

O SENTIDO DO CONCEITO RELIGIÃO NA OBRA TOTALIDADE E INFINITO DE EMMAMUEL LEVINAS

João Paulo Rodrigues Pereira*

Resumo: Este trabalho tem como objetivo desenvolver o sentido do conceito religião na obra *Totalidade e infinito* de Emmanuel Levinas. Em *Totalidade e infinito* o termo religião significa a relação do eu com o outro que não desemboca em nenhum tipo de participação e de totalidade. Neste sentido, religião é relação ética que se opõe a totalidade da filosofia que reduz toda alteridade a identidade, que reduz o outro ao mesmo. Religião é sinônimo de relação sem violência em que o rosto de outrem anuncia “tu não mataras” e, deste modo, incumbindo-me a responsabilidade por sua vida. A religião será pensada a partir da ideia de separação que exprime a própria multiplicidade em detrimento da violência da totalidade. A separação expressa, por um lado, a relação em que o “eu” se mantém sem se despersonalizar como acontece na participação em que o “eu” se dissolve no todo e, por outro lado, o outro permanece outro sem que sua alteridade seja reduzida a identidade do eu. Assim a religião é uma relação não violenta em que as partes permanecem separadas expressando a própria multiplicidade. Essa relação é possível não como conhecimento, mas como desejo do infinito. Desejo diferente de necessidade já que o desejável simplesmente cava a fome, pois o rosto, que é a apropriada significação do infinito, sempre escapa – inapreensível. Portanto, o sentido do termo religião, em totalidade e infinito, é relação com outrem que não é precedida de conhecimento, mas de responsabilidade por outrem.

Palavras-chave: religião, relação, separação, totalidade, violência.

Résumé : L’objectif de cet article est de développer la signification du concept de religion dans l’œuvre *Totalité et Infini* d’Emmanuel Levinas. Dans *Totalité et Infini*, le terme religion signifie la relation entre le moi et l’autre qui n’aboutit à aucune forme de participation ou de totalité. En ce sens, la religion est une relation éthique qui s’oppose à la totalité de la philosophie, qui réduit toute altérité à l’identité, qui réduit l’autre au même. La religion est synonyme d’une relation non violente dans laquelle le visage de l’autre annonce “tu ne tueras pas” et me confie ainsi la responsabilité de sa vie. La religion sera pensée à partir de l’idée de séparation, qui exprime la multiplicité elle-même au détriment de la violence de la totalité. La séparation exprime, d’une part, la relation dans laquelle le moi reste le moi sans se dépersonnaliser, comme c’est le cas dans la participation, où le moi se dissout dans le tout, et, d’autre part, l’autre reste l’autre sans que son altérité ne se réduise à l’identité du moi. La religion est donc une relation non violente dans laquelle les parties restent séparées, exprimant leur propre multiplicité. Cette relation est possible non pas en tant que connaissance, mais en tant que désir d’infini. Le désir est différent du besoin, car le désirable ne fait que creuser la faim, car le visage, qui est le sens propre de l’infini, m’échappe toujours - incompréhensible. Ainsi, le sens du terme religion, dans sa totalité et son infinité, est une relation avec autrui qui n’est pas précédée par la connaissance, mais par la responsabilité envers autrui.

Mots-clés: religion, relation, séparation, totalité, violence.

* Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Mariana (FAM), Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano e Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Teologia dos Jesuítas (FAJE). Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Professor de filosofia no curso de Bacharel em filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) desde fevereiro de 2015. Atua também como Coordenador da Comissão Própria de Avaliação (CPA) da Faculdade Dom Luciano Mendes desde de 2015. Membro do NDE - Núcleo Docente Estruturante, e do CCG, Conselho de Curso de Graduação, da Faculdade Dom Luciano Mendes. Coordena o grupo de estudos “Moventes Ideológicos: o Ensino no Seminário da Arquidiocese de Mariana” da Faculdade Dom Luciano Mendes.

Introdução

O que se propõe neste texto é analisar como Levinas entende o conceito religião na obra *Totalidade e infinito*, 1961. Nesta obra a religião é definida como relação que pressupõe a multiplicidade e que rompe a totalidade. Ela é o laço que se estabelece entre o eu o outro que não constitui nenhuma violência e que, por isso, não é pensada como participação¹ em que o “eu” perde o poder de existência privada como acontece na relação com o sagrado², e não é representação, nem compreensão, em que o outro é absorvido no mesmo como acontece na ontologia contemporânea. Pretende-se, portanto, mostrar como se estabelece esta relação entre o eu e o outro que não constitui uma totalidade a qual Levinas chama de religião.

Para isso é preciso entender em primeiro lugar como Levinas entende a totalidade e depois como se articula esta relação que escapa a totalidade por meio da ideia de separação que implica a própria multiplicidade. Isso nos levará a concepção de que a religião é desejo do infinito e impossibilidade de matar.

Totalidade

A totalidade de modo geral seria a redução de todo sentido a identidade, isso implica absorver todo outro ao mesmo. Segundo Ricardo Timm, a totalidade “é a realização da dinâmica do mesmo, a síntese final das energias que integram o Outro a uma unidade sólida: a história de uma violência” (TIMM, 2000, p. 30). Para Levinas a totalidade dominou a história da filosofia fazendo com que a relação com o outro humano fosse sempre reduzida ao movimento de identificação do eu. A totalização fez com que o outro sempre fosse compreendido com um outro eu (alter ego).

Romper a totalidade só seria possível para Levinas como multiplicidade e, para nosso autor, a multiplicidade só acontece numa relação em que os termos permanecem separados, isto é,

¹ “Na participação, a subjetividade é despojada; perde-se a identidade dos termos na relação; a existência de um termo submerge a do outro. A identidade própria do sujeito se dissolve num fundo indistinto no qual Levinas reconhece o *Il y a*. Seria a própria despersonalização” (PEREIRA, 2020, p. 59).

² O sagrado “aparece, simplesmente, como uma força dominante, sem rosto, não tem imagem e nem nome porque é anônima. É, para Levinas, a participação no *Il y a*, na impessoalidade, no anonimato que, de forma alguma, reconduz a Deus, como pensava Durkheim, mas ‘à ausência de Deus, a ausência de todo ente’” (PEREIRA, 2020, p. 58).

distantes um do outro, mas uma distância intransponível pela qual um não pode englobar o outro, por isso, nem êxtase em que o “eu” é absorvido no outro e nem representação em que o outro se dissolveria no mesmo. Relação esta que se constitui como ideia do infinito e, como consequência, ela não pode exprimir-se em termos de experiência já que o infinito extravasa o pensamento. Deste modo uma relação que não é propriamente relação, ou melhor, uma relação sem relação em que os termos não se tocam constituindo uma totalidade. Assim a religião como o laço que não constitui totalidade é uma relação sem relação. “Reservamos a relação entre o ser cá em baixo (o mesmo) e o ser transcendente (o outro) que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – relação sem relação – o termo religião” (LEVINAS, 2008, p. 70).

A totalidade se quebra porque existe uma distância absoluta entre os termos da relação. Dizendo de outro modo, é necessário que exista um ponto fixo e um ponto distante deste ponto fixo. O ponto fixo é o “eu”, porque Levinas o concebe como o mesmo não relativamente, mas absolutamente, e o ponto distante dele é o “outro”, mas outro de uma alteridade absoluta e inapreensível, deste modo, transcendente. É a relação de interioridade com a exterioridade em que cada parte permanece o que é sem perder sua essência.

O “eu” é o Mesmo, porque ele se define a partir de si, em referência a si mesmo, e não a partir da totalidade e nem por oposição ao outro. Ele é o Mesmo ainda quando está em relação com aquilo que é absolutamente outro – sua ipseidade, neste sentido, não participa do gênero. Por ser em referência a si, o “eu” é essencialmente identificação. Sua identidade é feita a partir da relação com o mundo na qual ele representa em si, ou para si, tudo o que é diferente, heterogêneo. O mundo, então, é o lugar onde ele se revela como o Mesmo, como pura identificação, como interioridade, como psiquismo num movimento de saída de si e retorno a si. O mundo, diz Levinas, é o lugar onde o “eu” se identifica existindo em sua casa.

O em casa não é continente, mas um lugar onde eu posso [...]. Basta andar, fazer para apoderar-se seja do que for, para apanhar. Tudo num certo sentido está no lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas [...]. O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido (LEVINAS, 2008, p. 24).

As coisas no mundo até se apresentam como outras (não-eu), mas sua alteridade é apenas formal e, neste sentido, cai sob o poder de identificação do “eu”. O absolutamente outro é outrem, sua alteridade não é apenas formal, não é o simples contrário do Mesmo, mas ela é anterior a toda iniciativa do Mesmo, anterior ao próprio poder do “eu”. Ao contrário do “eu”, outrem não tem

o mundo como casa, ele é estrangeiro, vem de fora, vem de longe. Independente de uma relação para ter sentido, ele é sentido por si mesmo, não dependendo de um contexto ou de um horizonte para significar.

Diante destas duas realidades cabe perguntar como se constitui esta relação em que os termos permanecem separados chamada religião. Ou como é que o Mesmo produzindo-se como identidade – o que Levinas chama de egoísmo do psiquismo – pode entrar em relação com um outro ser sem o privar de sua alteridade.

2 Religião é desejo

Levinas encontra na noção cartesiana da ideia do infinito uma estrutura formal que permite pensar a separação – ou melhor, que já contém a relação do Mesmo com o Outro sem constituir uma totalidade de termos. Tal estrutura se dá na situação em que o cogito mantém uma relação com o infinito pela qual Deus e o “eu” não se confundem, mas permanecem separados, isso porque, “a noção cartesiana da ideia do infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação aquele que o pensa” (LEVINAS, 2008, p. 37). A ideia do infinito proporciona uma relação com algo que o cogito não pode justificar por si mesmo, que supera o próprio poder de pensar, já que o *ideatum* ultrapassa a ideia que se possa ter dele. É um pensamento que pensa mais do que pensa, diz Levinas. É o mais no menos, pois a ideia do infinito visa aquilo que não pode ser abarcado, precisamente, porque visa o infinito.

Mas como que o pensamento pensa o que não pode ser pensado, já que o infinito ultrapassa a ideia? Como pode acontecer uma relação entre termos independentes e os mesmos permanecerem separados na relação? Pensar algo maior do que o próprio pensamento não é propriamente pensar, diz Levinas – pensar se refere a um objeto que se adequa a sua ideia –, mas é desejar. A ideia do infinito não é adequação, enquanto o pensamento iguala, o desejo se põe numa relação que transborda, ou seja, que extravasa sua própria ideia. O infinito no finito que se realiza pela ideia do infinito é desejo. Ela

consiste, paradoxalmente, em pensar mais do aquilo que é pensado e conservá-lo, assim, em seu ‘desmesuramento’ em relação ao pensamento; em entrar em relação com o inapreensível, mas garantindo seu estatuto de inapreensível. Da ideia do infinito, o infinito não é, portanto, um correlativo, como se esta ideia fosse uma intencionalidade que se realiza em seu ‘objeto’. A maravilha do infinito no finito de um pensamento é um desconcerto da intencionalidade, um desconcerto deste apetite

de luz que é a intencionalidade: contrariamente à saturação em que se aplaca a intencionalidade, o infinito desconcerta sua idéia (LÉVINAS, 2009, p. 54).

Desejo que não pode ser confundido com necessidade. A necessidade pressupõe o retorno a si, pois há a satisfação com a posse do objeto desejado – neste âmbito, o “eu” tem poder, tem domínio, porque consegue capturar o objeto que é alvo da necessidade; é, por isso, que na relação com outrem o “eu” sai do plano da fruição – ao contrário, no desejo do infinito, que Levinas também chama de desejo metafísico, não há retorno a si, pois o objeto desejado não pode ser possuído e dominado, pois o que se deseja é o próprio infinito que se revela no rosto de outrem. A forma como outrem se apresenta, no caso o rosto, ultrapassa a ideia que se possa ter dele e como ele se apresenta como uma alteridade inapreensível, ele não pode ser possuído como um objeto que sacia a necessidade e, portanto, tudo o que se possa saber dele não é ele. Por isso, a relação com ele simplesmente alimenta a fome do infinito.

Se o desejável não sacia o desejo é porque o desejo não expressa uma carência, uma falta, porque o que se deseja é o infinito. O desejo instaura-se num ser já realizado, feliz no gozo do mundo. Ele está para além da fome e da sede que pode ser satisfeita e amenizada, “porque não é apelo de alimento” (LEVINAS, 2008, p. 51) e, por isso, insaciável. Desejo para além da saciedade e, assim, nenhum esforço do corpo pode diminuir esta avidez. Desejo diferente, que se alimenta de suas próprias fomes.

Aqui entendemos porque a religião entendida como relação com outrem é desejo. Enquanto a necessidade faz a felicidade de um eu egoísta, preocupado com si mesmo, com sua própria fome, o desejo me coloca em relação com a fome do outro, ele me coloca em relação com algo totalmente diferente de mim, que não vem de mim, não me alimenta e não me faz feliz e como diz Levinas: “é a infelicidade do feliz” (LEVINAS, 2008, p. 51), por isso, é desejo desinteressado, é bondade, é ética, é religião. “A religião é desejo e de modo nenhum luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade” (LEVINAS, 2008, p. 52).

O desejo não nasce no “eu”, de uma limitação de sua finitude, de uma necessidade, de um vazio de sua alma, mas o movimento do desejo vem do pensado, do exterior, vem de fora, vem de outrem, do próprio infinito. O desejo é

desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar

qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro (LEVINAS, 2008, p. 20).

É no rosto do outro que se abre a possibilidade do infinito e, assim, do próprio desejo do infinito. A maneira como o outro se apresenta Levinas chama de rosto – em francês *visage*³. O rosto revela uma resistência ética, a própria impossibilidade de matar.

3 Religião: Impossibilidade de matar

O rosto é a maneira do outro se expressar e se revelar, designa a epifania da alteridade – a própria revelação do infinito. Este modo de se apresentar não consiste em aparecer como um tema diante do olhar, ou seja, não basta observar os detalhes, as qualidades, os traços que formam a imagem da face de uma pessoa para ter acesso ao rosto de outrem, pois o rosto não tem forma. Ter o rosto como imagem é o ter como objeto. O rosto está para além de toda ideia que se possa construir sobre o outro. A preocupação de Levinas não é o rosto enquanto fenômeno, mas enquanto sentido ético. Em *Ética e infinito* nosso autor afirma:

Não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem se quer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele (LEVINAS, 1982, p.77).

A descrição do rosto como algo que escapa a estrutura noesis-noema, sujeito-objeto, ideia-ideatum do pensamento nos ajuda a entender a concepção de um “eu” ateu e o questionamento de Levinas a ideia de participação, isto porque, o único ser que é totalmente diferente do eu tem como conteúdo (ou não conteúdo) sua própria alteridade e, neste sentido, ele não participa do processo de identificação do “eu” que se constitui como psiquismo, interioridade. Não há uma redução do outro ao Mesmo. Ele “destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele

³Comumente *visage* tem sido traduzido para o português como rosto, no entanto alguns comentadores discordam desta tradução. Por exemplo: Susin o traduz por “Olhar”. Conforme se pode corroborar: “Nós traduzimos em nosso texto a palavra ‘visage’ por ‘Olhar’, em maiúscula, para diferenciar do verbo. Esta palavra tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê deste a altura, que para Levinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que ‘face’ ou ‘rosto’ ou semblante, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver” (SUSIN, 1984, p.203).

me deixa” (LEVINAS, 2008, p. 38). Além disso, o rosto em sua revelação atinge o “eu” em sua individualidade de ente obrigando-o a responsabilidade e assim escapando de um fundo comum. Não há a despersonalização do “eu”⁴. E a única relação que se estabelece nestes termos é a relação com o rosto que é a própria impossibilidade de matar.

A epifania do rosto, portanto, não pode ser entendida como manifestação e nem como desvelamento. Na manifestação estão implícitos o aparecimento e a exibição, e o que se manifesta é fenômeno, sendo fenômeno pode ser compreendido e capturado como se já saísse do eu, mas o rosto não se faz fenômeno. Já o desvelar, como pensa Heidegger, é revestir algo de significação a partir do horizonte de quem o desvela, ou a partir de um contexto, e o rosto significa por si mesmo.

A significação por si mesmo que designa a epifania da alteridade é o que Levinas chama de nudez do rosto. Ele está nu porque ele não precisa estar atrelado a um sistema ou a um contexto para ter significado e neste sentido o outro é a própria impossibilidade da totalidade. Pelo fato dele questionar este poder, pelo fato de não poder compreendê-lo como uma coisa entre as outras, de não conseguir capturar sua alteridade, ele me instiga a matá-lo – o matar significa querer ter posse de outrem, mas no momento em que isso acontece, ele me escapa. “O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: Tu não matarás” (LEVINAS, 1982, p. 79). Outrem é o único que posso querer matar:

Eu posso querer. E, no entanto, este poder é totalmente contrário do poder. No preciso momento que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou. Posso, é claro, ao matar, atingir um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbro-o no horizonte. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face – é não poder matar (LEVINAS, 1997, p. 31-32).

A motivação de um assassinato é a anulação do outro enquanto tal. Mas quando isto ocorre não se consegue o escopo, mas simplesmente um corpo. “Aí está seu ser a minha inteira disposição: posso enterrá-lo ou despedaçá-lo, reduzi-lo a pó – e não terei o que queria: a sua alteridade como tal” (TIMM, 2000, p. 63). A tentativa de aniquilar a alteridade implica em exterminar a exigência ética do rosto, e isto não é possível, pois a alteridade de outrem está para além do ser, sendo assim, não se pode atingi-la. “O que existiu foi um ato: ato ontológico da negação do ético; mas não foi o ético que foi aniquilado, mas a espessura do ser desde onde o ético se

⁴ Despersonalização: “perda da existência privada. Na participação, um termo passa a ser o outro, ou seja, já não existe subjetividade, já não existe existência privada, o “eu” se dissolve no anonimato” (PEREIRA, 2020, 59).

mostra” (TIMM, 2000, p. 63). Assim o outro comporta este paradoxo: é o único ser que posso querer matar, mas é o único que não consigo matar. “Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes” (LEVINAS, 2008, p. 193). Mas se não tenho esse poder é porque ele ultrapassa toda a ideia que dele posso ter.

O outro, portanto, comporta o paradoxo de ser o único ser que posso querer matar, mas é o único que não consigo matar. É o único que posso querer, porque é o único que é absolutamente diferente de mim e não está sobre o meu poder de compreensão e possessão, sua diferença incomoda, questiona o meu poder sobre o mundo, questiona o meu mundo, mas é o único que não consigo matar, porque sua resistência, ou o seu poder de questionar o meu poder, não é real, não é físico ou material (enquanto eu sou o rico ele é o pobre), mas ético.

A resistência ética se explica porque a forma como o outro afeta o Mesmo, a forma como outrem cava a fome, a forma em que o outro se revela é uma palavra, um mandamento que não sai de sua boca, mas em seu rosto anuncia “tu não matarás”. Não matar não é simplesmente uma regra de conduta, mas é “o principio mesmo do discurso e da vida espiritual” (LEVINAS, 2008, p. 52). O rosto fala, diz Levinas. Sua revelação não é forma e nem imagem, mas palavra de obrigação. Por isso não se vê o rosto, mas se ouve o rosto. “Ver um rosto implica escutar: ‘não matarás’. E escutar ‘não matarás’ é escutar: ‘justiça social” (LEVINAS, 2008, p. 51). Isso nos faz entender porque Levinas chama a relação com o outro de ética: uma relação que anuncia uma lei, que revela um mandamento de responsabilidade com a vida do outro humano que interfere diretamente no sentido do ser, só pode ser relação ética. Assim a relação que escapa a totalidade é a relação ética que implica responsabilidade e não compreensão.

Conclusão

Em *Totalidade e Infinito* o termo religião apareceu associado à ideia de multiplicidade em oposição à ideia de totalidade. A religião contrapôs à ideia de participação pela noção de separação. Ela seria a relação do eu, do ser autossuficiente e independente, com um outro ser completamente diferente, inapreensível a estrutura de um psiquismo egoísta. A religião, deste modo, se revelou como a relação entre o eu e o outro sem constituir uma totalidade, respeitando assim, os termos como absolutos na relação. Ela não é precedida por compreensão, mas se

constitui na responsabilidade pela vida de outrem. Nestes termos a religião se configurou como ética.

Referências bibliográficas

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. 2. ed. Buenos Aires: Lilmod, 2008 b.

_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Humanismo de outro homem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

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

PEREIRA, João Paulo Rodrigues. *Religião como Ética: religião do amor sem Eros em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

SOUZA, R. Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, Luiz, C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.