

A FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA DO MAL NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Edvaldo Antonio de Melo*

Resumo

Este artigo tem como objetivo investigar a questão do mal no pensamento de Emmanuel Levinas, a partir de dois elementos fundamentais: o sofrimento e a transcendência, na proximidade do Outro. À guisa de conclusão, o texto aponta para alguns elementos presentes no pensamento de Levinas que podem ser aproximados do pensamento de Paul Ricoeur.

Palavras-chave: mal, sofrimento, transcendência, proximidade.

Resumé

Cet article vise à étudier la question du mal dans la pensée d'Emmanuel Levinas, de deux éléments fondamentaux: la souffrance et de la transcendance, à proximité de l'Autre. En conclusion, le texte souligne certains éléments présents dans la pensée de Levinas qui peuvent être approchée à partir de la pensée de Paul Ricoeur.

Mots-clés: mal, souffrance, transcendance, proximité, Levinas.

Introdução

A questão do mal sempre incomodou a humanidade. Pode-se dizer que a questão do mal está intimamente unida ao próprio início da filosofia, na atitude de *admiração*, do maravilhar-se, e também no *espantar-se* diante do próprio evento do nascer, do viver e do sofrer. No descontentamento das respostas atribuídas aos deuses e ao próprio *destino*, o homem procura uma razão de ser para a existência e tudo a ela inerente. É neste momento que emerge uma espécie de paradoxo: a quem atribuir o mal? Por que sofremos? Sem uma prévia justificativa, mas para livrar Deus de tamanha culpa e, ao mesmo tempo, procurando salvar o próprio uso da liberdade humana, atribuiu-se o mal ao livre arbítrio. Esta resposta, de influência cristã, acompanhou a humanidade por longos anos.

No contexto do século XX, movido pela experiência vivida nas duas Guerras Mundiais e, sobretudo, nos campos de concentração, a questão do mal é retomada sob o viés da fenomenologia, através da qual o que era atribuído à simples “fraqueza da vontade humana” ganha “carnalidade ética”. Não dá mais para sustentar aquela pretensão de justificativa

* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e atual coordenador do Curso de Filosofia da Faculdade Arquidiocesana de Mariana – “Dom Luciano” – FAM.

“racionalista”, seja a modo grego, e nem a modo da Teodiceia de Leibniz e que perpassou toda a modernidade.

E assim, ao se deparar com a questão do mal *na sua própria pele*, e, para lembrar Husserl, “em carne e osso”, o homem tem de assumir, suportar o peso da dor, mesmo lá onde a consciência, em princípio, não tem nada o que fazer. É neste sentido que surge o pensamento de Levinas¹, relendo o próprio *drama* da condição humana no mundo, marcado pelas guerras e violências causadas pelo ódio do próprio homem. A partir desta releitura, Levinas procura integrar o sofrimento humano na *proximidade do Outro*, que surge como uma abertura, uma *transcendência* para a questão do mal². Trata-se de pensar numa “arquitetônica do mal”, não a modo ontológico ou metafísico, mas sob o viés da ética da alteridade, onde se desenha o *traço* do próprio sofrimento humano.

1. O mal como “excesso de ser”, apesar da consciência

No texto “Sofrimento inútil”, Levinas, primeiramente, faz uma fenomenologia do mal, caracterizando-o como “excesso de ser”. O autor parte de uma constatação: “O sofrimento é, certamente, na consciência, um *dado*, um certo ‘conteúdo psicológico’³, como o vivido da cor, do som, do contato, como qualquer outra sensação. Mas, neste próprio ‘conteúdo’, ele é um ‘apesar da consciência’, o inassumível” (EN, p. 128).

O autor entende este “excesso”, não da ordem do meramente quantitativo, mas do que evoca saída, que ultrapassa a medida. Trata-se do excesso em sua própria *quididade*. Há uma nota muito importante em seu texto: “na sua malignidade de mal, o mal é excesso. (...) o mal não é excesso porque o sofrimento pode ser forte e, assim, ir além do suportável” (DVI, p. 174).

Nota-se aqui a crítica de Levinas ao pensamento de Kant e Heidegger.

¹ Três textos podem ser apontados como uma arquitetônica do mal em Levinas: “Sobre a evasão” (*De evasion* – 1935), no qual o autor faz uma análise fenomenológica da “vergonha”, da “náusea” e do horror do *Il y a (es gibt)* que caracteriza o ser anônimo de Heidegger, como a noite da insônia; “Da Existência ao Existente” (*De l’existence à l’existence* – 1947), no qual o existir humano ganha significação na presença do corpo vivo no mundo; e “O tempo e o Outro” (*Le temps et l’autre* - 1947), no qual o autor encontra na alteridade, pensada a modo feminino, a saída para angústia, para a neutralidade do ser.

² Para este artigo, utilizaremos basicamente dois textos, intitulados: “O sofrimento inútil” (*La souffrance inutile*), presente na obra *Entre nós: ensaio sobre a alteridade* (sigla EN nas citações) e “Transcendência e mal” (*Transcendance et mal*), presente na obra *De Deus que vem à ideia* (sigla DVI nas citações).

³ Na lógica da herança heideggeriana de *Ser e Tempo*, Levinas, na obra *O tempo e o outro*, analisa o sofrimento como “sofrimento de si”. O sofrimento é caracterizado: pela incapacidade de fugir dele, pela incapacidade do nada e pela proximidade da morte (LEVINAS, 1993, p. 110). A morte para Heidegger, “é a possibilidade da impossibilidade”; para Levinas, a morte “é a impossibilidade da possibilidade” (LEVINAS, 1993, nota 5, p. 111).

Diferente da síntese kantiana⁴ do *eu penso*, que é capaz de reunir os *dados* numa ordem e convergir em sentido, sob as formas *a priori*, para Levinas, o sofrimento/a dor não é da ordem da síntese, pelo contrário, a dor é o que desordena a ordem e o próprio desordenamento (EN, p. 128). Neste sentido, a essência “qualitativa” do mal está na sua própria *não-integrabilidade* (a não-integrabilidade do não-integrável). Não se trata de pensar aqui numa questão da ordem da consciência, pois diz Levinas: “em seu apesar-da-consciência, no seu mal, o sofrimento é passividade” (EN, p. 129).

Além de Kant, Levinas também critica Heidegger, que dá acento à angústia do *Dasein*: “a angústia é a ponta aguda no coração do mal” (DVI, p. 173). E continua o autor:

as modalidades da própria angústia estariam na doença, no mal da carne viva, em estado de envelhecimento e de corrupção, no definhamento e no apodrecimento: a angústia seria por elas e nelas; ela estaria, por assim dizer, no morrer vivido e na verdade desta morte inesquecível, irrecusável, irremissível; na impossibilidade de dissimular-se – na própria não-dissimulação e, talvez, no desvelamento e na verdade por excelência, no aberto por natureza, na insônia original do ser; na corrosão da identidade humana, que não é um inviolável espírito abatido de um corpo perecível, mas a *incarnação*, em toda gravidade de uma identidade que se altera em si mesma (DVI, p. 173).

E assim, conclui-se que o mal situa-se na ex-cedência do ser: “é no *excesso* do *mal* que a preposição *ex* significa, em seu sentido originário, a própria exceção, o *ex* de toda exterioridade” (DVI, p. 175). Diante do fracasso da Teodicéia, o caminho encontrado por Levinas para enfrentar o mal não é o caminho da ontologia, mas o da ética da alteridade, que entende o sofrimento na sua passividade.

2. A proximidade do Outro e o sofrimento como passividade

É na proximidade do Outro, como expressa Levinas no texto “Linguagem e proximidade” presente na Edição inédita de *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* de 1967, e depois retomado quase na íntegra na obra *Autrement qu'être*, de 1974, que entendemos o sentido da passividade no sofrimento, na dor. Nestes textos, diferentemente da consciência do “visar uma coisa” a modo husserliano, Levinas busca outra ordem de relação, chamada por ele de linguagem da carícia, da maternidade e da fraternidade, que se fundamenta na linguagem originária do “dom” de si ao *outro*.

⁴ Para ver outros elementos da crítica de Levinas a Kant, conferir também DVI, p. 167-168: Kant separa o pensamento do conhecer ao distinguir ideia e conceito, razão e entendimento; a ilusão transcendental está no drama de uma aspiração ao ser; descobre uma *boa vontade* que procede de uma liberdade situada acima do ser e aquém do saber e da ignorância.

No evento da proximidade, o imediato do sensível não é da ordem do saber, nem da ordem da tematização e dos conceitos, mas é *pele e rosto* humano. Levinas chega a fazer uma espécie de “fenomenologia da pele”, na qual diz: “a pele acariciada não é a proteção de um organismo, simples superfície do ente; ela é a distância entre o visível e o invisível, quase transparente, mais fina que aquilo que justificaria ainda uma expressão do invisível pelo visível” (LEVINAS, 1974, p. 143, tradução nossa)⁵.

E assim, na relação com o próximo, “a carícia é unidade da aproximação e da proximidade” (LEVINAS, 1997a, p. 281), de tal modo que na presença do próximo aflora-se também uma ausência, mostrando o caráter ambivalente da própria carícia. Na dinâmica da proximidade se entende a dor, o sofrimento “apesar da consciência”. Não se trata mais de fazer *ato de consciência*, mas de, na adversidade, *sofrer*, “e até sofrer o sofrer, pois o ‘conteúdo’, do qual a consciência dolorida é consciente, é precisamente esta adversidade mesma do sofrimento, seu mal” (EN, p. 129).

O sofrimento é passividade: “uma modalidade – significando como *qüididade* e, talvez, como o lugar em que a passividade significa originalmente, independente de sua oposição conceitual à atividade” (EN, p. 129). A passividade como entende Levinas não é o reverso da atividade. A passividade é mais profunda que a receptividade de nossos sentidos, que já é atividade de acolhimento. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade. Deste modo, para entendermos o sofrimento, passemos da mera investigação do gozo a um ponto fundamental, ou seja, à linguagem da vulnerabilidade e do contato, da sensibilidade na sua “*ex-posição*” ao *outro*, que são os termos da própria proximidade. Trata-se de um *outro modo que ser*, que se “*ex-põe*” de modo *epifânico* na linguagem da proximidade.

Nas palavras do próprio Levinas: “no aparecer do mal, na sua fenomenalidade originária, na sua qualidade, anuncia-se uma modalidade, uma maneira: o não-encontrar-lugar, a recusa de todo acordo com (...). É a transcendência que se anuncia neste sentido!” (DVI, p. 175) Pode-se sair do ser e ser próximo? “Eis o tema de uma pesquisa que não coloca Deus como um ser maior nem como um outro humano que é próximo, mas que quer, antes de falar de Deus, dizer a proximidade, descrever o de onde vem a voz e como se desenha o traço” (LEVINAS, 1987, p. 32, tradução nossa)⁶. Neste “não-lugar” do rosto surge o sentido da transcendência, da própria significância do sofrimento.

⁵ *A peau caressée n'est pas la protection d'un organisme, simple surface de l'étant; elle est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible.*

⁶ *[...] voilà le thème d'une recherche qui ne pose pas Dieu comme un être très grand ni comme un Autre humain plus grand que tout prochain, mais qui veut, avant de parler de Dieu, dire la proximité, décrire d'où vient la voix et comment se dessine la trace.*

3. O fracasso da Teodicéia e o sentido da transcendência

O nome Teodicéia foi dado por Leibniz, mas ela é tão antiga quanto certa leitura da Bíblia. “Ela dominava a consciência do crente que explicava suas infelicidades pelo Pecado ou, ao menos, por seus pecados” (EN, p. 136). “Eu asseguro a paz e sou o autor do Mal: eu, o eterno, faço tudo isto” (Isaías 45,7).

Um dos pontos fundamentais em Levinas está no modo como ele entende o fracasso da Teodicéia a partir do sofrimento do justo. Levinas recorre à literatura sapiencial bíblica, em especial, ao livro de Jó⁷ e ao “servo sofredor” do profeta Isaías, elementos para pensar a questão do mal.

Assim diz Levinas: “Todo o sentido da derrisória teodicéia dos amigos de Jó está talvez no fato de que a transcendência seja o injustificável do qual o acontecimento concreto seria a malignidade do mal” (DVI, p. 175)⁸. A análise da fenomenologia do mal faz emergir a ambiguidade do sofrimento. Como conciliar a onipotência divina com a presença do mal? Diante do escândalo do mal presente na história, como pensar num reino dos fins transcendentais? Esta é a inquietação de Levinas: “a desproporção entre o sofrimento e toda a teodicéia mostra-se em Auschwitz com uma clareza que ofusca os olhos” (EN, p. 136).

A questão do genocídio nazista do povo judeu incomoda Levinas. Tudo se configura, segundo ele, na inumanidade de nosso tempo, na qual está a fonte de toda imoralidade (EN, p. 138). De modo irônico, diz: “se Deus estava ausente nos campos de extermínio, o diabo aí estava bem evidentemente presente” (EN, p. 139).

Eis a questão filosófica que se coloca: a do inútil, que aparece na sua malignidade profunda, através dos acontecimentos do século XX, concerne ao sentido que podem ainda conservar, após o fim da Teodicéia, não à religiosidade, mas também à moralidade humana da bondade (EN, p. 139).

Neste sentido, para o nosso autor, a leitura da Teodicéia é justificada por certa leitura da Bíblia (História Santa), mas Levinas acredita que outra leitura é possível. E assim, é possível apontar dois elementos: A) A fidelidade de Jó a Deus (Jó II, 10); B) A fidelidade de Jó à ética

⁷ Tanto Levinas quanto Paul Ricoeur e também Philippe Nemo entendem o fracasso da Teodicéia a partir do “sofrimento do justo” presente no sofrimento de Jó. Para o entendimento da temática em questão, ler: NEMO, 1999, cap. III, intitulado “L’excés du mal”; RICOEUR, 1988; bem como EN, p. 131 e DVI, p. 172.

⁸ Segundo NEMO (1999, p. 8): “Job met seulement l’accent sur la dissymétrie quei existe entre Dieu et lui”. Nesse sentido, pode-se afirmar com NEMO (1999, p. 105): “L’ontologie est bouleversée”.

(Jó XXVII, 5-6); apesar de seus sofrimentos sem razão, e de sua oposição à Teodicéia de seus amigos.

Levinas chega à constatação do fracasso da Teodicéia após concluir que a moral da recompensa e do castigo não dá conta de explicar a questão do justo sofredor. A surpresa está em reconhecer que o mal ultrapassa não só a nossa capacidade de apreender, mas também nos instiga a perguntar pelo sentido que não é da ordem da síntese, da unidade de significação racional, mas situa-se numa proximidade que é da ordem da alteridade, radical exterioridade:

O mal do sofrimento – passividade extrema, impotência, abandono e solidão – não é ele também o inassumível e, assim, por sua não-integração na unidade de uma ordem e de um sentido, a possibilidade de uma cobertura e, mais precisamente, daquela em que passa uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja alteridade, cuja exterioridade prometem salvação? (EN, p. 131).

3.1. O socorro da alteridade: o além de sentido no inter-humano

Na perspectiva ética do inter-humano, Levinas analisa o sofrimento *de outrem* e o sofrimento *em mim*:

[...] faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* no qual é, para *mim*, imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento *em mim*, minha própria aventura do sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, de alguém (EN, p. 132-133).

Neste sentido, constata-se que o “contrato social”, a modo de Hobbes, é necessário, porém insuficiente para instaurar a ordem inter-humana. A proximidade de Outrem é anterior ao “comércio interpessoal” estabelecido nos costumes. Não-indiferença de uns para com os outros, mas numa responsabilidade de uns para com os outros.

A tese defendida por Levinas no texto “Sofrimento inútil” é a seguinte: “É na perspectiva inter-humana de *minha* responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu gratuito, é na assimetria da relação de *um* ao *outro* que procurei analisar o fenômeno da dor inútil” (EN, p. 142).

Afinal, o modo como iniciamos o texto, a partir do excesso do ser, consegue responder à questão do mal? Tudo leva a pensar que não. Segundo nosso autor, “o conteúdo do mal não seria esgotado pela noção de excesso” (DVI, p. 176). O que Levinas descobre num segundo momento? Uma intenção:

O mal me atinge como se ele me procurasse, o mal me agride como se houvesse uma visada por trás da má sorte que me persegue, ‘como se alguém se assanhasse

contra mim’, como se houvesse malícia, como se houvesse alguém. (...) Em todo caso, interpelação de um Tu e entrevisão do Bem por trás do Mal (DVI, p. 176).

Neste sentido, Levinas se pergunta: “A primeira questão metafísica não é mais a questão de Leibniz: ‘Por que existe algo e não o nada?’”, mas: Por que existe o mal e não antes o bem?” (...) É a des-neutralização do ser ou o além do ser. A diferença ontológica é precedida pela diferença entre o bem e o mal. A diferença é esta última, é ela a origem do significativo (*sensé*)” (DVI, p. 177). Afinal, a tese de Levinas aponta para a questão do sentido que começa na relação da alma com Deus e a partir de seu despertar pelo mal. Ora, pode-se concluir dizendo que o sentido implica esta relação transcendente: o bem e o mal enquanto relação que excede o mundo e o orienta. Esta é a diferença que existe entre o bem e o mal. Deste modo, “prioridade do ético em relação ao ontológico” (DVI, p. 178).

O pensamento, portanto, que se dirige para Deus implica diferentes modalidades do desconcerto do Mesmo pelo Outro, a-Deus, cuja ideia do ser, diante da glória, se eclipsa.

3.2. A Transcendência entendida como o “totalmente outro”

Como pode um pensamento ir além do mundo e, ao mesmo tempo, significar “o totalmente outro”? (DVI, p. 169) “Como toma sentido um *nada* que não seja unicamente a negação da negação, a qual ‘conserva’ (*aufhebt*) o ser que ela renega? Como toma sentido a diferença de uma alteridade que não repousa sobre algum fundo comum?” (DVI p. 170).

Levinas constata as novas possibilidades abertas com a *fenomenologia husserliana*: por um lado, solidariedade entre todo inteligível e as modalidades psíquicas *pelas* quais e *nas* quais ele é pensado: uma *eidética da consciência pura*; por outro, a confiança na ideia da estrutura irreduzível do psiquismo, animada pela referência à doação de sentido (*Sinngebung*) que a própria fenomenologia nos educou a buscar.

Com a *novidade heideggeriana* que vai ao “nada” a partir da angústia vivida, Levinas entende a modalidade do psiquismo que leva mais longe que a negação (DVI, p. 171): valoriza a *Diferença ontológica* (entre ser e ente) do qual o pensamento contemporâneo é devedor, porém, o *outro* e esta *diferença* estão no plano do *sem-fundo comum*; que, no fundo, vibra nos sons.

A título de provocação, Levinas pergunta se, depois da morte de Deus proferida por Nietzsche, isto já não deveria fascinar os filósofos, pois o significativo (*sensé*) não encontra

mais lugar. O sentido do ser a modo verbal heideggeriano ainda permite pensar um Deus transcendente a partir do além do ser?

É através da análise do “mal vivido no sofrimento de Jó” (DVI, p. 172-173) que Levinas encontra elementos para pensar o sentido do mal. A insistência na angústia como acontecimento subjacente ao sofrimento, do mesmo modo que em Heidegger, a angústia se interpreta como desvelamento do nada, como ser-para-a-morte. Para Levinas, reinterpretando Nemo, no entrelaçamento entre a angústia e o mal, surge uma nova dimensão de sentido, cuja significância “conduz para um *além* que nem a negação, nem a angústia dos filósofos da existência concebem” (DVI, p. 174).

Ao apontar para este *além* do sentido do mal, Levinas ressalta também a ambiguidade do problema do mal (DVI, p. 182): a ordem abalada pelo Mal é restabelecida, mas mantendo as suas fissuras numa alternância: recuperação – ruptura, saber – sociabilidade. E assim, diferentemente da síntese, a modo kantiano, ou da justificativa a modo ontológico, o mal ganha *sentido* e significância no face-a-face com o próximo.

À Guisa de Conclusão

A modo clássico, num primeiro momento, podemos concluir dizendo que a questão do mal sempre fora vista sob o viés do bem na vida ética: *bonum faciendum, malumque vitandum*. Neste sentido, só o *bem* confere *realidade* ao agir humano como agir ético (VAZ, 2000, p. 127-128). Nesta perspectiva, talvez a saída mais prudente seria a de Gabriel Marcel, conforme constata o pensador Henrique Cláudio de Lima Vaz (2000, p. 135) que o mal é *problema* e *mistério*:

O *mal* é *problema* na medida em que nossa razão se interroga sobre sua natureza e sua causa. É *mistério* na medida em que nos penetra, nos envolve e se abre dentro de cada um de nós e na história humana em profundidades verdadeiramente misteriosas, de sorte a não podermos nos distanciar dele para *objetivá-lo* como simples *problema*. Diante do *mistério* do *mal* a Filosofia e a Ética se declaram impotentes. Como compreender pela simples razão, por exemplo, o abismo do *mal* que se abriu em Auschwitz e em tantas operações contemporâneas de genocídio?

Num segundo momento, sob o viés da hermenêutica e da própria fenomenologia, uma outra saída para o mal seria com Paul Ricoeur (1988), constatando também o fracasso da dialética.

Embora com as devidas ressalvas e críticas, Paul Ricoeur faz uso do que Karl Barth⁹ chama de “estágio da dialética ‘quebrada’” para criticar a Teodicéia de origem leibniziana e aponta como saída da problemática do mal a cristologia (da cruz) que *conhece* o “nada” (o mal) em Deus. K. Barth pensa um “nada” hostil a Deus não somente como privação ou deficiência, a modo agostiniano, mas um *nada* de corrupção e destruição.

Enfim, ainda com Paul Ricoeur sobre a questão do mal, constatamos que este não é de natureza meramente especulativa, mas envolve o pensamento, a ação (sentido moral e político) e uma transformação espiritual dos sentimentos.

Primeiramente, quanto ao *pensar*: por quê? Diante do fracasso da retribuição e da ontoteologia (da Teodicéia) bem como da dialética negativa de Hegel, a questão permanece no lamento das vítimas. Em segundo lugar, no que diz respeito à *ação*: qual a origem do mal? (*unde malum?*) Está na ação, mas a pergunta aponta para a origem. “Todo o mal cometido por um ser humano, [...] é um mal sofrido por outro” (RICOEUR, 1988, p. 48); de modo prático, cabe ao homem atuar na ética e na política, contra o mal. No entanto, no tocante às catástrofes naturais, a resposta prática não basta. Enfim, quanto ao *sentir*: do ponto de vista espiritual, consiste em crer em Deus “apesar de ...”. Deus mesmo sofre em Cristo – (livro de Jó) que nos aponta para o amor a Deus por nada.

Concluimos apresentando com Levinas três momentos na fenomenologia do mal. Num primeiro momento, “o mal é excesso” (DVI, p. 174) e, em sua própria quiddidade, difere de Kant e Heidegger. Num segundo momento, “o mal como intenção”, que vem de um Tu. Trata-se da “primeira ‘intencionalidade’ da transcendência: alguém me procura. Um Deus que faz mal, mas Deus como um Tu” (DVI, p. 176-177). Na inversão da questão de Leibniz, há a prioridade do ético em relação ao ontológico: “O Tu em Deus não é um ‘outramente que ser’, mas um ‘ser outramente’” (DVI, p. 178), trata-se de pensar em “... significações do além do ser e do nada, além da realidade e da ilusão, até o des-inter-essamento” (DVI, p. 178). E finalmente, no terceiro momento da fenomenologia do mal, entende-se “o mal como ódio do mal” (DVI, p. 179), que corresponde à espera do Bem – “o amor de Deus”. Esta é uma alerta levinasiana contra o ressentimento presente já no pensamento de Nietzsche e também de Philippe Nemo. “Somente o excesso de beatitude”, conforme escreve Nemo, “responderá ao

⁹ Karl Barth (1886-1968), teólogo cristão-protestante. Segundo Paul Ricoeur, a análise de K. Barth parece se aproximar também da intuição kantiana de caráter inescrutável do mal moral entendido como “mal radica”. A modo da antiga dogmática: *permissio* (Deus permite), K. Barth usa a expressão da “mão esquerda de Deus” – o mal não é objeto da cólera de Deus.

excesso do mal”¹⁰. Levinas fala de teofania: movimento que conduz do “horror do mal” à descoberta do Bem, transcendência aberta na totalidade do mundo. Não se trata de uma passagem do Mal ao Bem sob a forma de atração dos contrários, e nem da ordem dialética, que seria a Teodicéia. “O Bem que é esperado nesta ‘espera que visa infinitamente mais que este esperado’” (DVI, p. 180). Retornando ao livro de Jó: “Onde estavas [tu, Jó] quando eu criava a terra?” (Jó 38,4). Este versículo mostra a ausência de Jó na hora da criação.

Em síntese, a questão que mais toca a Levinas, a modo fenomenológico, diz respeito ao sofrimento humano. O sofrimento situa-se para *além* da consciência, na passividade do ser. A passividade aqui não se opõe à ação, é passividade na vulnerabilidade. Como expressa o próprio Levinas: “É na perspectiva inter-humana de *minha* responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu gratuito, é na assimetria da relação de *um* ao *outro* que procurei analisar o fenômeno da dor inútil” (EN, p. 142). A filosofia de Levinas desemboca na significação do *um-para-o-outro*, expresso em termos de sinceridade do *dizer*. Para citar uma expressão própria da obra *Autrement qu’être*, trata-se da sinceridade do “Dizer sem Dito” (LEVINAS, 1974, p. 225), expresso no “eis-me aqui” no qual o próprio nome Deus ganha significância, pois trata-se de um testemunho que vem do ser enquanto “dom” e “gratuidade” (LEVINAS, 1974, p. 234), antes de toda e qualquer teologia¹¹.

Referências

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martins Nijhoff, 1974.

———. *De l’évasion. Recherches philosophiques*, v. V, 1935-1936; rééd. introduite et annotée par Jacques Rolland. Montpellier: Fata Morgana, 1982. *Da evasão*. Trad. André Veríssimo. V. N. Gaia: Estratégias Criativas, 2001.

———. *De l’existence à l’existant*. Paris: Vrin, 1947. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon & Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1999.

———. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin, 1982. *De Deus que vem à idéia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2008.

¹⁰ “Avec la rencontre par Job de l’excès du mal, nous ne sommes plus en relation avec le monde, mais avec un ‘donateur’ du monde...” (NEMO, 1999, p. 100).

¹¹ Segundo Levinas, “Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l’Illeité; la gloire de l’Infini s’enfermant dans un mot s’y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s’évanouir dans le néant” (*Ibid.*, 236). Faz sentido aqui pensar em Deus fora da diferença ontológica, fora da questão do ser, mas como “dom” (MARION, 2010, p. 12).

———. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

———. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

———. *Le temps et l'autre*. Paris: Arthaud, 1947. *El tiempo y el otro*. Trad. J. L. Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1993.

———. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997b.

FACKENHEIM, Emil. *Penser après Auschwitz: affirmations juives et réflexions philosophiques*. Paris: Du Cerf, 1986.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. 3e éd. Paris: PUF, 2010.

NEMO, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 1999.

PAIVA, M. Antonio de; DIAS, L. Fernando Pires. O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Levinas, *Unisinos*, v. 13(2), p. 134-150, maio/agos. 2012.

RICOEUR, Paul. *Finitude et Culpabilité II: La Symbolique du Mal*. Paris: Aubier, 1960

———. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papirus, 1988.

VAZ, H. C. de Lima. Nota sobre a problemática do mal. In: _____. *Introdução à Ética Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 127-136.