

KIERKEGAARD E LEVINAS: DE ABRAÃO AOS DILEMAS DA ALTERIDADE.

Gabriel Kafure da Rocha*

Resumo: Este artigo pretende analisar as categorias entre Deus e o Próximo para entender as semelhanças entre os filósofos Kierkegaard e Levinas. Será necessário utilizarmos as relações conceituais sobre o aspecto do infinito e da subjetividade iniciadas por Descartes e revisadas por nossos filósofos cristãos e judeus em debate. Vemos, nesse aspecto religioso, um dos pontos mais polemizados entre ambos: a interpretação do sacrifício de Abraão. Nesse percurso, utilizamos, principalmente, a obra *Entre nós* (textos reunidos entre 1951 e 1988) e o artigo *Existência e ética: um leitor crítico de Kierkegaard* (1963), ambas de Levinas. De Kierkegaard, utilizamos textos que visam à alteridade e à religiosidade, como *Obras de amor* (1847) e *Temor e Tremor* (1843). Nossa hipótese é que existe uma ideia comum acerca de Deus e do Outro para nossa reflexão entre filósofos.

Palavras-chave: Deus, infinito, outro, próximo.

ABSTRACT: This paper aims at analyzing the categories between God and Neighbor to understand the similarities of these two philosophers. It will be necessary we use the conceptual relations on the aspect of infinity and subjectivity initiated by Descartes and reviewed by our Christian and Jewish philosophers in debate. We see this religious aspect one of the most polemics aspects between them: the interpretation of Abraham's sacrifice. Along the way we use mainly the work *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre* (texts gathered between 1951 and 1988) and article *Existence and Ethics: A critical reader of Kierkegaard* (1963) both of Levinas. Kierkegaard's use texts aimed otherness and religiosity as *Works of Love* (1847) and *Fear and Trembling* (1843). Our hypothesis is that there is a common idea about God and another for our reflection among philosophers.

Keywords: God, infinite, another, neighbor.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma das bases fundamentais da ética são os aspectos em que se dá a alteridade. No presente artigo tentaremos entender as aproximações entre estes os filósofos Kierkegaard e Levinas, de forma que o existente possa se realizar na consideração pelo *outro*. Para isso, devemos começar pelo *Eu* enquanto conceituação da subjetividade, entendendo como se dá o seu conceito para passagem ao *Tu*. Optamos por estruturar o nosso caminho interpretativo de forma a privilegiar não tanto um percurso em termos da história da

* Mestrando em Ética e Epistemologia pela Universidade Federal de Pernambuco. gkafure@yahoo.com.br

filosofia desses pensadores. Tentaremos entender as categorias filosóficas destes filósofos que nos permitam conceituar fundamentalmente essa aproximação.

Segundo Levinas (1997, p. 93), “o eu é aquele que, antes de toda decisão, é eleito para carregar toda a responsabilidade do mundo”. Nossa decisão, então, abarca tudo o que é não-eu, como nossa responsabilidade. O filósofo lituano entendeu que o eu não tem origem, ele irrompe, é um *ex nihilo* que tem fome do mundo. Por ter fome, não pensa a origem e é como uma pessoa que olha sem saber que está sendo vista. Veremos, mais à frente, que há todo um percurso para chegar a uma consciência desse olhar. Neste momento, importa notar que o eu se cristaliza na fome e na vontade. Nesse sentido, tentaremos entender o que são as categorias do eu, tu e próximo para Kierkegaard, para, a partir disso, trabalharmos conceituações comuns da categoria *outro* em Levinas.

“O eu nada tem a significar se ele não se torna o tu”¹? (KIERKEGAARD, 2005, p. 113). A alteridade foi, para Kierkegaard, uma obra do amor. Sendo assim, o sinônimo das relações humanas e, ao mesmo tempo, se constituindo como condição da ética, porque, ao estabelecer o compromisso de construir autenticamente a existência, esta só se concretiza a partir da relação que se reduplica a partir de si mesmo. Essa reduplicação é reconhecer a vida de acordo com a ideia e, a partir disso, ver como se desdobram o primeiro eu, o segundo eu e o primeiro tu. A reduplicação desses dois “eus” se dá de forma a conceituar uma garantia de um movimento de passagem da subjetividade para a alteridade em Kierkegaard. Sobre isso falaremos mais a frente, mas por ora, podemos dizer que é muito comum ao dinamarquês usar grafias tal como o Eu-eu, mostrando esse caráter reduplicado da personalidade humana. O que merece estar claro, é que a aceitação

¹ Em *Obras de Amor*, Kierkegaard faz uma reflexão interessante sobre a polaridade meu e teu. Sendo uma relação de oposição, se você anula um termo, automaticamente anula ao outro. Nesse sentido, ele desenha duas situações: na primeira; o “teu” é anulado, este é o caso do ladrão (não reconhece o que é “teu”, daí roubar). Mas, ao não reconhecer o teu, anula o “meu” (a justiça não reconhece como dele aquilo que roubou, i. e, não tem “meu”). Na segunda situação, por outro lado, anula-se o “meu”. O amor divino não é posse, mas sim doação. Nesse caso, não haverá mais “teu”, pois no amor a distinção entre Meu e Teu fica totalmente abolida. Cf. *Obras de amor*. Vemos aí uma conceituação com termos de senso comum que nos leva a uma profundidade da alteridade. Também exemplificado na passagem “Coisa estranha há um Tu e um Eu, e não há um Meu nem um Teu! Pois sem Tu e Eu não há amor, com Meu e Teu não há amor; [...] quanto mais perfeitamente desaparece a diferença de Meu e Teu, mais perfeito também é o amor” (Ibid., p. 300).

desse binômio não é um egoísmo, mas saber que o outro faz parte também assimetricamente desse eu, ou seja, como uma relação de diferença.

“A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 1988, p. 31). A alteridade promove a igualdade na diferença, mas reduzir o outro ao mesmo é um erro em que sentido? Se o próximo é o igual, então o próximo não é a pessoa amada, pela qual tu tens a predileção da paixão?

O próximo não é alguém mais distinto do que tu, por isso não é amado por ser diferente. Isso pode ser bem facilmente compreendido como uma preferência e, nesse sentido, somente, na verdade, um amor de si mesmo. O próximo é tampouco alguém que é mais humilde do que tu, pois amar alguém porque ele é mais pobre pode ser uma condescendência da preferência e, nesse sentido, amor de si mesmo. “Amar o próximo é igualdade [...]. Pela igualdade contigo diante de Deus ele é o teu próximo, mas esta igualdade absolutamente todo homem tem, e a tem incondicionalmente” (KIERKEGAARD, 2005, p. 81).

Na minha relação com o mais humilde, diz Kierkegaard, meu dever não é amá-lo enquanto humilde, mas amá-lo enquanto próximo, enquanto ser criado à imagem e semelhança de Deus assim como eu. Com isso, vemos que a categoria do *próximo* em Kierkegaard é preponderante em relação ao outro, mas podemos ver que o outro também é visto como um sinônimo de próximo e muito mais ainda talvez como uma tarefa ou exercício ético. A proposta do eu em relação ao outro, segundo Kierkegaard, é exercitar a ideia de benevolência e considerar até que ponto ela é possível.

Mas quando *efetivamente* alguém se tornou senhor de si graças ao socorro de um outro, é totalmente impossível de ver que foi ajuda do outro; pois se eu vejo a ajuda do outro, então eu vejo afinal que a pessoa socorrida não se tornou senhora de si. (KIERKEGAARD, 2005, p.314-315, Grifos no original).

Aí está o eixo problemático da ética entre estes dois filósofos exigindo a gratuidade do gesto de amar: auxiliando o outro, estamos auxiliando a nós mesmos. Já do outro lado, de quem precisa de ajuda, estaria uma ideia fácil de que, sendo ajudados (desde já nos colocando também nesse lugar de outro), poderíamos ou não realmente construir o nosso

si mesmo? A ajuda e o altruísmo são necessários, mas o dar a mão a um órfão, um pobre, uma viúva ou um estrangeiro é também um reconhecer que eles também estão dando a mão para nós.

O amor pelo outro é renúncia e autossacrifício que anula a distinção entre meu e teu. Está em jogo um ensinamento de Jesus, qual seja: a invisibilidade dos atos de amor. Pois aquele que ama sabe que seus atos de amor não são desperdício, apesar de absolutamente ninguém testemunhar seus esforços. Ao invés de triste pelo não reconhecimento dos outros, aquele que ama tem, como disse Kierkegaard, uma consciência alegre. Nisso, veremos que Levinas procurou uma visibilidade do si perante o outro, enquanto Kierkegaard procurou uma invisibilidade numa mimesis dos ensinamentos de Cristo.

Não há mais eu no sentido de ego a ser massageado, um eu a ser defendido, um eu que busca seus próprios interesses e seus próprios direitos². Kierkegaard falou de um indivíduo inteiramente transformado - um dos traços dessa consciência amorosa é não querer ser visto pelos homens ao amar os outros, pois ele ama para Deus ver e por isso não está interessado na visibilidade dos seus feitos.

O discípulo/seguidor de Jesus é um amoroso, ama com amor de renúncia e autossacrifício ao próximo, tomado como todo e qualquer homem; e que não quer ser reconhecido por este próximo que ele ama. Kierkegaard falou de ajudar outro ou outros humanos a tornarem-se senhores de si, como eles, em certo sentido, já o eram, mas sem uma consciência real disso. É talvez uma redundância aparente do tornar-se o que é, mas nisso há todo um movimento da escolha de si como uma consciência ética. Nesse processo de auxiliar o outro na sua transformação interior (adquirir o que já tem em potência e que dentro da contingência é torna-se uma eterna atualização), caso ele se torne então senhor de si, a ajuda que obteve cumpriu seu papel. Alguém o ajudou sem ser visto, então não é porque um outro tenha tido uma atitude super benevolente para comigo, mas é o reconhecimento de que nesse processo estamos auxiliando a sermos auxiliados.

² Essa reflexão do autossacrifício e da invisibilidade se aprofunda com o caráter póstumo da obra *Ponto de Vista*, pois, nessa obra, o autor verdadeiramente de si, nas outras como seguidor de Cristo se sacrificava “pelos outros”, anulando seu eu. Então, se é preciso falar de si, que seja publicado postumamente. E se é preciso falar para os outros que podem não ser o próximo cristão, ou seja, um pagão, então que seja utilizada a estratégia da comunicação indireta por meio dos pseudônimos. Essa concepção esclarece melhor que, na verdade, Kierkegaard e Levinas foram filósofos da anulação do eu.

O próximo é então, simplesmente, o “instrumento”, que não quer ser visto, pois ama para Deus ver. Agora, por outro lado, se a pessoa ajudada fica concentrada no outro que ofereceu a ajuda, ele está olhando para homens e não para Deus. E não dá para se tornar “senhor de si” olhando para os homens, por isso para Levinas e toda a tradição judaica, Deus é o totalmente Outro.

2. DA SUBJETIVIDADE À ALTERIDADE

Passemos então a fundamentar essa reflexão dentro da história da filosofia moderna inaugurada principalmente pela teoria cartesiana. A recuperação da verdadeira autonomia do ser humano é um ideário que começa pelo *cogito* de Descartes relido e, em certa medida, reinterpretado pelas *Meditações cartesianas* (1929) de Husserl através da fenomenologia e que chegará como uma influência fundamental em Levinas ao ser o sujeito da responsabilidade.

Levinas, em *Entre nós*, faz referência principalmente às segunda e terceira *Meditações* (1641) de Descartes. Nelas, o *cogito* será entendido como acontecimento teórico da dúvida, uma coisa que pensa e que duvida do que sente. No sentimento é onde estão as experiências e a relação com outro, sendo uma experiência social, por isso a teoria da sensibilidade levinasiana é esse processo de sair da fome para dar as mãos e tocar o outro e, assim, poder voltar a se enxergar e se ver enxergado pelo outro e nesse sentido o processo de dúvida do cogito tem a sua importância para a relação entre subjetividade e alteridade.

Sobre a segunda meditação, Levinas disse que há uma ligação com o sistema neoplatônico em que existe um retorno ao si do pensamento absoluto. É o problema que também comanda a redução fenomenológica de Husserl, onde há uma consciência pura de um “eu penso” entendido como intencionalidade, mas que falta à esse eu ver o outro.

Por isso, “o eu conserva-se, portanto, na bondade sem que a sua resistência ao sistema se manifeste como o grito egoísta da subjetividade, ainda preocupada com a bondade ou a

salvação, de Kierkegaard” (LEVINAS, 1988, p. 285). As rupturas com as posições de Descartes, e por sua vez também de Kierkegaard, não se deram por acaso, mas muito mais no aspecto infinito e na medida em que exista uma ideia inatista ou não que será contraposta à ideia Deus, justo porque em tal forma faz da sua origem uma separação entre o eu e o Outro, por mais que o indivíduo esteja numa bondade, seu bem está restrito ao sistema humano. Descartes subsumiu isso na finitude do eu, ou seja, no que primeiramente mostra uma possibilidade não ontológica do infinito e, posteriormente, nos faz ver que há um infinito na subjetividade, logo o eu finito torna-se também possibilidade do infinito, é um “in” que nega o finito, esse é o eu.

Vale salientar que o infinito enquanto Deus, em Descartes, é diferente do infinito indefinido da matemática, pois, com essas noções cartesianas, sabemos o que é o pensamento a respeito da perfeição. Em *Princípios da filosofia* (Parte I, artigo 27), se diz “nomearemos indefinidas essas coisas, mais bem que infinitas para reservar a Deus somente a definição do infinito”³ (DESCARTES, 1951, p. 36).

Constatamos, assim, a impressão de que o Deus de Kierkegaard fez o mesmo papel que o Deus cartesiano mostrou na forma de infinito. Poderemos então chegar a pensar por que o Deus cartesiano provê a ideia de uma estrutura de transcendência contra a totalidade e autonomia da tradição moderna? Essa é a questão do sistema que Levinas encontrou nesse Deus cartesiano, em que há uma quebra entre o cogito e a reminiscência daquilo que já sabíamos em outras vidas, pois, religiosamente, nem o Judaísmo, nem o Cristianismo admitem outras vidas.

“São as características formais do pensamento de Descartes que Levinas afirma, então é o aspecto formal do Deus kierkegaardiano que interessam a ele”.⁴ (WESTPHAL, 2008, p. 29). Levinas não está interessado na cristandade⁵, mas na relação comum entre Deus como infinito cartesiano e salvação como drama kierkegaardiano, que fazem essa contraposição com a tradição especulativa, nisso é preciso entender que o grande drama

³ Tradução livre de “y nombraremos indefinidas estas cosas, más bién que infinitas para reservar a Dios solamente La definición de infinito”

⁴ Tradução de Livre de "it is a formal feature of Descartes's thought that Levinas affirms, so it is a formal aspect of the Kierkegaardian God that interests him"

⁵ Questão pela qual Kierkegaard se debruçou em toda a sua obra, que diz basicamente que a relação entre a igreja e o Estado prejudicam a possibilidade de um indivíduo tornar-se um cristão autêntico.

existencial da salvação do indivíduo se dá por uma heteronomia em que Deus governa o homem.

Podemos, então, chegar a algumas teses comuns sobre a heteronomia e o cogito, as quais dizem que, ao invés de pensá-lo como reminiscência, é melhor pensá-lo como uma alternativa real e metódica para um conhecimento claro e distinto. A verdade é, também, um reconhecimento por si próprio, mas, muitas vezes, ainda não temos a capacidade de reconhecê-la pela própria dúvida cartesiana, que em outras palavras não duvida da supremacia do pensamento sobre o sentimento.

Para Kierkegaard, o cogito não devia ser uma teoria especulativa e que, por isso, dizemos que está no âmbito do trauma (insuficiência da interioridade perante o rosto do outro em Levinas. Nisso vemos a imediaticidade do rosto, categoria que veremos mais à frente e que se mostra como horizonte da possibilidade de transcendência ao outro.). Por enquanto, interpretaremos assim as teses comuns:

1 - Não existe autonomia, é uma ilusão pensar que governamos nós mesmos, quem nos governa é obviamente Deus (principalmente para Kierkegaard).

2 - Não é a teoria, mas a prática que é a questão crucial da vida; não é a especulação (espelhamento), mas a imitação (mimesis); não é a representação, mas a responsabilidade (por isso o nome *Post scriptum conclusivo não científico às Migalhas filosóficas* – tendo como o subtítulo de *uma compilação mímico-patético-dialética*).

3 - Não é a identidade, mas a autenticidade que faz com que a escolha de Deus nos faça responsáveis. Minha autorrelação é mediada por Deus e pelo próximo, que já existiam antes de eu existir (ideia presente em ambos os filósofos).

4 - Amor e autoridade não são mutuamente exclusivos, por isso, a Fé é inseparável da possibilidade do amor. (ideia comum também aos filósofos)

O infinito que o outro é para nós continuará como processo de desconstrução da totalidade. Deus é uma grande inquietação e há uma correlação entre o paradoxo

kierkegaardiano e o enigma levinasiano. O enigma⁶ está justamente sob a palavra Ele, que designa o aspecto infinito de Deus, entre o Eu e o Ele e por sua vez também o Tu.

Deus, contudo, é a idéia perfeitíssima que não veio de mim mesmo e nem dos meus sentidos. Trata-se do infinito permitindo ao finito a possibilidade de conhecê-lo. Tal tese cartesiana, embebida na mais profunda tradição cristã e agostiniana, é repetida fortemente por Climacus nas *Migalhas Filosóficas*, ainda que a proposta kierkegaardiana não tenha nenhum problema em tomar tal coisa claramente como um pressuposto e seja crítica de qualquer tentativa de provas da existência de Deus (PAULA, 2003, p. 20. Grifos no original).

Por isso será dito que “Não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro” (LEVINAS, 1988, p. 28). A crítica ao sistema, nesse contexto, se deu fato dele não ter se aberto a ética do Outro. Para isso, é preciso entender se o Eu sem resistência ao sistema manifesta um clamor da subjetividade, e se assim ainda está preocupado com a salvação, bem como sentir a divindade no próximo.

O eu pretende desvendar o seu enigma e segredo, mas, na exterioridade que o Outro é revelado, há uma destruição da totalidade. É na interioridade que o sistema entre em colapso com o Outro e isso não quer dizer um apocalipse. Antes de tudo, a exterioridade expressa o movimento de redução do Outro ao mesmo.

O Outro nega esse sistema porque se recusa a ser identificado de forma simples e, por isso, fica escapando a razão. É por essa razão que o que nos importa para essa aproximação verdadeiramente é que, quando chegamos à terceira meditação, em que a idéia de infinito nos foi

ensinada no seu paradoxo⁷ por Descartes, pensamento sem igual, que pensa mais do que ele pode conter, cuja sabedoria concreta na obediência ao mandamento procuro dizer, mandamento que, no rosto de outrem me consagra ao outro homem (Ibid., 1997, p. 203).

⁶ Em outras palavras, Enigma é também uma forma de ver que “L'énigme n'est donc n'le mystère de la foi ouvrant sur une autre présence que celle de ce que se rend visible sur horizon de monde, Nice pedantle <problème> que, en science, ou dans La philosophie telle q'nón peut l'ent endreu sullemente, u'est qu'une obscurité provisoire destinée à être l'impulsion vers une plus grande lumière” (CALIN & SEBBAH, 2002, p. 20-21, grifos no original). Ao que fazemos a tradução livre “O enigma não é nem o mistério da fé em um Outro [Deus] como abertura a presença do que se torna visível sobre o aumento do horizonte, nem todavia o <problema> que, na ciência, ou de filosofia que não pode o ouvir usualmente, o que é uma escuridão provisória destinada para ser conduzido a uma luz maior”, então por esse motivo veremos, mais à frente, que o enigma é fortemente aproximado com o paradoxo da Fé de Kierkegaard.

⁷ Como já falamos na nota anterior, essa é uma categoria muito utilizada por Kierkegaard, que coloca a paixão pelo paradoxo como elemento essencial para a compreensão da complexidade do mundo e que estamos expondo aqui como o paradoxo eu-Outro já desde o surgimento da subjetividade cartesiana.

Esse é o tipo de movimento de pensamento que gira em torno da afecção, conceito levinasiano em que há uma irreversibilidade do finito pelo infinito, algo que não se recupera, mas que o amor, temor ou adoração de Deus nos leva à afetividade.

Nossa afecção é afetividade e, então, não há mais negação de um pelo outro para além da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o próximo à hegemonia do Uno entendido simplesmente como um ‘eu penso’. Logo, a possibilidade da pluralidade afetiva nos tranqüiliza dessa redução do Outro ao mesmo.

A afetividade interessada em que a pluralidade à guisa da proximidade não tem que se reunir em unidade do Uno; não significa mais uma simples privação de coincidências, uma pura e simples falta de unidade; excelência do amor, da sociabilidade e do ‘temor pelos outros’, que não é minha angústia por minha morte própria” (Idem. p. 279).

A ideia de *temor e tremor* kierkegaardiana é também entendida por Levinas no sentido de que não devemos entender Deus como um castigador insatisfeito, mas, na nossa insatisfação quanto a isso e também quanto ao temor hierárquico dos nossos próximos temos a possibilidade passagem para a proximidade do Outro. Aí sim encontraremos o gozo da vida, que não teme pela morte, mas teme pela morte dos outros que fazem o nosso mundo, no qual “crer é, precisamente, este movimento dialético que, embora em temor e tremor incessantes, jamais dela desespera. A fê é, precisamente, esta preocupação infinita de si que vos mantém em desespero, mas pronto para tudo arriscar” (KIERKEGAARD apud LEVINAS, 1997, p. 110).

Levinas assume que isso já nos leva além do âmbito cartesiano. Falar do interpessoal, da subjetividade e da alteridade do próximo ou Outro é uma tarefa em que se dá verdadeiramente uma ética do amor, vendo esse sentimento não como um semideus, mas a sabedoria que o *rosto* do outro⁸ ensina.

⁸ Até então viemos grafando Outro em maiúscula quando nos referíamos ao infinito, a partir de agora nos permitimos grafar outro em minúscula nos referindo ao rosto do próximo, onde evidentemente, existe a possibilidade de enxergarmos também Deus.

Cada indivíduo está imerso em uma totalidade, afetado pela história dos outros, entretanto, para se estabelecer como indivíduo singular, precisa desenvolver o comprometimento e a responsabilidade para não ser mais um na multidão⁹.

Há um exercício de tornar-se a si mesmo em que o indivíduo tem que tomar como compromisso a alteridade diante do tu e isso exige, também, uma expropriação de si mesmo. Logo, o amor exige a procura do Outro; amar é ver a propriedade do outro e nisso exige-se, também, o sacrifício em que há um compromisso entre o eu e tu, firme sem mediação ou intermediários.

3. A CRÍTICA DE LEVINAS AO CAVALEIRO DA FÉ EM KIERKEGAARD

A história de Abraão, conhecida nos textos sagrados e na interpretação kierkegaardiana em *Temor e tremor*, no qual ele é nomeado cavaleiro da fé¹⁰, nos vêm nesse caso, como ponto de ligação com a interpretação também de Levinas (1998). Resgatamos nessa história, o aspecto de um ser humano que passa do estágio nômade ao sedentário, reconhece durante a vida, nas suas viagens o outro estrangeiro (talvez o mais famoso conceito da alteridade), a possibilidade de deixar órfão (seu filho) em que, de certa forma, a da viúva (já que talvez fosse uma opção dele se sacrificar em lugar do filho?). Essa é inicialmente uma síntese que pressupõe pontos de vistas interpretativos diferentes dessa história dentro dos dilemas da alteridade. Já que, segundo Kierkegaard, Abraão estava bem certo de que naquele episódio do sacrifício de Isaac, este certamente seria poupado por Deus.

Justamente nesse sentido, Levinas critica Kierkegaard por ter esquecido outros aspectos de Abraão; como ter falado com Deus acerca de Sodoma e Gomorra e de ter abrigado os

⁹ São duas as concepções de Kierkegaard, o indivíduo singular e o indivíduo na multidão. O indivíduo na multidão está reduzido ao mesmo, logo, não conseguiu tornar-se a si mesmo.

¹⁰ Apesar de Abraão, mesmo não sendo nenhum cavaleiro, é visto por essa imagem poética construída pelo pseudônimo Silêncio como um ser humano que mesmo com suas limitações, fez o ato da conquista de sua fé. O cavaleiro não é um sábio, mas sim um homem simples que conseguiu converter sua profunda melancolia e resignação infinita.

estrangeiros em sua casa. Para ele, esses aspectos são essenciais no sentido em que afirmam um temor perante a morte dos outros, onde não haverá mais domínio sobre a vida finita derivados de uma infinita responsabilidade, de um serviço (*diaconia*)¹¹ constitutivo da subjetividade.

Sobre Sodoma e Gomorra, na história dessas cidades em relação a Abraão, há todo um contexto que, após ter se distanciado de Ló, que foi para Gomorra, cidade que esteve em guerra, Abraão foi ao regaste de seu parente e, para isso, teve que guerrear em Gomorra. Quando voltamos nossa reflexão a Abraão, o qual ouviu uma voz que o chamava e partiu da sua terra sabendo que nunca mais retornaria. A sua viagem vai em direção ao novo, ao não familiar, ao diferente, ao Outro. Ninguém o espera num regresso ao ponto de partida. Há só uma palavra de promessa que o chama para um futuro sempre mais adiante. Abraão ouve, caminha, transcende. A sua identidade transfigura-se a cada passo, é processual e histórica. Rompe com o passado, e o seu êxodo vai ao sentido de um futuro imprevisível e novo. Rumo a um desconhecido sem retorno.

Para Levinas, o erro da leitura de *Tremor e temor* esteve no aspecto soteriológico de uma realidade em que há uma ênfase na salvação como uma forma refinada de egoísmo. Kierkegaard, então, defenderia uma subjetividade ligada à totalidade, uma individualidade que não quebra com um conceito egocêntrico.

Para Levinas, Kierkegaard não identificou as melhores interpretações de Abraão, como quando ele escuta a voz superior falando para voltar à ordem ética. No entanto, é possível que Kierkegaard concordasse com essa crítica, tanto que, para ele, Abraão acreditou absolutamente na promessa divina de uma ordem ética restaurada, a surpresa de parar o sacrifício já seria então esperada por ele. Entretanto, Levinas mostrou que há, aí, uma força de intelectualidade violenta, ao ponto de forçar Abraão, como também o leitor, que há uma explicação filosófica explícita na animosidade que remonta aos tempos do Cavaleiro da Fé.

¹¹ Termo levinasiano traduzido como serviço, servir, que signifique essencialmente um cuidado gratuito pelo outro.

Um exemplo claro disso é que dentre as duas principais mulheres de Abraão, Sara e Agar, veio a metáfora da linhagem na qual os judeus são descendentes, com o filho Isaque. E também os árabes como descendentes de Ismael, também filho de Abraão, mas tido como um bastardo, logo se tornando um primeiro outro. Que de certa forma, é meio órfão de pai, já que Sara pede para que Abraão expulse Agar. Sendo Ismael filho de uma mulher escrava; e Isaque, o filho prometido que herdaria as promessas feitas a Abraão, obviamente haveria alguma animosidade entre os dois. Ismael é, então, o homem revoltado dentro da alteridade. De certa forma, Abraão vive, direta e indiretamente, todos esses aspectos da alteridade como rosto do pobre (que ele mesmo foi convivendo com situações miseráveis no caminho da terra santa), órfão, viúva e estrangeiro. Tudo isso não como uma mesma pessoa, mas como alguém que não sabe, também, como lidar com toda a alteridade dentro da própria estrutura patriarcal.

O problema da fé em Abraão não consiste em ser violentamente forçado ao comando da dimensão religiosa, mas muito mais em entender os domínios da crença junto à alteridade, sendo equilibrada entre opressão e amor. Assim, quando Levinas se utilizou de figuras como o padre, o órfão, o estrangeiro e a viúva enquanto liminares para a compreensão da relação do eu com o outro oprimido, esses que são os violentados e que têm essa opressão que viveu o povo de Abraão, ele o fez como uma indução para se ver também a categoria do índio, camponês, agricultor e todos os demais esquecidos.

Na relação do ser humano com Deus, o bem e o infinito levam à alteridade absoluta. Nessa concepção infinita para com o Outro está o fundamento para uma interioridade. A subjetividade é essa unicidade do eu com o outro, Deus e o mundo nessa síntese da radical do mundo.

Para Levinas, a “ética, já por si mesma, é uma ótica” (1988, p. 16), que nos faz ver essa alteridade mais radical na primeira relação de um filho com a mãe, que se expande na família e na sociedade. Queremos ver os vários aspectos da alteridade e isso faz com que a ética assuma novas perspectivas; mas, nessa relação do eu com o pai, veremos a própria ótica “divina” na ideia de Abraão do espelho entre alteridade, mesmidade ou ipseidade.

“Sem o outro eu não existo” (KIERKEGAARD, 2001, p. 321). Aí sim está a saída dos dilemas, em que por meio do amor, Kierkegaard desenvolveu uma segunda ética em que “tu deves amar o próximo como a ti mesmo” efetivamente, mas, para isso, é preciso lembrar que, antes, passamos pela crítica da primeira ética¹².

A identidade ética no seu fazer, desfaz-se e refaz-se e, em sociedades mais desenvolvidas e abertas, ela será cada vez mais complexa. Se havia, para Kierkegaard, uma concepção de uma época que, quando o homem não se voltava mais para dentro de si, no desespero, perderia a si mesmo. Para Kierkegaard, esse é o pior dos castigos e que, caso seja despercebido pela maioria das pessoas, se deixa de existir, pois não se livra do desespero e nem consegue reconciliar-se com a fonte desse “eu”, que é Deus. Essa alteridade entre o outro-eu-e-Deus é a essência que tentamos captar e exercitar conceitualmente.

É, portanto, preciso pensar a unidade na diferença e a diferença na unidade. A unidade sem diferença é a mesmidade morta, mas a diferença sem unidade é o caos sem sentido. O mesmo se deve dizer da identidade: ser si mesmo na relação, mas sem se deixar absorver pelo outro.

Nesse sentido e como proposta de reflexão, vale a pena analisar a citação de Kierkegaard (1974, p.352), extraída da obra *A Doença para morte*:

A nossa estrutura original está, com efeito, sempre disposta como um eu que deve tornar-se ele próprio; e, como tal, é certo que um eu tem sempre ângulos, mas daí apenas se conclui que é preciso dar-lhes resistência, e não limá-los; e de modo algum significa que, por receio de outrem, o eu deva renunciar a ser ele próprio ou não ousar sê-lo em toda sua originalidade, essa originalidade na qual somos plenamente nós para nós próprios. Mas ao lado do desespero que às cegas se embrenha no infinito até a perda do eu, existe um de outra espécie, que se deixa como que frustrar do seu eu por “outrem”.

¹² Trabalhada nas *Obras do Amor*, a diferença entre primeira e segunda uma ética não se baseia na metafísica ou no princípio de não-contradição, mas sim na dogmática ou revelação. Para isso precisamos também entender a *ética primeira* como mais ideológica, que teria uma base autônoma retroagida pela pecabilidade. A ética é então *ideal* ou *dogmática* e o contraste vem que com essa primeira ética é onde ocorre o problema do pecado. Através da ideia do pecado, o indivíduo passa a agir de acordo com a revelação do seu Deus individual. Já na *segunda ética* que o amor se revela solucionando casos como o de Abraão ou mesmo de Adão e o pecado original. Ainda assim, essa passagem pressupõe um conflito entre ética e religião, na qual haverá um dever relativo (na primeira ética) e um dever absoluto (na segunda ética). É interessante que Levinas também tem considerações nesse sentido ao dizer que a Ética é a filosofia primeira, anterior a qualquer fenomenologia transcendental ou a ontologia fundamental.

Por isso não adianta se perder tentando ser o outro, temos que tentar amar o outro na sua diferença e deve haver autenticidade nesse gesto gratuito. Aí está o escândalo do mandamento do “Tu deves amar”, mandamento cristão que prega a igualdade como condição do amor que se difere do hebraico como amar na diferença.

Por isso, viemos relacionando melhor a importante distinção entre uma *ética primeira* que se funda na relação entre objetividade e subjetividade, pretendida como retirada da subjetividade da ordem do ser sendo re-colocada no interior da ética, por isso, a incessante tese: a subjetividade é ética. A primeira ética é do âmbito da imanência e pressupõe a idealidade em que a exigência ética está sempre presente, mas o indivíduo não é capaz de realizá-la.

Enquanto a *segunda ética* concerne à relação entre a atualidade e à ação que requer da singularidade a decisão em concretizar, mediante a situação colocada, a própria ética; é por isso que a segunda ética requer a suspensão da heterogeneidade da primeira como condição de realizar a exigência suspensão da ética da *ipseidade*¹³, sabendo que, pela mesma *ipseidade*, entendemos a possibilidade do si mesmo do mandamento do amor ao próximo numa perspectiva amorosa. Nisso está também posta a problemática da assimetria do amor, ideia assimétrica correspondente à gratuidade do amor do segundo eu para com o primeiro tu, pois, enquanto o primeiro eu ama ao próximo como a si mesmo, ele sempre espera algo em troca.

Entretanto, a segunda ética pôs-se como um conceito inacabado. Kierkegaard trata um pouco dela no texto também incompleto *A dialética da comunicação ético e ético religiosa (1847)*, mas, de fato, sua crítica à ética primeira com seus jogos entre o singular e o universal se esquecem da abnegação e do sacrifício que a ética segunda pode promover em relação ao próximo. Para Levinas, há então uma concepção de responder *por* e *para* alguém, nisso se dá uma heteronomia em que, tanto em um como em outro caso, sou responsável *por-quem* é por mim e *para-quem* sou por outro. Ou seja, a responsabilidade é de todos para todos de uma maneira genuína e verdadeira.

¹³ Termo de origem latina trabalhado pela filosofia de Duns Scoto como caráter individual e único do ente e que foi re-significado na filosofia contemporânea como a mesmidade. Levinas trabalha a ipseidade no sentido crítico da perspectiva da alteridade.

Com efeito, o amor ao próximo não pode ser um gesto de teatro, mas deve expressar o quanto, apesar de todas as diferenças entre os homens, nós somos semelhantes. Desse modo, somente quando o eu individual for superado pelo imperativo do amor é que as coisas ficarão melhores entre os homens (PAULA, 2012, p. 176).

Com isso, Levinas poderá nos explicar como o eu transcende e responde a imposição de um *Rosto*. Aí se vê, então, a língua da amizade, de uma possibilidade múltipla de olhares. Nesse sentido, o rosto é um espelho da alma, é onde podemos ver a profundidade do outro como aquele que me estende a mão e me interpela com um pedido de alimentação, já que antes o eu era fome, agora reconhecemos o eu do outro em sua fome também.

Perante o Outro e seu Rosto que clama, o fechamento rompe e conduz a um novo eu: de um eu-em-si-mesmo, para um eu-com-o-outro, na exterioridade, em uma relação Eu-Outro, na qual não há negação da individualidade do Mesmo, nem tão pouco do Outro; há compartilhamento de convivência, há intersubjetividade. Para Levinas, “a relação assimétrica com o Outro, que infinito, abre o tempo, transcende e domina a subjetividade [...] pode dar-se ares de simetria” (1998, p. 204).

O rosto do outro passa a não ser mais um simples fenômeno composto de nariz, olhos e boca, é um *ideatum*, uma ideia adequada que desvenda a expressão. O olhar enquanto fenômeno é objetificador, impedindo a epifania do outro. Para isso, precisamos visitá-lo tal qual ir a uma casa que representa a passagem da dimensão da boca e da fome para a dimensão do dar a mão. A casa, enquanto ponto de vista solipsista, pode ser entediante, por isso é preciso convidar o outro ao desconhecido que somos nós. Para isso, o indivíduo tem que olhar a sua própria casa e nela encontrar um espelho que o faça assumir a sua existência, porque até então ele está cansado de simplesmente existir.

Vemos aí que nessa dimensão entre olhar e mão está a alteridade. Levinas denunciou, também, um imperativo do olhar e convidou a todos se deixarem ser tocado pela mão do outro. Aí está a sua teoria da sensibilidade em *Da existência ao existente* e também em *Entre nós*.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Eu-Tu estão a primeira e a segunda pessoa, no Outro levianasiano está Deus, é o Ele que abarca o Eu-Tu. Aquele que intervém como voz da justiça do Rosto. Nessa relação entre, seja pai e filhos, seja Deus-Homem, ao nos recordarmos de Abraão e também de todas as outras questões patriarcalistas e semíticas vemos que o apelo ao Deus infinito de Levinas como a alteridade radical, no qual o outro seja o extremo desconhecido, talvez a razão e o sentimento humano ainda não tenham ido aos seus últimos limites. Já que questionar a própria estrutura patriarcal é também uma questão de alteridade que junta também as questões de gênero¹⁴. Além disso, decorre que, de Isaac e Ismael, ainda hoje há um problema profundo de alteridade na falta de reconhecimento e na luta entre palestinos e israelitas. De fato, essa reflexão foge um pouco aos nossos conhecimentos em discussão, daí, poderíamos entrar nos dilemas de alteridade no Alcorão em que, por nossa falta de conhecimento, estaríamos sendo, provavelmente, injustos.

O importante é que da leitura do que é o próximo para Kierkegaard, sabemos que todos somos uma só raça e estamos radicalmente perto um do outro e isso nos faz ver como a edificação singular do sujeito como diferente irá se igualar com a ideia de Deus enquanto o Outro radical em Levinas. Enquanto o eu da subjetividade levinasiana se reconhece na alteridade do outro, estamos indo além de uma simples egologia. Transparadigmizando a tradição bíblica, os filósofos questionam a compreensão da alteridade pelo paradigma grego que, semelhantemente, foi proposto por Kierkegaard, transferindo o eixo de um sujeito mítico tal qual Ulisses para o de um patriarca Abraão. E nisso estamos numa eterna reflexão de possibilidade de realização e do revelar do outro, seja ele grego, seja hebraico.

A responsabilidade pelo outro nascerá onde a consciência encontra os indesejos alheios e procurará trabalhá-los. Não é possível se furtar dos encontros traumáticos com o outro. É preciso assumir suas misérias e chegar ao ponto de que o outro venha antes mesmo do eu,

¹⁴ Para estudos mais aprofundados, consultar autoras de estudos feministas cristãos tais como Cavalcant e Weiler (1986) e Tepedino e Brandão (1990), que trataram mesmo desse tema entre Abraão, Sara e Agar.

pelo menos para Levinas, o que aqui nós trabalharemos na perspectiva de que o eu se transforme no outro.

“É Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade comporta. [...] a perseguição e a humilhação, por excelência a qual ele escolhe são modalidades do verdadeiro.” (LEVINAS, 1997, p. 88). Parece, então, que essa reflexão nos leva a várias aproximações que se distanciam na fé pessoal de cada um desses filósofos. Independente de nossas crenças temos a necessidade e o hábito de nos espelhar na ideia de Deus. A maneira com que eles veem a relação pai-filho entre homem e pai faz com que um seja cristão e o outro, judeu. Levinas não vê um ser perfeito à imagem e semelhança, por isso Kierkegaard acredita na similitude mais do que uma outridade de Levinas.

Se o próximo é o primeiro tu (Kierkegaard) ou o outro (Levinas), ainda assim, sabemos que as confusões entre o próximo e o outro se solucionam na medida em que sua própria complementação nos faz chegar ao Ele, que é Deus.

Concluimos, então, com Levinas e o questionamento de que sentido podemos pensar a problemática do sistema, quando sua crítica é válida, mas desde que não fique ou permaneça no eu, como possivelmente permaneceu Kierkegaard, para quem a nova subjetividade da construção de si é vista como uma obra estética e, ainda, conceitua o outro. Para Levinas, é preciso transcender esse conceito numa categoria que explique toda uma *lebenswelt*¹⁵.

“O grande valor da noção kierkegaardiana de existência, com um profundo protesto protestante contra os sistemas em geral, é que vê a impossibilidade com que fala a importante capacidade do advento do pensamento totalizante” (LEVINAS, 1998, p. 28)¹⁶.

A ética tem como primazia o esvaziamento do Ser pelo Outro, é a possibilidade do além, do morrer pelo invisível num desejo infinito. Há uma condução rumo ao desconhecido

¹⁵ Um mundo da vida, termo da fenomenologia, que nos leva a pensar o exterior como o interior e vice-versa.

¹⁶Tradução livre de "The great value of the Kierkegaardian notion of existence, with its deeply protestant protest against systems in general, is that it saw an impossibility within the very capacity speak that was the achievement of totalizing thought".

sem ponto de chegada e sem retorno. Nesse desejo metafísico do outro, há sempre uma diacronia, um desencontro de expectativas, eis o grande problema. Podemos concluir também que é no artigo *Existence and Ethics: A Kierkegaard critical Reader*, onde Levinas dirige críticas mordazes a subjetividade nua kierkegaardiana, como uma consciência hegeliana que objetivamente só reconhece a si-mesma e que foi tão influente para a dissolução do eu no universal.

Referências

ALMEIDA, Jorge M. *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas*. Vitória da Conquista, BA: Edições UESB, 2009.

DESCARTES, René. *Coleção os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
_____. *Los principios de la Filosofía*. Buenos Aires: Losada, S.A., 1951.

CALIN & SEBBAH, *Vocabulaire de Levinas*. Paris: EllipsesÉdition, 2002.

CAVALCANTI, Tereza, WEILER, Lucia, O Profetismo das Mulheres no Antigo Testamento, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 46, fasc.181. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 38-59.

PAULA, Márcio Gimenes de. Kierkegaard e kant: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. *Philosophos*, Goiânia, v.17, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2012.

_____. Entre a Descrença e a Fé: o Ceticismo de Johannes Climacus ou Kierkegaard Leitor de Descartes e Hume. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 11-32, 2003.

FERREIRA, S. *O próximo de Kierkegaard, o outro de Levinas e a condição animal*. São Leopoldo: Dissertação (Mestrado em filosofia): Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Vale do Rio Sinos, São Leopoldo, 2006. Disponível em:
<<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/proximo%20de%20kierkegaard.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2013.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. *Entre nós* : Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Existence and ethics*. In: RÉE, Jonathan; CHAMBERLAIN, Jane (edited by). *Kierkegaard: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

KIERKEGAARD, Sorën, *Obras do Amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

SIMMONS & WOOD. *Kierkegaard and Levinas Ethics, Politics, and Religion*. Bloomeington: Indiana University Press, 2008.

TEPEDINO, A.M, BRANDÃO, Margarida L. R, A. Força Mutante das Mulheres, Paixão e Compaixão, *Teologia na Ótica da Mulher*, Departamento de Teologia PUC-Rio/Núcleo de Estudos sobre a Mulher, 1990.

WESTPHAL. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Indianopolis: Indiana University Press, 2008.