lévinas destacou a inocência das vítimas do nazismo, dentre elas 1 milhão de crianças judias, mortas por razões ligadas às crenças legadas por seus antepassados. Mortes e martírios bárbaros e sem sentido, que provocam o fenecer da teodiceia e nos impulsionam a uma suscetibilidade ética. Lévinas apontou para o fim de teodiceia afirmando que “[...] a justificação da dor do próximo é certamente a fonte de toda imoralidade” (Lévinas, 1991, p. 109, tradução nossa).

Apoiado nas elaborações de Fackenheim, Lévinas afirmou que a renúncia ao Deus ausente em Auschwitz seria a outorga de uma certidão de vitória ao tenebroso intento nazista de extinção do judaísmo (Lévinas, 1991, p. 109). Segundo Fackenheim, Auschwitz é, para os judeus, um mandamento de fidelidade ao seu Deus e não o contrário:

A Voz de Auschwitz ordena ao judeu religioso conforme Auschwitz a continuar a lutar com o seu Deus, mas sob modos revolucionários; e ela proíbe ao judeu secular que perdeu o seu Deus anteriormente por outras razões, de utilizar Auschwitz como uma arma suplementar para negá-lo (Fackenheim, 1980, p. 131, tradução nossa).

Segundo Lévinas, as considerações de Fackenheim relacionadas ao mal sofrido pelo povo judeu podem ter seu significado expandido para um domínio universal, pois, frente às crueldades de toda ordem assistidas no século XX e ao ocaso da teodiceia, a humanidade tem diante de si duas possibilidades: trilhar o caminho da indiferença, ou seja, “[...] abandonar o mundo ao sofrimento inútil, deixando-o entregue à fatalidade política – ou à deriva – das forças cegas que infligem aflição aos fracos e aos vencidos [...]” (Lévinas, 1991, p. 110, tradução nossa), ou, através

de uma fé apartada da teodiceia, prosseguir, de outra forma, a História Santa: “Uma história que faz mais apelo aos recursos do *eu* em cada um e a seu sofrimento inspirado pelo sofrimento do outro homem, à sua compaixão que é um sofrimento não inútil (ou amor) [...]” (Lévinas, 1991, p. 110, tradução nossa). Somente a segunda alternativa condiz com a postura ética requerida frente à complexidade das questões contemporâneas.

Transcendence et mal é o outro texto no qual Lévinas trata especificamente da questão do mal, tendo sido escrito no mesmo ano, e dentro de um contexto de comentário ao livro de Philippe Nemo: *Philippe Nemo: Job y el exceso del mal* (2005). Entretanto, *Transcendence et mal* não se restringe ao seu conteúdo crítico, pois nele Lévinas desenvolve a reflexão sobre uma possibilidade de transcendência diante do excesso do mal, reflexão articulada aos conceitos fundamentais de seu pensamento maduro, como bem observa Gómez:

Mas, além do valor dessas explicações críticas, esse ensaio que associa audaciosamente os motivos do mal e o impulso propriamente metafísico para um além, o movimento da transcendência como tal, deixa ver seu alcance propriamente filosófico (“doutrinal”) através de suas conexões internas com o discurso crítico subjacente ao argumento geral de *Autrement que’être ou au-delà de l’essence* (1974) (Gómez, 2008, p. 105, tradução nossa).

A diferença ontológica, desenvolvida por Heidegger, foi o principal elemento motivador do livro *Job y el exceso del mal*, que traça a fenomenologia do mal sofrido por Jó, conforme descrito nos versículos bíblicos. Em relação ao texto de Nemo, Lévinas abordou três aspectos do mal. O primeiro aspecto apontado é que: “Na sua malignidade de mal, o mal é excesso” (Lévinas, 2004a, p. 197, tradução nossa)²⁰. Para Lévinas, a novidade inserida no texto de Nemo é um novo sentido adjacente à conjunção mal e angústia. O excesso do mal não é passível de síntese, não manifestando apenas uma ultrapassagem de medida, mas sua característica essencial, que é o rompimento com a ordem do mundo: “O mal não é somente o não integrável, ele é também a não integrabilidade do não integrável” (Lévinas, 2004a, p. 197-198, tradução nossa)²¹.

Contudo, Lévinas avalia que no mal, devido ao seu não lugar, ocorre uma ruptura com a imanência, assinalando uma possibilidade de transcendência:

É no excesso do mal que a preposição *ex* significa, em seu sentido originário, a própria exceção, o *ex* de toda exterioridade. Nenhuma *forma* categorial saberia colocá-la, saberia retê-la em seu quadro. O “totalmente outro”, para além da comunidade do comum, não é mais uma simples palavra! É o *outro*, “outra cena”, como a chama Nemo [...] (Lévinas, 2004a, p. 198-199, tradução nossa)²².

A teodiceia também está presente na análise levinasiana da obra de Nemo. Segundo Lévinas, o entendimento do sofrimento de Jó por parte de seus amigos não reconhece a transcendência, revelando-se uma teodiceia na medida em que está fundado em uma lógica de recompensa e punição. Nemo enxerga um entrelaçamento entre a lógica existente nas teodiceias e uma visão tecnicista do mundo,

²⁰ “Dans sa malignité de mal, le mal est excès.”

²¹ “Le mal n’est pas seulement le non-intégrable, il est aussi la non-intégrabilité du non-intégrable.”

²² “C’est dans l’excès du mal que la préposition *ex* signifie de son dens originaire, l’excension elle-même, l’*ex* de toute extériorité. Aucune forme catégoriale ne saurait l’investir, ne saurait la retenir dans son cadre. Le ‘tout autre’, par delà la communauté du commun, n’est plus un simple mot! C’est l’autre, ‘autre scène’ comme l’appelle Nemo [...]”

pois tais perspectivas encontram-se centradas na unidade desse mundo. Lévinas concorda com a visão de Nemo, colocando a seguinte pergunta, na qual está implícita uma crítica: “Toda tentativa de teodiceia, não é, aliás, um modo de pensar Deus como a realidade do mundo?” (Lévinas, 2004a, p. 199, tradução nossa). Contudo, a concordância de Lévinas traz consigo um questionamento em relação à análise desenvolvida por Nemo: “O mal no qual Philippe Nemo distingue a angústia não tem sua significação de excesso e de transcendência independentemente dela?” (Lévinas, 2004a, p. 199, tradução nossa).

Tal questionamento abre caminho à abordagem de um segundo aspecto na análise do mal: a intenção. O mal atinge quem o sofre como um desígnio específico. Na reclamação ou na prece da vítima, haveria uma: “Primeira ‘intencionalidade’ da transcendência: alguém me procura. Um Deus que faz mal, mas Deus como um Tu. E, pelo mal em mim, meu despertar a mim mesmo” (Lévinas, 2004a, p. 200, tradução nossa). Segundo Nemo, o questionamento de Jó endereçado a Deus almeja que o mal seja desfeito e revertido em Bem. A eleição do homem em favor do amor permitiria que Deus e homem, combatendo juntos, triunfassem sobre o horror do mal. Para Lévinas, a demarcação de Deus como um Tu não se expande além dos domínios do ser. Tal definição restringe-se a um novo modo de ser, e, por conseguinte, ainda ser, também ontologia. Na perspectiva levinasiana, na qual a ética tem precedência sobre o ontológico, a abordagem de Deus se dará além do ser, “[...] além da realidade e da ilusão, até o des-inter-essamento” (Lévinas, 2004a, p. 202, tradução nossa)²³.

Lévinas traz à cena um terceiro aspecto relativo ao mal: o ódio ao mal, que já determina uma conexão com o Bem: “O excesso do mal, pelo qual ele é excedente ao mundo, é também nossa impossibilidade de aceitá-lo. A experiência do mal seria, então, também a nossa expectativa do bem – o amor de Deus” (Lévinas, 2004a, p. 203, tradução nossa). Segundo Lévinas, a inversão do horror do mal em uma expectativa do Bem não pode ser entendida como uma anulação dialética de princípios antagônicos, pois isso ocasionaria uma nova incursão no terreno das teodiceias. Da mesma forma, não se trata de um movimento inverso, através do qual o Bem sobreviveria em contraposição ao mal. A espera do Bem é mais que uma simples variação de posição em relação ao mal, constituindo-se uma transposição, um passar além.

No encontro entre a alma, que espera o Bem, e Deus, ocorre um ultrapassamento, através de um “esperado” que excede infinitamente a “espera”, uma transcendência, na qual Lévinas vislumbrará, para além das formas lógicas, o rosto do outro homem. Trata-se de uma transcendência de ordem ética, na qual o mal padecido por Outrem incumbe o Eu de um encargo incondicional, sem recompensas meritórias ou prazeres amenizadores, mas que promove o próprio principiar do Bem:

Êxito do Bem que não é uma simples inversão do Mal, mas uma elevação. Bem que não é prazeroso, que comanda e prescreve. A obediência à prescrição [...] não implica outra recompensa que esta elevação mesma da dignidade da alma; e a desobediência, nenhum castigo senão aquele da ruptura mesmo com o Bem. Serviço indiferente à remuneração! (Lévinas, 2004a, p. 206-207, tradução nossa).

A abertura para o Bem determina uma ruptura em relação à ontologia e ao cálculo racional. Entretanto, Lévinas adverte que a *ratio* não se rende facilmente, tentando restaurar a ordem abalada. Segundo o filósofo, nossa história é feita da alternância entre ruptura e reconstrução; socialidade e saber, alternância esta que é característica do próprio tempo em sua diacronia.

²³ “[...] au-delà de la réalité et de l’illusion, jusqu’au dés-inter-essement.”

Considerações finais

A questão do mal se apresenta como uma das principais vias de acesso ao pensamento levinasiano, sendo parte integrante de um todo que não se deixa decompor de maneira impune. Em razão disso, buscamos abordar o tema dentro do contexto da alteridade radical proposta pelo filósofo e, ao chegarmos ao final do caminho percorrido nesta reflexão, gostaríamos de destacar algumas considerações:

As reflexões sobre o enigma do mal compõem o arcabouço filosófico de Lévinas, que, estabelecendo a ética como filosofia primeira, questionou a ontologia como o modelo único de significação do humano. Portanto, a abordagem levinasiana em relação ao mal está ligada, de forma intrínseca, à sua crítica ao modelo ontológico. Enquanto a ontologia privilegia a identidade, no contexto ético levinasiano verifica-se uma alteridade extremada, através da deposição do sujeito. Na perspectiva de Lévinas, a resposta ao mal não parte de um Eu que pensa, mas de um apelo ético irrevogável que vem do Outro. A possibilidade de ultrapassamento do mal está centrada nas relações verdadeiramente humanas, no encontro face a face com o Outro, que conduz o Eu à responsabilidade, não como um encargo, mas como uma aproximação, de tamanha proporção, que pode ser traduzida como substituição.

Lévinas esquivou-se da mera racionalização, não tratando o mal como um problema relativo à esfera da compreensão, passível de solução, mas considerando-o uma questão situada no campo da justiça e da ética, diante da qual se faz imperiosa a oposição: “Quando falo de Justiça, introduzo a ideia da luta com o mal, separo-me da ideia de não resistência ao mal” (Lévinas, 1991, p. 115, tradução nossa).

Na perspectiva de Lévinas, o mal está relacionado à exacerbação do ego: “[...] o egoísmo é a fonte do mal [...]” (Paiva, 2010, p. 124). O mal está ligado intrinsecamente ao ser, à infinita perseverança do ser, que facilmente se deturpa em um desmesurado desejo de ser mais, que evolui rumo ao direito à conquista, no qual está subentendida a autorização à violência, residindo aí o trágico destino do homem.

É no âmbito da socialidade que pode ocorrer um ultrapassamento do mal, através do movimento ético em direção ao próximo, que se apresenta inapreensível, através da nudez de seu rosto. O rosto no contexto levinasiano não é da ordem do conhecimento, e sim do domínio da ética, com sua significância ultrapassando a aparência fenomênica. O rosto é palavra ética que se anuncia e se revela, na sua total nudez, pura significação sem contexto, que faz o Eu de refém. O rosto é enunciado da miséria, da nudez e da vulnerabilidade de Outrem. Reconhecer o Outro é já ser interpelado pela sua penúria, pela sua fome e pelo seu sofrimento, que colocam em questão a minha “felicidade”, o meu apego ao mundo e a minha obstinada persistência em ser.

Por fim, é na exposição ao rosto do Outro que se dá o despertar da dimensão ética, deixando-nos entrever uma possibilidade de resposta ao problema do mal, calcada no desinteresse pelo próprio ser e na concomitante priorização do Outro. A superação do mal, vislumbrada por Lévinas, está alicerçada na concessão da prioridade ao Outro, que inclui o responsabilizar-se pelo mal sofrido pelo próximo. A primazia de Outrem institui a própria ordem do Bem, na qual a perseverança do mal é suplantada, para além do jogo dialético.

Referências

- ABENSOUR, M. 1997. Le mal élémental. In: LÉVINAS, E. 1997. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de miguel abensour*. Paris, Payot & Rivages, p. 27-103.
- CALIN, R.; SEBBAH, F.-D. 2002. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris, Ellipses, 64 p.

- CHALIER, C. 1993a. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa, Instituto Piaget, 194 p.
- CHALIER, C. 1993b. Ontologie et mal. In: J. GREISCH; J. ROLLAND (dir.), *Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris, Cerf, p. 63-78.
- COSTA, M.L. 2000. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis, Vozes, 239 p.
- DIERICKX, F. 1998. *Le problème du mal chez Emmanuel Lévinas*. Lile, ANRT, 183 p.
- FABRI, M. 1997. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 219 p.
- FACKENHEIM, E. 1980. *La présence de Dieu dans l'histoire: affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*. Paris, Verdier, 161 p.
- GÓMEZ, P.P. 2008. Mal radical et responsabilité infinie. In: C. BRENNER; G. HANUS, *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes 2008 n° 7: Le mal*. Arcueil, Institut d'Etudes Lévinassiennes, p. 99-136.
- HANUS, G. 2008. Le mal: entre facticité et théodicée. In: C. BRENNER; G. HANUS, *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes 2008 n° 7: Le mal*. Arcueil, Institut d'Etudes Lévinassiennes, p.51-64.
- HUNEMAN, P.; KULICH, E. 1997. *Introduction à la phénoménologie*. Paris, Armand Colin, 192 p.
- KLEIN, S. 2004. *Os ditadores mais perversos da história*. São Paulo, Planeta do Brasil, 286 p.
- LÉVINAS, E. 1965. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff, 284 p.
- LÉVINAS, E. 1977. *Du sacré au Saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris, Les Éditions de Minut, 186 p.
- LÉVINAS, E. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic, 287 p. (Le livre de poche).
- LÉVINAS, E. 1982a. *De l'évasion*. Paris, Fata Morgana, 158 p. (Le livre de poche).
- LÉVINAS, E. 1982b. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard, 123 p. (Le livre de poche).
- LÉVINAS, E. 1991. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset, 253 p. (Le livre de poche).
- LÉVINAS, E. 1997. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de miguel abensour*. Paris, Payot & Rivages, 109 p.
- LÉVINAS, E. 2004a. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 271 p.
- LÉVINAS, E. 2004b. *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 175 p.
- LÉVINAS, E. 2009. *Le temps et l'autre*. Paris, PUF, 92 p.
- LÉVINAS, E. 2010. *Difficile liberté: essais sur le jadaïsme*. 3ª ed., Paris, Albin Michel, 443 p. (Le livre de poche).
- LÉVY, B. 2003. *Être juif: étude levinassienne*. Paris, Verdier, 157 p. (Le livre de poche).
- MATTÉI, J.-F. 2006. Lévinas e o retorno à ética. In: R. HADDOCK-LOBO, *Da existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Loyola, p.21-27.
- NEMO, P. 2005. *Job y el exceso del mal*. 2ª ed., Madrid, Caparrós, 188 p.
- PAIVA, M.A. de. 2010. Da ética ao discurso sobre Deus. In: M.A. de PAIVA; I.V. de OLIVEIRA, *Violência e discurso sobre Deus*. São Paulo/Belo Horizonte, Paulinas/PUC Minas, p. 121-166.
- POIRIÉ, F. 1996. *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens*. Saint-Armand-Montrond, Babel, 213 p.
- SEBBAH, F.-D. 2010. *Lévinas*. Paris, Perrin, 251 p.
- SPINOZA. 2009. *Ética*. Belo Horizonte, Autêntica, 238 p.
- SUSIN, L.C. 1984. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 485 p.

Submitted on September 6, 2011

Accepted on March 12, 2012