



## O Deus “outramente que ser” de Emmanuel Levinas

The God “otherwise than being” of Emmanuel Levinas

Fabiano Victor Campos\*

### Resumo

Este texto busca analisar o problema filosófico de Deus, tal como pensado pelo filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas, que o compreende sob o signo de um “outramente que ser”. Para tal, procura mostrar que a recusa levinasiana de abordar a questão de Deus a partir do horizonte ontológico parte de uma peculiar concepção do ser. O ser é compreendido como incapaz de salvaguardar a alteridade em sua compacta unidade, erradicando toda diferença e se revelando como pura impessoalidade e neutralidade. Partindo desse pressuposto é que Levinas propõe pensar Deus “outramente que ser”, lendo o “mais além da essência” platônico numa chave hermenêutica exclusivamente ética, no sentido próprio que esse último termo adquire no seu pensamento.

**Palavras-chave:** Deus; ética; Levinas; ontologia; transcendência.

### Abstract

This article aims to analyze the philosophical problem of God in the way it was considered by the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Levinas, who understands it under the sign “otherwise than being”. For this purpose, the text intends to show that the Levinasian refusal to address the question of God from the ontological horizon starts from a peculiar conception of being. The being is seen as incapable of safeguarding alterity in its compact unity, eradicating all difference and revealing itself as pure impersonality and neutrality. Based on this assumption, Levinas proposes to think God in “Other way than being” through the reading of Platonic “beyond essence” in an exclusively ethical hermeneutic key, in the proper sense that the latter term acquires in his thought.

**Keywords:** God; ethic; Levinas; ontology; transcendence.

---

Artigo submetido em 04 de abril de 2019 e aprovado em 15 de agosto de 2019.

\* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor do PPGCR PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: fvocampos@pucminas.br

## Introdução

Relacionada aos temas da ética e da transcendência, da relação com o outro humano considerado em sua alteridade absoluta e com a questão do sentido e da humanidade do homem, a questão de Deus no pensamento de Emmanuel Levinas vai tomando corpo e adquirindo contornos cada vez mais densos à medida que a reflexão sobre esses assuntos vai se aprofundando e ampliando.

Neste texto, vamos nos deter sobre o problema de Deus ante a questão do ser, tal como refletida por Levinas. Nosso propósito é o de mostrar que o recalciamento levinasiano da abordagem de Deus a partir do horizonte do ser parte do pressuposto de que o ser, mesmo em seu caráter analógico, não abriga a singularidade e erradica toda e qualquer diferença, de modo que ele não comporta generosidade alguma, ao contrário do que pensara Heidegger, mas tão somente impessoalidade e neutralidade. Considerando o nosso objetivo, não exploraremos em pormenores, questões correlatas ao pensamento levinasiano sobre Deus, tais como a ideia do infinito, a criação, o nome Deus e o testemunho, haja vista a concisão que nos é exigida.

Seguiremos, para o nosso propósito, o seguinte itinerário: em primeiro lugar, abordaremos a aproximação e o distanciamento de Levinas com relação a Heidegger, isto é, sua concordância com a tese heideggeriana que interpreta a tradição metafísica à luz do paradigma ontoteológico e a sua crítica à proposta de abordagem de Deus a partir da verdade do ser, ainda que considerando, como pretende Heidegger, a diferença ontológica. Mostraremos, em seguida, que essa recusa em abordar a questão de Deus a partir do horizonte ontológico deita raízes numa peculiar concepção do ser, compreendido como incapaz de salvaguardar a alteridade em sua compacta unidade. Por fim, analisaremos a proposta levinasiana de se pensar Deus “outramente que ser”<sup>1</sup>, a partir da leitura própria que Levinas elabora do *epekeina tes ousias* platônico, mostrando o tônus ético que ele atribui a essa expressão.

<sup>1</sup> Optou-se, neste trabalho, por traduzir a expressão francesa *autrement qu'être*, com a qual Levinas intitula a sua obra maior – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (LEVINAS, 1978) –, por “outramente que ser”. À semelhança do termo inglês *otherwise*, o neologismo “outramente”, aqui adotado, mostra-se como mais profícuo que “de outro modo que”, pelo fato de expressar o modo adverbial relacionado à questão da alteridade em Levinas. De modo análogo, traduziu-se a expressão francesa *au-delà de l'essence* por “mais além da essência”, a fim de sublinhar o caráter hiperbólico usado para descrever tanto a anterioridade como a significância da transcendência ética. Por sua vez, o método hiperbólico, no modo de pensar levinasiano, constitui um peculiar método de promover a passagem de uma ideia à outra. “Ênfase”, “superlativo”, “hipérbole” e “exasperação” são, pois, termos mediante os quais o autor se referiu a esse procedimento que o conduziu não apenas a significações mais elevadas ou excelentes, mas à própria significação da transcendência; para mais detalhes, ver Campos (2016, p. 208-227).

## 1 Deus como outro do ser: a ontoteologia como modo de pensar errôneo sobre Deus

O problema de se pensar Deus e o ser conjuntamente tornou-se, a partir da reflexão filosófica de Heidegger, uma questão constantemente revisitada e discutida por filósofos e teólogos<sup>2</sup>. Conforme a chave hermenêutica com a qual Heidegger pretendeu enfeixar toda a tradição metafísica sob o signo da ontoteologia<sup>3</sup>, Deus teria sido entronizado no ápice da cadeia hierárquica dos entes ao mesmo tempo que o ser fora relegado às sombras do esquecimento.

Por um lado, Levinas admite a leitura heideggeriana da metafísica a partir do paradigma ontoteológico<sup>4</sup>; por outro, julga necessário desterrar definitivamente a questão de Deus do âmbito do ser, mesmo ante a tematização da diferença ontológica, considerada por Heidegger como “a questão diretriz e dominante da ontologia”, a “pátria” ou “terra natal” na qual “se movem todas as outras questões e à qual necessariamente conduzem” (GREISCH, 1987, p. 68).<sup>5</sup>

Ao caminhar na esteira da via exegética forjada por Heidegger, Levinas ratifica a impossibilidade de continuar a pensar Deus pelo viés da metafísica determinada ontoteologicamente. Para ele, o discurso ontoteológico não é apropriado para tratar a questão de Deus. A seus olhos, como também aos de Heidegger, Deus não pode mais ser dito nas categorias de ser nem de ente, ainda que sob a forma superlativa que o denomina como *ipsum esse subsistens*

<sup>2</sup> Beierwaltes (1989, p. 360-378; 2000, p. 1-8, 105-145) mostrou que a chave hermenêutica heideggeriana não se aplica à metafísica neoplatônica de Plotino e Proclus. Já Aubenque (1991) e Berti (1992, p. 64-79) acusaram a inaplicabilidade do paradigma ontoteológico de feição heideggeriana para uma correta interpretação da metafísica aristotélica. Os primeiros estudiosos da doutrina tomásica do ato de ser (*esse*) no tomismo contemporâneo, dentre eles Gilson (1994, p. 352-377), Fabro (1959; 1960) e Lotz (2002), denunciaram a inadequação da hermenêutica heideggeriana para interpretar a metafísica do Aquinate. Somaram-se posteriormente a esses, os nomes de Boulnois (2001; 1986) e Puntel (2011). Para Boulnois (1995; 2011; 2015, p. 187-220) e Honnefelder (2002; 2010, p. 76-81), o modelo ontoteológico no sentido propugnado por Heidegger só se aplica a uma metafísica fundada na univocidade do conceito de ser, tal como a praticada de Duns Scot a Kant. Em sua bem documentada obra, Courtine (2005) levou a termo um exame histórico-crítico da construção da noção de metafísica, conduzindo a um alargamento e à diferenciação do conceito de metafísica e, por conseguinte, à recusa da unidade destinal-histórica da referida constituição ontoteológica propugnada por Heidegger. Acerca das estruturas medievais da metafísica, Boulnois (2001; 2002) propõe distingui-las em “protologia”, “katholou-protologia” e “katholou-tinologia”. Para uma interpretação da “história do ser” na metafísica antiga que se distancia do modelo heideggeriano, ver Dubarle (1986).

<sup>3</sup> Essa tese heideggeriana é exposta no texto *A constituição onto-teológica da metafísica [Die onto-theo-logische verfassung der metaphysik]*, que constitui uma importante parte de *Identidade e diferença [Identität und Differenz]* (HEIDEGGER, 1996a, p. 185-200). No que concerne à expressão “ontoteologia”, convém distinguir o sentido que ela recebe na *Crítica da Razão Pura [Kritik der reinen Vernunft]*. Kant (B 660; 2012, p. 485) aí denomina onto-teológica a teologia dita transcendental, a qual pretende demonstrar, por meio de simples conceitos, a existência do ser supremo (Deus).

<sup>4</sup> Ver Levinas (1993, p. 137-148). Visto que a reflexão levinasiana acata o paradigma proposto por Heidegger, cumpre a ela redirecionar as críticas que acusam a impertinência desse modelo para abarcar a totalidade do pensamento metafísico.

<sup>5</sup> Ver, também, Heidegger (2003, p. 66-69). Ao grafar *Seyn* (Seer) em vez de *Sein* (Ser), Heidegger (2015a) pretende alcançar o que alimenta a diferença ontológica. A nova grafia quer dizer, portanto, que o ser não é mais pensado segundo a metafísica estruturada de modo ontoteológico. Para uma cronologia da meditação heideggeriana acerca da diferença ontológica, ver Greisch (1987, p. 29-138).

ou *ens supremum*. Aceita, portanto, a distinção entre ser e Deus, fundamental para Heidegger no quadro temático da sua proposta de superação da metafísica interpretada segundo o modelo ontoteológico.

Levinas também corrobora a leitura heideggeriana de Nietzsche, segundo a qual a nossa época é marcada pela “morte de Deus” enquanto coroamento da metafísica determinada de modo ontoteológico, isto é, como a última possibilidade do seu acontecer histórico. Mas, em contrapartida, confere um acento ético a esse enfraquecimento da religião cristã, compreendendo-o sob o signo do “Mesmo”<sup>6</sup> (LEVINAS, 1993, p. 141; 1969, p. 63; 1975a, p. 95; 1980, p. 233; 1987, p. 40-41).

Mas se por um lado Levinas concorda com Heidegger acerca da distinção entre ser e Deus, por outro lado ele julga inviável conceber o ser como o horizonte onde Deus possa se revelar. Procurando, pois, ir além do caminho ensejado por Heidegger para se pensar a questão de Deus, Levinas (1986, p. 194, grifos do autor) questiona se a “neutralidade que se oferece ao *pensamento do ser* que transcende o *ente* pode convir e bastar à transcendência divina”. Insurgindo-se contra a impessoalidade que, a seus olhos, o conceito heideggeriano do ser implica, Levinas entende que o pensamento deve dar um passo ainda mais atrás do que aquele pretendido por Heidegger e, em lugar de pensar a diferença ontológica, na qual o primado do ser é mantido, deve pensar a “distância” ou transcendência absoluta de Deus com relação ao ser<sup>7</sup>. Desta sorte, Levinas inverte os termos do problema: “a falta da onto-teo-logia consistiu em tomar o ser por Deus – ou, antes, em tomar Deus pelo ser? [...] Deus não significa o *outro do ser*?” (LEVINAS, 1993, p. 141, grifo do autor)<sup>8</sup>. Ao passo que Heidegger teria se debruçado sobre os prejuízos que este modo de colocar a pergunta acarretara à questão do ser, para Levinas urge pensar as consequências impostas ao problema de Deus. Aos seus olhos, o erro da metafísica não foi ter esquecido o ser detendo-se sobre a esfera ôntica, mas ter eivado o “outro do ser”, abordando-o no horizonte ontológico.

<sup>6</sup> A expressão “o Mesmo” visa enunciar o sujeito cognoscente enquanto se afirma e identifica mediante o processo de conhecimento, em que a alteridade do Outro é sobrepujada à medida que é abordada no horizonte neutro e impessoal do ser. É sob o signo de uma “filosofia do Mesmo” que Levinas caracteriza toda a história da filosofia, numa análise genético-sintomática à maneira nietzschiana e heideggeriana.

<sup>7</sup> Vale conferir a explicação de Narbonne (2006, p. 331-332, grifos do autor) acerca dessa tese.

<sup>8</sup> Ver, também, Levinas (1993, p. 143-144).

Com efeito, para Levinas (1978, p. 3, grifos do autor), “se a transcendência tem um sentido, ela não pode significar senão o fato, para o *acontecimento de ser* – para o *esse* –, para a *essência*, de passar ao outro do ser. [...] Passar ao *outro* do ser, outramente que ser. Não *ser de outro modo*, mas *outramente que ser*. Nem sequer não ser.”<sup>9</sup> Compreendendo, pois, que o ser atravessa incólume o calvário da sua negação, ou seja, que a negatividade que tenta rejeitá-lo é imediatamente submergida por ele, Levinas propõe um outro caminho, diverso daquele circunscrito pela lógica do ser e do nada. O enunciado do “outro do ser” – isto é, o “outramente que ser ou mais além da essência” – manifestaria uma diferença ainda mais fundamental em relação àquela que separa o ser do nada e uma diferença diversa daquela que distingue ser e ente: a saber, a diferença do “além”, a diferença absoluta da transcendência<sup>10</sup> (LEVINAS, 1978, p. 4). Ele apontaria para uma “intriga de sentido diversa da ontológica”, “na qual se põe em questão o próprio direito de ser”, o próprio privilégio de existir, e à qual, segundo o autor, “é preciso permanecer atento” (LEVINAS, 1982a, p. 254; 2009).

Ora, o fato de o pensamento e o enunciado sobre Deus requererem uma outra “intriga de sentido” fundamenta-se na concepção levinasiana de ser. Eis o que nos cabe agora demonstrar.

## 2 A violência do ser

Ora, no conceito levinasiano de ser, observa-se tanto uma parte herdada de Rosenzweig, sobretudo com relação à crítica que esse autor dirige à ideia hegeliana de ser, quanto uma crítica explícita em relação à ideia heideggeriana de ser. Quando Levinas (1980, p. XVI), no início de *Totalidade e infinito* [*Totalité et infini*], evoca a ideia de totalidade, ele se refere à *Estrela da Redenção* [*Der Stern der Erlösung*], de Rosenzweig. Portanto, há aí uma clara herança. De Rosenzweig, Levinas colhe a ideia de que a noção de ser – e, portanto, a de ontologia – encontra-se irremissivelmente entrelaçada à de totalidade. De fato, para Rosenzweig (1982a, p. 34-53; 1982b), o ser não é o

<sup>9</sup> Conferir, ainda, Levinas (1982a, p. 125).

<sup>10</sup> No pensamento levinasiano, o termo “transcendência” recebe um sentido ambíguo, sendo compreendido tanto como o movimento rumo ao “além do ser”, identificado sob o signo da “intriga ética”, quanto como o mais próprio ou característico do que se apresenta absolutamente outro (isto é, outrem e Deus), ou seja, como o elemento constitutivo da própria alteridade.

além de todos os entes, tal como pensa Heidegger, mas a soma de todos eles, designando, assim, a própria concepção de totalidade. O ser, no pensamento desse filósofo judeu, dirige-se à noção hegeliana do ser<sup>11</sup> na qual tudo se reúne, e é contra tal ideia que a obra *Estrela da Redenção* [*Der Stern der Erlösung*] se insurge.

Doutra parte, entre a veneração por Rosenzweig, Levinas também teve contato com Husserl e Heidegger, e em particular com a obra *Ser e tempo* [*Sein und Zeit*], à qual devotava particular admiração – expressa, nos escritos levinasianos do início de 1930, através da inflexão ontológica conferida à teoria husserliana da intuição. Ora, já no contexto dessa obra, o ser é pensado não em termos de “conceito”, “ideia” ou similares, mas como o transcendental por excelência. O ser não é aí abordado como um gênero qualquer, ainda que o mais universal, capaz de enfeixar em si tudo o que é. Antes, é entendido como o *a priori* universal, a condição de possibilidade da manifestação do ente enquanto tal e, por conseguinte, do conhecimento de toda presença concreta (HEIDEGGER, 2012, p. 51-56). À medida que viabiliza a manifestação e o conhecimento do ente enquanto ente, o ser se relaciona, pois, com a verdade. O ser assim caracterizado é o ser enquanto verdade (*ens inquantum verum*) ou o ser na sua relação com o intelecto, relação dita originária, não de adequação, mas de desvelamento. Trata-se, pois, do ser pensado como condição de possibilidade do mostrar-se dos entes, anterior à própria predicação conceitual, isto é, do seu revelar-se, enquanto fenômeno, ao intelecto, o qual acolhe essa manifestação. Essa acolhida, por sua vez, delinea o próprio sentido da compreensão, que não se ergue à maneira de uma representação, de uma tematização explícita do que é acolhido, mas de um “permitir-ser”, isto é, do cuidado com o outro humano e com os demais entes intramundanos enquanto característica fundamental do próprio *Dasein*. O *ser-aí* é, pois, sempre um *ser-aí-com* no sentido de um *deixar-ser*, isto é, de um acolher e cuidar do que se lhe apresenta como “sendo” (como existindo, como ente). E é exatamente por permitir ao *Dasein* compreender qualquer coisa como “sendo” (isto é, como ente) – ou seja, por causa dessa relação de copertença originária entre o ser e o intelecto, ou ainda, entre o ser e a própria questão da verdade –, é que a

<sup>11</sup> A propósito, ver Hegel (2016, p. 85-112).

transcendentalidade do ser encontra a justa razão de sua expressão nas metáforas de horizonte, clareira e abertura.

Por seu turno, Levinas compreende o ser heideggeriano de maneira bastante idiossincrática. Para ele, a metáfora fenomenológica do horizonte, atribuída ao ser, desempenha um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico: o da mediação, peculiar à filosofia ocidental e que o *es gibt* a seu modo reinstaura, porém no âmbito da compreensão, e que não se perfaz senão sob o signo de uma violência contra a alteridade. Aos seus olhos, no “horizonte” do ser “o ente surge sobre um fundo que o ultrapassa”, tal “como o indivíduo a partir do conceito” (LEVINAS, 1980, p. 15). Tal como o conceito, que é um *tertium quid* entre o conhecente e o conhecido, o ser heideggeriano se inseriria entre o eu e o outro, permitindo o sequestro, a apropriação, a dominação. É assim que, para Levinas, a ontologia heideggeriana subordinaria a relação com outrem à relação com o ser em geral, permanecendo sob a égide “da obediência do anônimo” e revelando-se, assim, herdeira daquele mesmo dinamismo “imperialista” e “tirânico” do “Mesmo”, hegemonicamente constitutivo da filosofia ocidental. De fato, Levinas julga que a noção heideggeriana de compreensão do ser não seja senão uma nova roupagem do “pensamento do Mesmo”. Lançando uma idiossincrática interpretação aos parágrafos 9 e 41 de *Ser e tempo* [*Sein und Zeit*], os quais versam sobre a autenticidade do *Dasein*, o autor lituano-francês os lê sob o signo de “um existir em vista de si mesmo” (LEVINAS, 1974, p. 65). Ora, se o *Dasein* é sempre compreensão do ser, seu modo próprio de existir se realiza, no entendimento de Levinas, sob a forma de um “ser com vista a si próprio” e que não é senão a outra face do arrebatamento da alteridade. Ser significa sempre, pois, no caso do *Dasein*, um existir em virtude de si mesmo e, a um só tempo, um existir em detrimento de outrem, na própria medida em que este é “com-apreendido” (isto é, no sentido peculiar da noção heideggeriana de compreensão enquanto desvelamento) a partir de um mesmo horizonte – o do ser –, a um só tempo comum e “luminoso”, mas também transcendente, quanto aos termos em relação, a saber, a subjetividade entendida como *Dasein* e o que se lhe apresenta como “outro”. A expensas da sua relação com o intelecto e com a verdade, isto é, da sua “luminosidade” ou “fosforescência”, o *es gibt* heideggeriano é, enfim, associado ao clássico



paradigma da visão<sup>12</sup>, que Platão pensa em analogia ao conhecimento noético e sob o qual, aos olhos levinasianos, teria se edificado todo o intelectualismo da tradição filosófica ocidental.

O que Levinas julga encontrar é, pois, uma espécie de dominação a partir da liberdade do Mesmo. Essa dominação se cumpre, segundo o autor, “através de *um terceiro termo, que encontro em mim*” (LEVINAS, 1980, p. 14, grifo nosso), e que é o ser do ente, transcendente, a um só tempo, tanto ao eu quanto ao outro humano. O pensador lituano-francês descreve, pois, o ser heideggeriano como o “horizonte” em que o “ente oposto” – leia-se “o Outro” – “se entrega”, “se perde e aparece, se capta, se torna conceito” (LEVINAS, 1980, p. 14), isto é, torna-se inteligível, porém ao preço de uma “traição”, ou seja, de um arrebatamento de sua estranheza, de seu caráter de outro. À luz do ser como “obra perseguida pelo ente”, o outro é destituído de seu caráter transcendente e imanentizado ao próprio pensar, ou seja, “reduzido ao Mesmo” (LEVINAS, 1980, p. 12-15). E é sob a ideia desse sequestro da alteridade, possibilitada pela mediação do ser, que Levinas interpreta o significado da noção heideggeriana de liberdade como “deixar-ser”, relacionando, assim, o processo de conhecimento mediado pelo ser à liberdade do sujeito compreendido sob o signo do “Mesmo” (LEVINAS, 1980, p. 12).

É por causa dessa estrutura neutra e impessoal do ser, possibilitadora da erradicação da alteridade, que Levinas se nega a pensar, à maneira heideggeriana, o “há” [*il y a*] como generosidade, vendo nele pura neutralidade, em cujo seio toda diferença é arrebatada<sup>13</sup>. A seus olhos, tudo se passa como se Heidegger, ao apresentar o ser sob o signo de uma “generosidade abundante”, não tivesse questionado aquela forma de pensamento na qual se erigiu e se movimentou a filosofia ocidental, tradição essa em que o ser é identificado ao bem enquanto noção transcendental. Assim, exatamente lá onde Heidegger

<sup>12</sup> Segundo Levinas (1980, p. 39), “Heidegger põe de antemão esse fundo do ser como horizonte onde surge todo ente, como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é própria da visão, fossem a trama última da relação”. Entretanto, a despeito da compreensão levinasiana, cabe esclarecer que a categoria de horizonte, na sua acepção fenomenológica, é constituída de uma estrutura paradoxal que o mostra a um só tempo como o “envolvente” e o “aberto”. Na transposição metafórica, esse caráter de abertura é designado pela mobilidade da linha do horizonte, que acompanha a posição do observador no espaço. Assim, à medida que o observador se aproxima, o horizonte se afasta, de modo que este último permanece absolutamente inapreensível, mas ao mesmo tempo envolvendo o olhar que o perscruta. A propósito, conferir Vaz (1992, p. 21-22). Sobre o juízo levinasiano dirigido à noção de horizonte considerada em estreita relação com a metáfora da luz enquanto ensígnia própria da filosofia ocidental, sejam permitido remeter ao nosso estudo: Campos (2016, p. 37-49; 55-65). Para uma análise da questão heideggeriana da diferença ontológica a partir da metáfora do “fundo abissal”, ver Panis (1986).

<sup>13</sup> A respeito da diferença entre o *il y a* levinasiano e o *es gibt* heideggeriano, ver Pontremoli (1991).



situou o insigne emblema de um dom, o autor lituano-francês insistirá em ver o sinal evidente de anulação da alteridade. Por essa razão, num gesto semelhante ao de Avicena<sup>14</sup>, mas de modo ainda mais radical, Levinas opõe-se à circularidade dialética entre ser e bem, separando-os entre si e associando o ser ao mal.

Evidencia-se, assim, a recusa de Levinas em admitir que o ser possa viabilizar o conhecimento ou a verdade dos seres (entes) e, num só golpe, salvaguardar suas diferenças. No seu entendimento, o ser apenas possibilita a inteligibilidade dos entes particulares ao preço de um aniquilamento de suas diferenças específicas<sup>15</sup>. E é por esse motivo que ele recusa atribuir ao ser um caráter absolutamente transcendental ou uma amplitude analógica mediante a qual possamos referi-lo tanto aos entes de modo geral, como ao ente humano e a Deus. Quer seja sob o signo de “conceito pensado”<sup>16</sup>, quer seja como “horizonte luminoso”, o ser se apresenta, aos olhos de Levinas, como a condição de possibilidade para a dominação do outro humano por parte do sujeito cognoscente, que se afirma no próprio ato de conhecimento do que se lhe apresenta como absolutamente diferente, estranho e infinitamente distante.

É sob a pressuposição desse entendimento do ser que se manifesta a suspeita levinasiana de que a filosofia, de Parmênides a Heidegger, apesar das vicissitudes de suas figuras históricas, não tenha sido senão uma “egologia” ou uma filosofia do Mesmo. Até nomes célebres da Escolástica, como Tomás de Aquino, também não escapam à severidade do juízo levinasiano (LEVINAS, 1974, p. 188)<sup>17</sup>. Tudo se passa como se a filosofia tivesse sido incapaz de

<sup>14</sup> Rémi Brague (2011) afirmou que o descrédito e o abandono da metafísica tradicional deve-se a Avicena, que teria separado ser e bem, relegando o ser à condição de pura contingência de um fato sem importância alguma.

<sup>15</sup> “O Ser exclui toda alteridade”, afirma Levinas (1974, p. 213).

<sup>16</sup> Ver as críticas que Derrida (1967, p. 200-228) propeliu a Levinas, alegando que ele teria negligenciado o caráter não conceitual do pensamento do ser heideggeriano.

<sup>17</sup> Convém observar, todavia, que esse gesto teórico não significa, como pretende Levinas, ao menos no que diz respeito à filosofia de Heidegger e de Tomás de Aquino, subordinar Deus ao ser. Trata-se, antes, de integrar o conhecimento de Deus na ordem ontológica, de modo que o âmbito do ser é apresentado, sim, como o único viés humano de acesso à realidade divina, mas senão por uma limitação do próprio conhecimento humano, da inteligência humana na sua correlação estrutural com o ser, e não por um rebaixamento da sua transcendência. Ver, a propósito, as lúcidas reflexões de Mac Dowell (1999) e as objeções de Villela-Petit (2009) a Marion (2009), ao refutar a tese do conhecido pensador de que Heidegger seria um idólatra. Uma boa parte dessas objeções, aliás, podem ser redimensionadas a Levinas (2010a, p. 349, grifo do autor), em cujo pensamento, o qual acusa os “gênios do Lugar” – leia-se: Heidegger e seus sequazes – de terem se deixado seduzido pelo “esplendor do mundo”, “esse esplendor anti-humano”, numa “eterna sedução do paganismo, para além do infantilismo da idolatria”, Marion certamente se ancora. A apresentação de Brito (1999), em seu livro *Heidegger et l'hymne du sacré*, corrobora a objeção que Hederman (2009) dirigiu a Levinas em 1980 (data da primeira edição da obra coletiva *Heidegger et la question de Dieu*), ao afirmar que o pensamento heideggeriano do sagrado é “bem mais sutil” do que o seu aluno de outrora teria estimado. Sobre a questão do sagrado em Heidegger, ver também Mac Dowell (2013).

salvaguardar a absoluta transcendência de Deus, submetendo-a à ordem lógico-racional e coroando a escala hierárquica dos entes com o Deus bíblico, compreendendo-o como ente supremo (*ens summum*) e causa de si (*causa sui*).

Neste sentido, cabe notar que o pensamento de Levinas é movido pelo receio de ver o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”, o Deus da revelação da história da salvação que se manifestara a Moisés no seu *nomen substantiae*, reduzido a uma esqualida ideia do ser supremo<sup>18</sup>. Estamos, pois, em face de um diagnóstico que acusa a ontologia não apenas de se revelar incapaz de salvaguardar a alteridade, seja a do outro humano, seja a do próprio Deus, mas de suprimi-la no ato mesmo de inseri-la num sistema racional e inteligível, isto é, de abordá-la sob o signo do ser (LEVINAS, 1974, p. 188).

Que o conceito de ser não abrigue a diferença, nem mesmo analogicamente, é o que leva Levinas (1947, p. 99) a dizer que o há [*il y a*] “nos conduz à ausência de Deus, à ausência de todo ente”. Essa determinação do ser como *il y a*, em que o *il* não significa nem a eleidade [*illéité*] de Deus nem a eleidade do terceiro, mas a ausência de ambos é que constitui o ponto central da questão. Isso porque à diferença do *il* da eleidade de Deus e do *il* da eleidade do terceiro (ele no fundo do tu), o *il* do há [*il y a*] permanece sempre neutro e impessoal, sem rosto<sup>19</sup>. Daí que, para Levinas, não tenha sentido que o *il y a* possa significar a alteridade, seja de Deus, seja de outrem.

Para Levinas, mediante o conceito de ser, o diverso é subsumido, homogeneizado e integrado numa totalidade, e conduzido, assim, ao idêntico. Daí que as noções de conhecimento e de ontologia tenham sido criticadas e abolidas, haja vista elas conduzirem inexoravelmente à identidade e à primazia do sujeito cognoscente. Desta sorte, Levinas julga inviável um conhecimento

<sup>18</sup> Neste sentido, tanto a crítica de Levinas quanto a de Heidegger só têm sentido se aplicadas à metafísica da univocidade do ser, cuja origem remonta a Duns Scotus, mas não à metafísica tomásica, haja vista a transcendência absoluta do Deus tomásico permanecer incólume à “contaminação do ser”, isto é, não se reduzir à ordem ontológica nem se circunscrever à universalidade lógico-formal do *ens commune*. Isso porque a analogia de proporcionalidade, própria à reflexão tomásica, postula a transcendência do Absoluto (Deus) sobre o relativo (as criaturas). Do mesmo modo, se se considera a metafísica tomásica, não nos parece pertinente a afirmação, ancorada na leitura heideggeriana que interpreta a história da metafísica à luz do paradigma ontoteológico, de que “a história da filosofia ocidental” tenha sido “uma destruição da transcendência” (LEVINAS, 1982a, p. 95), ao passo que essa própria história foi capaz de engendrar um pensar verdadeiramente respeitoso com relação à transcendência divina; a propósito, conferir Vaz (2003; 2012a, p. 95-103). Acerca da distinção entre a metafísica tomásica e a de Duns Scotus, consulte-se Vaz (2012a, p. 171-191). Sobre a analogia de proporcionalidade, ver Marty (1965). A propósito da univocidade do ser em Duns Scotus, ver Vignaux (1986). Sobre a querela entre a ontoteologia e o pensamento de Tomás de Aquino, ver Prouvost (1996, p. 57-73), Garulli (1997) e o número especial da *Revue Thomiste* (1995), com importantes textos sobre esse tema.

<sup>19</sup> De fato, o *es gibt* heideggeriano é compreendido como “uma potência impessoal e sem rosto como um *fatum*”, que dá “sentido ao real” (LEVINAS, 1994, p. 99, grifo nosso).

ontológico de Deus, propondo, em contrapartida, um sentido exclusivamente ético do que se denomina por “conhecimento de Deus”, possibilitado apenas mediante a relação com o outro humano<sup>20</sup>.

Levinas recusa, pois, que o caráter analógico do ser seja capaz de conservar as diferenças<sup>21</sup>. Rejeita a ideia de que o ser una diversificando, de que esse princípio exerça o seu papel de unificador e, a um só tempo, salvasse as diferenças. Para ele, “o ser se recusa a toda especificação e não especifica nada” (LEVINAS, 1947, p. 17). Em outros termos ainda, ao recalçar a ideia de que à sombra da compacta unidade do ser as diferenças sejam resguardadas, o que o autor de *Noms propres* [Nomes próprios] recusa, em última instância, é que “a simples *unidade de analogia*” (LEVINAS, 1976, p. 101), enquanto inerente à ordem ontológica, seja capaz de abrigar e proteger a singularidade e a alteridade, mantendo-as incólumes com relação à totalização, à sua dissipação numa “totalidade totalizada”, numa “mesmidade” neutra e indiferente. Daí que, para ele, seja imprescindível destituir o ser de sua “realeza indestronável”, “mais forte que aquela dos deuses” (LEVINAS, 1978, p. 14) e caminhar na direção de

<sup>20</sup> Reside aí, ao nosso ver, uma incompreensão, de ordem metafísica, em relação à noção de conhecimento e de ontologia. Ora, uma adequada metafísica do conhecimento revela-nos que, no ato do conhecimento, não apenas o sujeito cognoscente permanece na sua ipseidade, mas o objeto ou ser conhecido também se mantém na sua alteridade. Há, realmente, identidade intencional do sujeito e do objeto, mas ela se dá na diferença real que os distingue. Isso significa que o princípio do existir intencional ocorre sob uma dupla face: na perspectiva do sujeito, como operação ou atividade do ser cognoscente e, no polo do objeto conhecido, como atualização da sua forma. Eis aí o paradoxo de uma irredutível dualidade subsistindo na mais estrita unidade; a propósito, consultem-se Vaz (1998) e Simon (1934). Se assim é, convém perguntar em que sentido exato a generalidade do conceito constitui, por si mesma, uma violência contra a singularidade dos indivíduos reais. Cabe questionar se o que Levinas apresenta como um juízo de fato – a saber, a tese de que o conhecimento implica, necessariamente, uma violência contra a alteridade – não é, na verdade, um juízo de valor. Ora, é evidente que a razão humana, ao aplicar conceitos universais à diversidade multiforme do real, acaba prescindindo da singularidade empírica dos indivíduos humanos enquanto pessoas livres e diferentes entre si. Por definição, o conhecimento racional exige uma ultrapassagem do individual na direção do universal. Mas não se trata de um momento necessário para o *reconhecimento* e a afirmação da diferença num outro plano? O caráter peculiar da razão metafísica, segundo a compreensão de Tomás de Aquino, não é exatamente a predicação análoga que flexibiliza o conceito para que abarque, na sua unidade, as diferenças *reais* dos entes, sem suprimi-las? Por outro lado, não é antes o intelecto que toma a forma do objeto pensado? Puntel (2011, p. 264-267) levantou essa última objeção contra Levinas. Sobre a noção levinasiana de conhecimento, ver Levinas (1982a, p. 61-62; 1986, p. 212-213; 1993, p. 149). Ver, ainda, Campos (2016, p. 116-155).

<sup>21</sup> Convém questionar a pertinência de tal tese para uma justa interpretação do conceito tomásico de ser, que apresenta um caráter analógico. Ora, para Tomás de Aquino, o verdadeiro princípio de individuação, o garantidor da singularidade, não é a matéria ou a substância, a *ousia* aristotélica, mas o ato de ser – o *esse* (*De Potentia*, 7, 2 ad 9; TOMÁS DE AQUINO, 2001a, p. 23; *De anima*, I, resp. e ad 2 ). O ato de ser tomista de fato unifica, ao situar o ente (*ens*) em uma classe de outros entes (*entia*) no conjunto do mundo. Todavia, para o Doutor Angélico, o ente usufrui uma unicidade irredutível na própria medida em que é ou existe, ou seja, sua diferença ou alteridade é salvaguardada à medida que ele, o ente, se apresenta em seu ato de ser próprio e diverso em relação a todos os outros atos de ser, ao modo de existir próprio de todos os outros seres. Desta sorte, aos olhos do Aquinate, o ato de ser (*esse*) singulariza de forma radical, ele “exclui toda universalização ao modo generalizante da forma inteligível” (GILBERT, 2005, p. 19), dada pelo *ens commune* (o ser enquanto conceito universalíssimo). É a face analógica do ser que assegura, pois, a cada ente a sua irredutibilidade a qualquer outro ente: tudo o que é dito em termos de ser é ou existe, mas o que é existe cada qual à sua maneira, ou seja, consoante o seu modo próprio de ser ou existir. É neste sentido que o tomismo considera o ser em um sentido análogo, pois certamente igual em tudo o que tem ser ou existência, em tudo o que é, mas a cada vez único e singular, e exatamente igual porque único e singular a cada vez. Sobre o problema da analogia e da unidade e pluralidade do ser, ver Weissmahr (1986, p. 82-158). A propósito da noção metafísica de analogia, ver ainda os estudos reunidos no número especial da revista *Les études Philosophiques* (1989), sobretudo o texto de Louis Millet, bem como o de Holz (1981).

uma outra instância, a do “além do ser” ou “outramente que ser” [*autrement qu’être*], que é senão um epíteto da “intriga ética”.

Ora, se o pensamento, na sua correlação com o ser, é incapaz de abrigar e salvaguardar a alteridade, ainda que a suprassuma em um plano superior, não resta outra alternativa ao filósofo senão a de postular uma outra “intriga de sentido” em que a diferença possa se revelar em toda a sua altura e infinitude. Urge, pois, para Levinas, inverter a rota de pensamento: da existência ao existente, como reza o título de sua obra de 1947, *De l’existence à l’existant*. Do “há” neutro e impessoal rumo a outrem, ou ainda, como matizado de melhor modo nas derradeiras páginas de *Difícil Liberdade* [*Difficile Liberté*], de um ente humano a outro, movimento esse que, segundo o autor, desenha o próprio sentido do tempo, da linguagem e da subjetividade (LEVINAS, 2010a, p. 435-437).

### 3 Outramente que ser: a questão de Deus pensada a partir da significância ética

Levinas propõe um outro modo de filosofar que, evidentemente, já é, em si mesmo, um movimento que pertence à própria filosofia. O próprio Levinas reconhece essa outra maneira de filosofar, distinta da ontológica, ao afirmar que embora a filosofia tenha se erguido como um contínuo discurso sobre o ser nas vicissitudes de seu desenrolar histórico, ela foi capaz de apontar, em instantes de lucidez, para a sua própria superação. Levinas julga encontrar esse outro modo de filosofar em alguns momentos da filosofia, mas sobretudo em Platão, não apenas o platonismo propriamente dito, mas a própria inspiração que dele emana para o neoplatonismo, acima de tudo o de Plotino, citado pelo autor lituano-francês em várias passagens de suas obras.

Para a sua reflexão, como é sabido, Levinas se vale sobretudo da fórmula platônica que situa o Bem “além da essência”. O próprio título de sua obra maior, *Outramente que ser ou mais além da essência*<sup>22</sup> [*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*], pretende evocar o que se considera encontrar aí nessa

<sup>22</sup> Aí nessa obra e nos livros publicados posteriormente, Levinas (1978, p. 3, nota 1) entende por “essência” o processo ou o acontecimento de ser, no sentido de existir, diverso e ao mesmo tempo comum aos existentes determinados. Essa noção refere-se, portanto, ao ser distinto do ente, isto é, o ser em sua verbalidade. Já para designar aquilo que é essencial, ou seja, o que faz com que uma coisa seja o que é, o filósofo usa o termo *eidos* e seus derivados, como “natureza”, “quididade”, “fundamental”, etc.

expressão, de origem platônica. Entretanto, cumpre entender que Levinas confere a essa fórmula um sentido que já ultrapassa a própria letra platônica e mesmo a neoplatônica. Em *Totalidade e infinito* [*Totalité et infini*], o filósofo escreve que “[...] a metafísica grega concebe o Bem como separado da totalidade da essência e, assim, entrevê [...] uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além. [...] É por esse meio, precisamente, que ele está além do ser” (LEVINAS, 1980, p. 76). Esse enunciado revela a maneira peculiar como Levinas lê e interpreta o pensamento de Platão. Acrescente-se a ele uma outra afirmação, posteriormente enunciada no próprio texto, que sintetiza de modo lapidar o que se deve entender aí, mas que elucida também o próprio propósito de Levinas (1980, p. 269, grifo nosso): “À ideia de totalidade, em que a filosofia ontológica reúne – ou inclui – verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a ideia de uma separação resistente à síntese.”

Ora, essa ideia de uma “separação resistente à síntese”, desse “além” não apenas distinto, mas também “separado da totalidade da essência”, é o que Levinas julga poder extrair da letra platônica. Ela é evocada sob a forma de uma contraposição dirigida à própria face hegemônica da filosofia compreendida como ontologia, a qual teria sido, não obstante as suas vicissitudes históricas, tão somente “uma destruição da transcendência” (LEVINAS, 1982a, p. 95). Esse autor chega a questionar “se a filosofia ocidental foi fiel a esse platonismo”, como se exigisse que a filosofia se atentasse para essa “dignidade filosófica de um empreendimento em que o significado do sentido *se separa* da manifestação ou da presença do ser” (LEVINAS, 1982a, p. 124, grifo nosso).

Mas em que consiste propriamente o gesto levinasiano com relação ao *epekeina tes ousias* platônico? Em primeiro lugar, convém notar que a valorização da ideia platônica do Bem, em Levinas, não é arbitrária. De fato, contra Heidegger e, por conseguinte, também Nietzsche<sup>23</sup>, Levinas retoma e

<sup>23</sup> Com efeito, a ideia heideggeriana de que o pensamento platônico assinala a decadência do pensamento grego inicial deita raízes nas acusações de Nietzsche. Duas dessas acusações, ao menos, devem ser ressaltadas. Já no prefácio de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche (1910, p. 17-18) considera “a invenção platônica do espírito puro e do Bem em si” como “erro dogmático”, “o mais inveterado e o mais perigoso de todos”. Outro anátema dirigido por Nietzsche (1976, p. 298, 208) contra Platão, concebendo-o como “um semita de instinto”, é o de ter este último “desvalorizado os deuses gregos com o seu conceito de Bem”. Influenciado, pois, pela leitura de Nietzsche, Heidegger concebe a metafísica como esgotada em suas possibilidades epocais e preconiza o seu abandono em favor de um pensamento mais originário do ser. Para ele, “através de toda a História da Filosofia, o pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras, permanece determinante. A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido.” (HEIDEGGER, 1972, p. 270). Ver, ainda, os seminários de Heidegger (2015b) sobre Nietzsche, publicados de 1937 a 1944.

revaloriza a ideia platônica de Bem, tecendo uma leitura que vê em Platão não um místico, como ocorre com Simone Weil, mas um grande metafísico. Compreende por metafísica, no entanto, e de modo diverso ao próprio modo platônico de pensar, um acontecimento ou evento, desarraigado da ontologia, mais do que propriamente um pensar, se por pensamento se pressupõe o vínculo com o ser, e ao qual o próprio Levinas nomeia como “intriga ética”. Em suas palavras, “[...] a metafísica – relação com o ente que se realiza na ética – precede a compreensão do ser e sobrevive à ontologia” (LEVINAS, 1994d, p. 100). Ora, a ética, para Levinas, não é nem uma reflexão organizada sobre o *ethos* nem um dado imediato da consciência; não é nem a lei de Deus imposta aos homens nem a manifestação da autonomia em cada homem. Ela é, acima de tudo, um acontecimento: trata-se do encontro com o outro homem, ou mais exatamente, a revelação do rosto, mediante a qual o eu deixa de ser uma força que se estende e se afirma, sendo conduzido à responsabilidade<sup>24</sup>.

Sabe-se que Heidegger identifica em Platão a origem da problemática da ocultação da “verdade do ser”, enquanto estrutura constitutiva da metafísica compreendida ontoteologicamente<sup>25</sup>. Ora, no texto *Da essência do fundamento [Vom Wesen des Grundes]*, escrito em 1929 e incluído na obra *Marcas do caminho [Wegmarken]*, encontramos a última manifestação do Heidegger (2008a) que avoca a si o epíteto de herdeiro de Platão no que tange à questão do ser. Ao conceber a questão da transcendência como imanente ao *Dasein*, o autor a interpreta como o *epekeina tes ousias* (República VI, 509 B) atribuído ao *agathon*, afirmando: “O problema do *agathon* não é senão a culminância da questão central e concreta da possibilidade orientadora fundamental da existência do ser-aí na *pólis*.” (HEIDEGGER, 2008a, p. 172). Mas, aí nesse texto, o filósofo ainda recua, acrescentando que, além desta dimensão ontológica, à medida que se refere à transcendência do *Dasein*, o *agathon* também revela uma dimensão metafísica, visto que, enquanto potência, ele “tem

<sup>24</sup> A noção levinasiana de ética avoca a si o legado da reflexão de Gabriel Marcel, que afirma: “apenas uma relação de ser a ser pode ser dita espiritual... O que conta é a troca espiritual entre seres; trata-se, aqui, não de respeito, mas de amor.” (MARCEL, 1935, p. 207; LEVINAS, 1976, p. 9). Com efeito, em seu *Jornal metafísico [Journal métaphysique]*, Gabriel Marcel (1935) procura restituir à existência essa prioridade metafísica de que o idealismo pretendia privá-la, insurgindo-se contra o “monadismo”, o “solipsismo” e o “subjetivismo” próprios ao sujeito concebido como puro espírito.

<sup>25</sup> No que concerne à interpretação heideggeriana de Platão, são decisivos tanto o texto do curso proferido durante o semestre de inverno de 1931 a 1932, mas publicado apenas em 1988, e intitulado *Sobre a essência da verdade [Vom Wesen der Wahrheit]*, quanto o artigo *A doutrina de Platão sobre a verdade [Platons Lehre von der Wahrheit]*, texto de 1940, mas publicado só em 1942. Considerem-se também a sua *Introdução à metafísica [Einführung in die Metaphysik]*, publicada em 1953, e o § 6 do curso intitulado *Parmênides [Parmenides]*: ver Heidegger (1996b; 2005; 1966; 2008b, p. 130-169).



em seu poder a possibilidade de verdade, compreensão e mesmo de ser, e, com efeito, os três simultaneamente em uma unidade” (HEIDEGGER, 2008a, p. 173). Cabe notar, todavia, que Heidegger não tarda a recusar a sua interpretação ontológico-existencial do “além da essência” (*epekeina tes ousias*), ao acrescentar, em uma nota da segunda edição, de 1931, o seguinte enunciado: “Não! O ser-aí não é de modo algum nem concebido nem experimentado. *Epekeina* também não é a transcendência, mas *agathon* como *aitia*” (isto é, causa). Essa nota acrescida, mediante a qual denega a sua primeira interpretação de Platão, sintetiza a própria reviravolta (*Kehre*) do seu pensamento.

Insurgindo-se, pois, contra a interpretação heideggeriana que julga encontrar no “além do ser” atribuído ao Bem apenas uma alusão à questão da transcendência como imanente ao *Dasein* sob a forma do projetar-se no próprio existir, Levinas irá acentuar a dimensão da transcendência do *epekeina tes ousias* compreendendo-a sob o signo da ética e afastando-a definitivamente do plano do conhecimento e da ontologia. Ao Platão-coveiro inculcado de promover o “enterro completo do começo” (HEIDEGGER, 1996b), isto é, do pensamento inicial, que vem a ser o pensamento dos três grandes pré-socráticos – Anaximandro, Parmênides e Heráclito – e instaurar a decadência do pensamento grego originário, Levinas oporá o Platão-metafísico, o qual teria proporcionado momentos de lucidez à própria filosofia, ao postular a ideia do Bem mais além da essência.

Por outro lado, convém observar que o autor em foco realiza o mesmo gesto levado a termo com relação à ideia cartesiana do Infinito: da ideia platônica do Bem, Levinas também retém apenas o desenho formal, mediante o qual ela se encontra situada mais além da essência – eis o que lhe interessa –, depurando-a, no entanto, do seu poder e da sua função causal<sup>26</sup>.

De fato, segundo os estudiosos de Platão, uma das questões mais controversas dos livros centrais da *República* é a de se como se alcança o

<sup>26</sup> Sobre a questão do poder e da função causal da ideia platônica do Bem, ver sobretudo Szlezák (2001), Franco (2003) e Vegetti (2003).



conhecimento da Ideia do Bem e, portanto, se e como é possível defini-la<sup>27</sup>. Mas, no contexto de *A República*, a Ideia do Bem aparece como objeto *tês noéseos*<sup>28</sup>, isto é, como objeto conhecido pelo *nous* precisamente enquanto causa da ciência (*epistéme*) ou fonte de inteligibilidade para o objeto da ciência, que é a Ideia ou forma inteligível. É nesse sentido que Sócrates pensa a Ideia em analogia com o Sol<sup>29</sup>. Ora, assim como no mundo sensível o olho não vê “distintamente” (*saphôs*) (*República*, 508e; PLATÃO, 2016, p. 560-561) as coisas visíveis a não ser por intermédio da luz do Sol, do mesmo modo a alma não conhece os entes inteligíveis (*enóesén te kai éгно*), e não os conhece como tais, isto é, como formas inteligíveis, a não ser que eles sejam iluminados pela verdade que emana do Bem (*República*, 508d; PLATÃO, 2016, p. 560-561). Disso infere-se que a Ideia do Bem seja “causa” (*aitía*)<sup>30</sup> da “ciência” e da “verdade” das essências ou ideias no próprio processo do conhecimento (*hos gignoskoménou*) (*República*, 508e; PLATÃO, 2016, p. 562-563).

Mas Sócrates faz ainda uma outra analogia do Bem com o Sol: tal como este confere aos objetos sensíveis não apenas visibilidade, mas também “geração, crescimento e alimento”, da mesma forma o Bem confere aos inteligíveis não apenas inteligibilidade, mas também “existência” (*tò eînai*) e “essência” (*ousía*) (*República*, 509b; PLATÃO, 2016, p. 562-563). Desta sorte, o autor de *A República* propõe uma certa dependência causal, na ordem mesma da inteligibilidade, de toda Ideia e do mundo das Ideias como um todo em relação à Ideia do Bem, dependência essa que se manifesta precisamente no

<sup>27</sup> A propósito dessa questão espinhosa e controversa, ver Reale (2002); Szlezák (2001; 2003, p. 163-188), Krämer (1989; 2012), Vegetti (2002) e Dixsaut (2005). Caminhando na esteira da perspectiva de análise aberta pela Escola de Tübingen-Milão, Perine (2014, p. 201, p. 245-253) argumenta que a definição da Ideia do Bem se alcança pela recondução de todas as coisas ao princípio anipotético, que no contexto das doutrinas não escritas era identificado com o Uno enquanto medida perfeitíssima de todas as coisas, inclusive das outras ideias ou formas inteligíveis. Para ele, as razões pelas quais Platão absteve-se de elaborar a definição da essência do Bem na sua obra escrita foram expostas pelo próprio Platão no chamado excuro filosófico da *Carta VII* (340 B-345 C), e podem ser melhor compreendidas no âmbito da crítica da escrita formulada no *Fedro*, 274 B-278 E (PLATÃO, 2011a, p. 180-193).

<sup>28</sup> Vaz (2012b, p. 223-229) distingue três modos do aparecer do Bem enquanto objeto *tês noéseos*. Contrapondo-se à interpretação de Festugière (1950, p. 202-204), o qual se esforçou por mostrar, mediante uma análise conjunta da *República* e do *Filebo*, que o Bem é “uma realidade superior à *ousía*, portanto, superior à Ideia”, Vaz assinala que o conhecimento do Bem não deve ser compreendido sob a forma de um “sentido de presença” pairando acima das “normas ordinárias do conhecimento”, mediante a qual o Princípio não poderia ser compreendido nem definido, mas tão somente “sentido” e “visto” – leia-se esse último termo no sentido de um conhecimento imediato, sem ligação com o movimento dialético precedente da alma – e, portanto, de um conhecimento não mediatizado pela ordem racional, ou ainda, de um contato imediato com o inteligível, tal como na contemplação original da alma ainda não encarcerada na matéria corpórea.

<sup>29</sup> Acerca da célebre comparação que envolve a correspondência entre o Bem no mundo inteligível e seu *análogon* (508b), isto é, o Sol no mundo sensível, conferir Vaz (2012b, p. 213-219).

<sup>30</sup> Vaz (2012b, p. 215-218) sublinha que essa causalidade do Bem não é uma causalidade de “produção” ou “eficiência”, seja com relação ao mundo sensível, seja com relação às ideias. Ela deve ser entendida, antes, como uma “causalidade formal”, em um sentido *sui generis*, especificamente platônico. Essa causalidade do Bem em relação às outras ideias possui um sentido análogo à causalidade das próprias formas inteligíveis com relação aos objetos sensíveis.

movimento da dialética ascendente rumo à intuição do Bem<sup>31</sup>. A Ideia do Bem ergue-se, pois, no mundo ideal, como fonte de ser (existência) e inteligibilidade de todas as outras formas inteligíveis.

É verdade que Sócrates, recorrendo à comparação com o Sol, afirma que o Bem não seja “ciência e verdade”, mas algo diverso, ou mais propriamente, o “mais belo” (*állo Kai Kállion*)<sup>32</sup> (*República*, 508e; PLATÃO, 2016, p. 562-563). No entanto, essa passagem deve ser interpretada à luz daquela do *Banquete*, na qual Diotima afirma que a Ideia do Belo não deve “ser representada” como “ciência”<sup>33</sup> (*Banquete*, 211e; PLATÃO, 2011b, p. 172-173). Afirma-se aí que o Bem não deve ser identificado com uma ciência, e não que ele não seja objeto de ciência. Enquanto fonte da “ciência” e igualmente causa de tudo, o Bem não se identifica com a ciência. Entretanto, isso não impede que ele se torne objeto de um conhecimento. Assim como o Sol, causa da visão, é contemplado pelo olho, do mesmo modo o Bem, fonte do conhecimento, deve ser conhecido pelo intelecto e precisamente enquanto é causa da ciência ou fonte de inteligibilidade para o objeto do conhecimento.

De fato, mediante um abuso hiperbólico de linguagem, o autor de *A república* situa a Ideia do Bem para além das formas inteligíveis, afirmando que ela está “para além das essências<sup>34</sup>” (*epekeina tes ousias*)<sup>35</sup>. Mas, consoante à interpretação de estudiosos do pensamento platônico<sup>36</sup>, é na linha de um tipo *sui generis* de causalidade que se deve operar uma correta hermenêutica do célebre texto. A Ideia do Bem está, pois, “para além das essências” na medida da ação ou da causalidade que exerce no mundo inteligível, ou seja, sob a perspectiva da sua atuação como Princípio.

<sup>31</sup> A propósito dessa orientação da alma rumo à ideia do Bem, ver Trabattoni (2002).

<sup>32</sup> Sobre a vinculação platônica do Bem à noção transcendental de Belo, conferir Vaz (2012b, p. 182-199). Convém mencionar que Levinas, contrariamente a Platão, não apenas diferencia, mas também dissocia a Ideia do Bem da noção de Belo.

<sup>33</sup> Ver, também, o comentário de Vaz (2012b, p. 222-223).

<sup>34</sup> Como bem sublinhou Vaz (2012b, p. 218, nota 79), nada se pode dizer, no que se refere ao logos platônico, acerca de uma distinção entre “essência” e “existência” no sentido que posteriormente se estabeleceu, sobretudo no período escolástico. Neste sentido, as ideias, enquanto formas inteligíveis ou naturezas perfeitas, são, por isso mesmo e a um só tempo, “essências (*eidos*) existentes”. O caráter existencial das ideias foi posto em relevo por Loriaux (1952; 1955).

<sup>35</sup> Na tradução portuguesa do texto platônico por nós aqui usada, lê-se: “[...] conquanto o bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade” (PLATÃO, 2016, p. 563). Para uma análise detalhada do conjunto do texto que versa sobre a ideia do Bem em *A república*, ver os comentários de Vegetti (2003) e Dixsaut (2000). A mesma ideia é ainda expressa no contexto de *O banquete* (211 B); na tradução portuguesa por nós consultada, ver Platão (2011b, p. 171).

<sup>36</sup> Ver, a propósito, Dixsaut (2000), Ross (1951, p. 41), Vegetti (2003), Franco (2003), Marques (2009, p. 154-156) e El Murr (2019), para citar apenas alguns nomes.

Ora, num gesto semelhante àquele levado a termo por Festugière, Levinas procura apresentar o Bem como uma transcendência superior à *ousia* e, portanto, superior ao próprio pensamento que se tem dela e, enfim, à ordem ôntica e, também, à ontológica. “O que pode haver a mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem”, afirma Levinas (1947, p. 28). Realmente, na obra *Outramente que ser ou mais além da essência* [*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*] encontramos uma enunciação mais matizada. O autor aí admite que, embora Platão tenha reconhecido o além do ser como Bem, o filósofo antigo faz dele, entretanto, “uma ideia e uma fonte de luz” (LEVINAS, 1978, p. 23), interpretando o que se excetua do ser a partir do ser do qual ele se excetua.

De qualquer modo, dizer que a Ideia do Bem está “para além das essências” não significa, em Platão, afirmar que ela transcenda o plano do ser, não equivale a sustentar que ela seja inefável e incognoscível, ou que não seja objeto de conhecimento e mesmo de outra ordem ou espécie. Não se trata, no texto platônico, de uma transcendência do Bem acima ou além do plano da ciência (*epistème*), ou ainda, não se trata de afirmar que o Bem seja passível de ser “acessado” de modo *sui generis* – de modo ético, como encontramos em Levinas, e eis aí a novidade da sua releitura de Platão –, de não poder ser “definido”. Ora, o próprio autor de *A República* constantemente afirma o Bem como Ideia<sup>37</sup>, ou seja, como forma inteligível, e é como Ideia que o Bem é considerado, por sua vez, “princípio anipotético”. Enquanto Ideia, o Bem apresenta-se como uma realidade existente que confere realidade e inteligibilidade às outras ideias. Como princípio (*arché*) pelo qual as ideias possuem “existência inteligível”, o Bem apresenta-se como o fim (*telos*) para o qual se “ordenam” ontologicamente as ideias. As essências (*ousias*), objeto da *dianoia*<sup>38</sup>, são expressão de um *eidos* particular, que é a Ideia de Bem. É desta que aquelas recebem seu ser e sua inteligibilidade.

Dessa forma, em Levinas, a primazia da Ideia do Bem não encontra nas metáforas da “participação”, da “presença” ou da “comunhão” a sua expressão.

<sup>37</sup> A propósito, ver *República*, 505a; 508e; Platão (2016, p. 562-563); *República*, 517b-c; Platão (2016, p. 578-579); *República*, 526e; Platão (2016, p. 604-605).

<sup>38</sup> Isto é, a razão ou o pensamento discursivo que procede passo-a-passo, dis-correndo (*dia-noein*); portanto, de forma mediada, e não imediata, como a *noesis* (intuição).

Isso porque não é ao Bem compreendido como inteligível absoluto que é concedida a primazia, mas ao Bem entendido sob o signo da “intriga ética”. Em outros termos, a radical primazia do Bem levinasiano não é devida ao fato de ele se revelar como o inteligível supremo, que se explica a si mesmo e, ao mesmo tempo, explica os objetos imperfeitos da experiência sensível; ela não se dá porque o Bem se ergue como inteligível puro, o *noeton*, o suporte de toda tentativa de dar razão, tal como ocorre na letra platônica. Antes, a primazia atribuída ao Bem advém do seu caráter exclusivamente ético, que, aos olhos levinasianos, supõe a própria ultrapassagem do domínio do conhecimento e da ontologia. Ela advém da sublimidade ou altura à qual o Bem nos convoca, ao redirecionar o movimento do Desejo metafísico na direção do outro humano, afastando-o de si. Ora, em Platão, o *eros* se apresenta como um desejo e uma aspiração da alma para “apanhar tudo o que é belo e bom” (*Banquete*, 203 D; PLATÃO, 2011b, p. 152-153) e o esforço de Platão está justamente em orientar esse dinamismo para a esfera inteligível (VAZ, 2011, p. 55). Em Levinas, ao contrário, o dinamismo do Desejo é orientado para o transinteligível, que é a própria alteridade de outrem<sup>39</sup>. Por isso se diz que o Desejo é metafísico.

Se ocorre, pois, uma postulação de invisibilidade no logos platônico é tão somente para atribuir inteligibilidade à produção de algo que se manifesta no plano visível, isto é, para que os homens contemplem o que é bom em si e se tornem bons nas suas ações (MARQUES, 2009, p. 154). Já no logos levinasiano, o argumento da invisibilidade acerca da ideia do Bem (LEVINAS, 1987, p. 86; LEVINAS, 1982a, p. 95), de forma análoga à ideia cartesiana do Infinito, apresenta o papel de afirmar a transcendência dessa ideia com relação à ordem do saber e do conhecimento; portanto, em relação ao domínio do ser (plano ontológico) na sua estrita correlação com a esfera do pensamento. De fato, para Levinas, o além do ser é lido no sentido de um além da ordem ôntico-ontológica, ou seja, não convém, a seus olhos, referir-se à Ideia do Bem em termos de existência nem de essência, o que nega radicalmente o caráter ontológico atribuído por Platão à Ideia do Bem. A invisibilidade do Bem, isto é, da

<sup>39</sup> Na obra *Outramente que ser ou mais além da essência* [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*], Levinas mantém a mesma tese já enunciada em *Totalidade e infinito* [*Totalité et infini*], a saber, que a alteridade é irreduzível ao conhecimento: “Não englobável no presente, refratária à tematização e à representação, a alteridade do próximo [...]”. (LEVINAS, 1978, p. 195).

Eleidade<sup>40</sup>, se anuncia, portanto, sob as espécies de uma transcendência ou ultrapassagem em relação à ordem ontológica e à ordem gnoseológica, num gesto teórico que a associa, antes, à “intriga ética”, que para Levinas constitui o domínio próprio da significação, isto é, de um “sentido para além do ser”, de um sentido que não mais se diz em termos de ser, não mais pode ser enunciado mediante categorias ditas ontológicas e não mais pode ser captado pelas malhas do próprio pensamento, do *logos apodeitikos* (razão demonstrativa, apofântica). O próprio “conhecimento de Deus”, aqui, adquire um sentido não mais epistemológico: ele é destituído de seu caráter propriamente epistêmico-racional e angaria foros de uma nobreza dita ética, compreendida como mais antiga e mais significativa do que a própria racionalidade da razão.

A ideia levinasiana de “invisibilidade de Deus” contrapõe-se, assim, à pretensa possibilidade de uma intrínseca e, a seu ver, perniciosa relação entre o plano conceptual e a idolatria, a uma espécie, portanto, de idolatria conceitual. Isso porque o termo “ídolo” – *eidolon*, em grego, e *pebsel*, na língua hebraica –, ao designar a escultura, dada a ver, testemunharia a inscrição ou o aprisionamento do invisível no visível, ou seja, a visibilidade do que, a rigor, revela-se como não visível. Enquanto ídolo, o conceito – leia aí sobretudo o conceito de ser, tido como o mais eminente de todos – seria, neste caso, este “visível que se apodera indevidamente do invisível, o limita, o opacifica” (LÉVY-VALENSI, 1983, p. 139), na própria medida em que petrifica a dinamicidade do seu existir<sup>41</sup> na mudez de um nome, de um substantivo. Os que nomeiam a Deus, os que se ambicionam a um saber positivo sobre o divino fixando-o num conceito, seriam, tal como também sublinha Maimônides, seus “inimigos”, “adversários”, “hostis” idólatras (MAIMONIDE, 1979, p. 86). E isso porque eles se prestam a uma conduta que expõe o homem ao perigo da evidência do divino, de sua fulgurância, tanto quanto a um contrassenso e a uma tentação, contrariando, assim, o segundo preceito – “tu não farás para ti nem ídolo nem imagem qualquer” (*lo taassé lekha pessel vekol temouna*) – que, no livro do Êxodo, antecede o ensinamento das modalidades relativas à edificação do

<sup>40</sup> O neologismo Eleidade [*Illeité*], com o qual Levinas se refere à transcendência, é um termo vicário, forjado para evitar encerrá-la num conceito e, ao mesmo tempo, para exprimir a intriga ética na qual o Nome santo se enuncia sem, paradoxalmente, ser tematizado. Ao forjar esse termo para exprimir, em linguagem filosófica, a intriga na qual Deus se passa, Levinas também busca expressar o interdito o interdito talmúdico de não se pronunciar o santo nome de Deus em vão.

<sup>41</sup> Cabe lembrar a dinamicidade que o conceito bíblico de “palavra” (*dabar*) encerra, de modo a exprimir a plenitude dinâmica do ser.

tabernáculo destinado a abrigar a santidade e ao divino em sua irrepresentabilidade (Ex 26), bem como o episódio da construção do bezerro de ouro (Ex 32). Segundo essa perspectiva, se o homem fora capaz de renunciar a fazer de Deus uma imagem, essa mesma tentação persistira, todavia, no plano conceptual, na medida mesma em que o homem se propõe a encerrá-lo num conceito<sup>42</sup>.

Mas, convém notar ainda, ao interpretar essa transcendência da ideia do Bem de um modo que a situe a um só tempo para “além do ser e do pensamento” e das possibilidades advindas dessa relação de copertencimento, Levinas se aproxima muito mais, como bem entendeu Narbonne (2004; 2006), do universo espiritual de Plotino<sup>43</sup>. De fato, em várias ocasiões Levinas se refere espontaneamente a Plotino, ao retomar a ideia platônica do Bem além do ser. Não seria, pois, simplesmente o forjador de tal ideia, mas Platão em sua filiação neoplatônica – mais propriamente ainda, plotiniana –, que teria anunciado uma dimensão da realidade mais original e fundamental, comumente relegada às sombras do esquecimento pela história da filosofia. Evocando, pois, os dois gregos antigos, bem como o pensamento deles relativo à ideia do Bem, Levinas (1994d, p. 75-76) não hesita em estabelecer a distinção entre a ideia do infinito (ideia cartesiana associada à ideia platônica do Bem) e a ideia do ser.

Decerto, para Plotino, o Bem se encontra além do ser. Mas ele está além do ser estando em todo ser: é neste sentido que não se pode ter reminiscência dele. Desta sorte, a negação de toda anamnese do Bem não implica, para Plotino, em uma renúncia ao pensamento do imemorial, mas tão somente que a antiguidade do Bem se torne presente a partir de uma reminiscência; portanto, num entendimento diverso ao de Platão (CHRÉTIEN, 2014, p. 52).

<sup>42</sup> Neste sentido, cumpre entender que o logos levinasiano mostra-se dissonante e crítico tanto a pensamentos de eminentes judeus, como Maimônides (1979, p. 135) – os quais ousaram dizer que sobre o Altíssimo não se pode afirmar nada, a não ser que Ele é, necessariamente – quanto a competentes tradutores da Bíblia que não hesitam a grafar, ainda que com reverência, “tu és o Ser”, para *ata El* – “Tu és Tu, o Ser todo-poderoso” (Sl 77, 15) – ou a exprimir Deus como o Ser invariável para traduzir o célebre enunciado *Eheyie Asher Eheyie* presente no livro do Êxodo (Ex 3, 14). Por outro lado, o gesto de se pôr a escutar a palavra “Deus” além do ser finca as suas raízes numa antiga e venerável tradição. A cabala (*Kabbalah*) de Luria, por exemplo, já evocava o retraimento de deus no interior de seu próprio ser, seu exílio interior para que o mundo viesse a existir (SCHOLEM, 1972, p. 262-268). Através dessa doutrina do espaço primordial do *Tzimtzum*, isto é, da contração e concentração de Deus distante de todo e qualquer ponto, de seu recolhimento em uma região do interior de si próprio para que um outro pudesse vir a ser ou começar a existir, Isaac Luria não hesitava a pleitear uma ideia do divino radicalmente diferente daquela de um Ser todo-poderoso e supremo.

<sup>43</sup> Sobre a questão do Bem no âmbito da reflexão neoplatônica de Plotino, ver ainda Chrétien (1980). A propósito da superação plotiniana da ontologia clássica, ver Aubenque (1971).



À sua maneira, essa correlação entre o além do ser e o não rememorável também se faz presente no âmbito da reflexão do autor de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [*Outramente que ser ou mais além da essência*], título que avoca a si o legado platônico e que traduz, a seu modo, o *epekeina tes ousias*, epíteto do próprio neoplatonismo e do qual o platonismo é pensado como a própria fundação. A novidade do projeto levinasiano reside, todavia, no laço estabelecido entre aquilo que Narbonne (2006, p. 343-349) nomeou de “argumento da anterioridade” e na refração ao âmbito do pensar e do ser, portanto, ao âmbito do conhecimento e da ontologia. Com efeito, para Levinas, pensar o além do ser é dirigir-se a “uma diacronia refratária a toda sincronização, uma diacronia transcendente”, a um “passado mais antigo que toda origem representável, passado pré-original e anárquico”, a um passado “que se passa de presente, mais que perfeito”, “imemorial, irrepresentável, invisível”, enfim, a um “passado imemorial intolerável ao pensamento” (LEVINAS, 1980, p. 11, 13, 191). “In-compreensível por sua imensidade ou por sua humildade ‘superlativa’ [...], invisível, separado (ou santo), e nisso, não origem, an-árquico. [...] Irrecuperável pela reminiscência [...], em razão de sua incomensurabilidade com o presente” (LEVINAS, 1980, p. 13), um tal passado, diz ainda Levinas (1980, p. 16), “se mostra no presente da obediência sem haver aí lembrança, sem vir da memória”. O passado imemorial “mostra-se” ou se fenomenaliza como tal, como refratário à presença, “no presente da obediência”. Fórmula essa bastante paradoxal, já que o passado não se torna de modo algum presente e ainda “se mostra”, de modo ético.

Esse tempo perdido antecipadamente, esse “*imemoriável passado que não atravessou o presente*” (LEVINAS, 1980, p. 75, grifo do autor) é solidário, portanto, do que me solicita, antes de todo consentimento, para o outro. Ele associa-se a esta responsabilidade sem medida, a qual me constitui como eu no acusativo<sup>44</sup>. “É por Outrem que a novidade significa, no ser, o *outramente que ser*”, afirma Levinas (1978, p. 229). O rosto de outrem desde sempre me requisitou e me tornou responsável, e o imemorial acompanha o caráter incontornável e intransferível do mandamento, o qual rompe, por sua vez, a contemporaneidade do sujeito consigo mesmo.

<sup>44</sup> Sobre a questão da dívida e da eleição no pensamento de Levinas, ver Chrétien (1991).



É exatamente esse aspecto ético que separa radicalmente um tal pensamento daquele de Plotino, para o qual a ética não poderia ser o mais alto, mas o que conduz para o mais alto, isto é, o caminho para o primeiro princípio. De fato, a ética enquanto “filosofia primeira” inexistente tanto em Platão como em Plotino. Seja no pensamento platônico, seja no plotiniano, como em qualquer outra filosofia neoplatônica, o “além do ser” atribuído ao Bem não se identifica com o ético, tal como ocorre em Levinas<sup>45</sup>. Desta sorte, o discurso levinasiano já se distancia do logos platônico e neoplatônico na própria medida em que interpreta essa transcendência, esse “mais além da essência” ou *epekeina tes ousias*, em uma chave hermenêutica *exclusivamente* ética.

O Bem além do ser estabelece uma aliança com a subjetividade e que só é nomeada por um abuso da linguagem (LEVINAS, 1987, p. 83). Neste sentido, o “outramente que ser” levinasiano não é o não ser, mas uma terceira via entre o ser e o não, e que Levinas julga encontrar nas próprias filosofias de Platão e Plotino (LEVINAS, 1994d, p. 99). “Que a subjetividade seja o templo ou teatro da transcendência<sup>46</sup> e que a inteligibilidade da transcendência assuma um sentido ético, isso não contradiz a ideia do Bem além do ser”, afirma Levinas (1982a, p. 124). Eis aí o paradoxo de uma filosofia da subjetividade cuja “diacronia” não emerge senão sob a forma de uma ferida interior constitutiva do sujeito, de modo que o si mesmo se ergue já cindido, perpassado pela alteridade.

## Conclusão

A experiência dos horrores nazistas pouco a pouco inclinou o pensamento de Levinas para uma nova direção, aquela da preeminência absoluta da ética. De fato, como bem sublinhou Silva (2012, p. 31), Levinas substituiu o princípio metafísico da imanência e da identidade, que finca suas raízes na reflexão filosófica cartesiana, pelo princípio ético da alteridade. Esse gesto teórico, por sua vez, provoca uma dupla inversão: por um lado, é questionada a prerrogativa do Eu na modernidade, enquanto fundamento absoluto de toda a verdade, de modo que a primazia é redirecionada na direção

<sup>45</sup> Esse aspecto novidadeiro do pensamento levinasiano é destacado por Narbonne (2002; 2004; 2006) e por Chrétien (2014, p. 53).

<sup>46</sup> Também neste aspecto relativo ao laço estabelecido entre Deus e a subjetividade, convém notar a influência de Gabriel Marcel (1935, p. 5), para quem “há ligação imanente entre a realidade de Deus e a realização de Deus no santo”.

do outro polo, isto é, o polo da alteridade ou do outro humano na sua irreduzível singularidade<sup>47</sup>; por outro, intenta-se que a relação entendida como a primeira na ordem do significativo, a do intelecto com o ser, ceda lugar à relação intersubjetiva.

De fato, é da significância do dizer – leia-se: da ética enquanto acontecimento em que o sujeito é interpelado, por outrem, a ser responsável pelo outro humano e por todos os outros que o concernem na abertura do Rosto – que Levinas deriva o sentido ontológico. É o que ele faz, por exemplo, ao discursar sobre a essência como um *éon*<sup>48</sup> (LEVINAS, 1978, p. 197), tomando por empréstimo a terminologia da gnose. Esta última defende, por sua vez, o caráter derivado do saber e marca com o selo dessa ideia a própria cabala judaica. Portanto, não se trata apenas de estabelecer que a ética antecede a essência, mas sobretudo que a mostraçã, isto é, o essencial da essência, ergue-se como “uma modalidade da essência” (LEVINAS, 1978, p. 29).

Levinas se pergunta, pois, como Deus vem à ideia, não a partir da invocação ou da prece, mas a partir do imperativo ético que o Rosto, a própria alteridade de outrem, me impõe: “não matarás!”. Neste sentido, ele não está preocupado em demonstrar se essa ideia de Deus tem um ponto de referência no real, de modo que a questão da sua existência – “Deus existe?” – é substituída pela pergunta sobre o sentido do que denominamos Deus, e que poderíamos traduzir por: “qual é o sentido dessa ideia de Deus, a partir de que acontecimento ou circunstância ela me acomete e passar a significar? O que ela significa para o sujeito no próprio momento de sua emergência?” Para ele, Deus significa na inteligência (*in solo intellectu*) como ideia de Deus, e essa ideia tem um sentido eminentemente ético. Essa significância, por sua vez, não se inscreve no intelecto ao modo de uma existência (*esse*) nem de uma entidade (*ens*), de um ser na inteligência (*esse in intellectu*). As ordens da significação e da existência encontram-se aí distinguidas e separadas, a ponto de Levinas afirmar um sentido da ideia de Deus, sem que tal sentido acabe por implicar um ser ao

<sup>47</sup> O pressuposto que Levinas tem em mente é que o Eu continuamente age em causa própria, a favor de si, de modo que é preciso operar uma verdadeira inversão do primado, a fim de que o sujeito possa ser destituído de seu império egológico.

<sup>48</sup> Num estudo intitulado *A luta entre o Deus de Plotino e o Deus da Bíblia na cabala antiga* [*La lutte entre le Dieu de Plotin et le Dieu de la Bible dans la kabbale ancienne*, segundo a versão francesa], Gershom Scholem (1983, p. 23) assinala: “A especulação gnóstica sobre os éons se afirmou com muita força e eficácia no seio dos esoterismos judaico e muçulmano [...]. Do ponto de vista da história das ideias, essa reunião da gnose e do neoplatonismo reveste uma importância crucial para compreender o caráter dessas teosofias”. Do mesmo autor, conferir também: Scholem (1966, p. 78-108, 194-201).

modo de uma referência objetiva no real (*esse in re*): o significar de Deus na inteligência não equivale, para ele, nem um existir na consciência nem um existir fora dela.

Para tal, torna-se fundamental a contestação do modo da presença enquanto modo próprio da consciência, bem como a ideia de adequação entre o intelecto e o seu objeto. Não se impõe outra alternativa ao filósofo, portanto, senão a de postular uma nítida separação entre a ordem ontológica e a “intriga ética da significação”, proclamando a independência de sentido desta última, bem como a sua primazia temporal e de direito, com relação àquela outra. Ao pensamento é concedida, portanto, uma outra alternativa, um outro desenho formal ao significado de seu ato próprio: a alternativa de pensar sem se referir ao horizonte inteligível do ser, sem proclamar uma determinação ontológica ao que se lhe a-presenta já se retirando, isto é, à própria alteridade, seja a do outro humano, seja a de Deus. Nesta perspectiva, nem tudo o que se impõe ao pensamento diz-se em termos de ser, e isso só se torna possível à medida que pretensamente se contesta e abole o esquema formal e temporal da presença. A rigor, o que eventualmente se mostra não permanece o tempo necessário para ser agarrado pelo pensar, de modo que só resta ao filósofo substituir o modo de “pre-sentação” da coisa (enquanto objeto pensado) pela metáfora da passagem, de um movimento contínuo e inapreensível em si mesmo.

Desse modo, ao propor a separação entre a ordem da significação e a ordem ontológica, Levinas procura contestar: 1) o caráter absolutamente necessário e universal – e, portanto, transcendental<sup>49</sup> – do ser; 2) que o ser seja, formalmente e de modo imediatamente evidente, o princípio de inteligibilidade de todas as coisas, inclusive, e sobretudo, da alteridade do outro humano; 3) a relação de todo e qualquer conteúdo do pensar com o absoluto do ser, ou seja, o valor ontológico de toda determinação objetiva da consciência<sup>50</sup>, ou ainda, a ideia de que a afirmação ontológica seja a condição apriorística de possibilidade

<sup>49</sup> Diversamente do que ocorre na filosofia kantiana, o sentido de transcendental, na Idade Média, encontra-se em oposição a “categorial”. Concebida no século XIII, a doutrina dos transcendentais trata dos conceitos primeiríssimos e, portanto, mais abrangentes, os quais, por causa da sua abrangência universal, potencializam as categorias. Em sua obra *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1, a. 1), Tomás de Aquino apresenta uma dedução sistemática dos *transcendentia*, que explicitam, por sua vez, o sentido peculiar ao ente (*ens*), destacando, dentre eles, o uno (*unum*), o verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*). Na edição bilingue latim-português por nós utilizada, ver Tomás de Aquino (1999, p. 139-157). Sobre a doutrina dos transcendentais no contexto medieval, sobretudo no plano reflexivo do Aquinate, ver a obra clássica de Aersten (1996).

<sup>50</sup> A propósito da tese do caráter ontológico de toda determinação objetiva da consciência, que funda o realismo antigo, ver Muralt (1991, p. 48-63) e Aersten (1988).

– logo, a condição última – de todo objeto na consciência, de todo dar-se ou revelar-se de um objeto à inteligência; 4) enfim, Levinas recusa integrar o que se entende por “conhecimento de Deus” na órbita do ser e a compreendê-la como a exclusiva via humana de acesso à realidade do transcendente.

É preciso questionar, todavia, se se trata ainda de pensamento e se ainda é possível falar em “objeto”, em “algo”, enfim, se alguma coisa “há” e com sentido, se é que possa afirmar alguma espécie ou forma de sentido ou significação aí, a tocar o pensamento e a dele se afastar contínua e infinitamente, à maneira de uma “insinuação”<sup>51</sup>, à feição de uma paradoxal “relação sem relação”, de um in-finito afastando-se continuamente e, por isso mesmo, permanecendo intocável e inexprimível, inadequado às palavras, categorias e conceitos, inabarcável pelo juízo, transcendência absoluta, a ponto de sua possível confusão com o próprio há [*il y a*]. Há ainda relação nesta não relação? É mesmo possível afirmar e atestar o seu sentido, ainda que transcendente, já que continuamente se afasta do pensamento no próprio instante que o “toca”, isto é, que o “fere”, que o “desperta” ou “inspira”, segundo a terminologia própria de Levinas? Como assegurar que “algo” (ainda que esse “algo” não seja enunciado em termos ontológicos, mas em termos de significação) tocou o pensamento, se aí nesse lugar ele não permaneceu o tempo necessário para ser agarrado nem constatado – o que implicaria, por sua vez, a identificação por parte do pensamento, o seu “olhar-dirigido-para...” ou o seu movimento de intencionalidade? Eis o paradoxo no qual o logos levinasiano é definitivamente arrastado, em seu receio ou escrúpulo de ver a absoluta transcendência do “Deus dos profetas” reduzida a uma esqualida ideia, a saber, a de um “Ser além da totalidade totalizada” (LEVINAS, 1976, p. 101), qual seja a “altura” ou “elevação” evocada por tal pensamento.

Vê-se, assim, o paradoxo na qual o discurso levinasiano inelutavelmente se enreda, exatamente ao pretender enunciar-se com sentido. O que Levinas acaba por instaurar é, pois, uma ontologia da significância ética na própria

<sup>51</sup> O que o logos levinasiano pretende, em última instância, é negar a primazia atribuída ao ser, isto é, a tese que afirma o ser como primeiro inteligível (*próton noetón*), tese essa presente sobretudo na tradição filosófica antiga e medieval. Levinas insurge-se, pois, contra a ideia de que a inteligência finita deva se unir intencionalmente ao ser (aqui entendido como objeto formal do pensamento) sob a forma lógica de uma “identidade na diferença”, requerendo uma determinação minimamente ontológica do seu objeto: *aliquid est* (alguma coisa é). Greisch (1993) destacou esse aspecto do pensamento levinasiano.

medida em que o seu discurso avoca a si próprio a rubrica de inteligível, compreensível.<sup>52</sup> De fato, para dizer o que a seus olhos se situa “além da ontologia”, é preciso dela se valer, ao menos formalmente, tal como consente o próprio Levinas<sup>53</sup>: eis a aporia da qual o logos levinasiano não consegue se evadir. Ao tentar afirmar a evasão do ser, seu discurso acaba por enredar-se na própria ontologia, só lhe restando distinguir a ordem ontológica – isto é, a do pensar na sua relação com o ser, a do discurso, do Dito, da fenomenologia e da mostraçã – daquela outra, a saber, a ordem da significância ou da significaçã, a da relação ética com o outro humano, a da “proximidade”, enfim, a do Dizer.

## REFERENCIAS

AERTSEN, Jan. **Medieval philosophy and the transcendentals**: the case of Thomas Aquinas. Leiden: E. J. Brill, 1996.

AERTSEN, Jan. **Nature and creature**: Thomas Aquinas’s way of thought. Leiden: E. J. Brill, 1988.

AUBENQUE, P. La question de l’ontothéologie chez Aristote et Hegel. In: KONNINCK, T. de; PLANTY-BONJOUR, G. (dir.). **La question de Dieu selon Aristote et Hegel**. Paris: PUF, 1991. p. 259-283.

AUBENQUE, P. Plotino et le dépassement de l’ontologie grecque classique. In: SCHUHL, P.-M.; HADOT, P. (org.). **Le néoplatonisme**. Royaumont 9-13 juin 1969. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971. p. 101-108.

BEIERWALTES, W. **Identità e differenza**. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

BEIERWALTES, W. **Platonisme et idéalisme**. Paris: J. Vrin, 2000.

BERTI, E. **Aristotele nel Novecento**. Roma: Laterza, 1992.

BOULNOIS, O. **Être et représentation**. Paris: PUF, 1999.

<sup>52</sup> Nesta perspectiva, Gordon (2008, p. 188) procura mostrar como o que Levinas nomeia de “relação ética” se ergue menos como uma “alternativa” à ontologia do que uma tentativa de “dar uma resposta mais radical a uma questão que permanece ontológica na sua própria estrutura”. Courtine (2012, p. 9-43) também analisa o que ele denomina de “a ontologia fundamental de Emmanuel Levinas”.

<sup>53</sup> Ver, a propósito, Levinas (1978, p. 198-199). Ora, a negaçã do *ser*, como mostrou Aristóteles, refuta-se a si mesma. O princípio de contradiçã revela-se, assim, incontornável, na própria medida em que é condiçã de possibilidade de todo e qualquer discurso coerente. Tugendhat e Wolf (2005, p. 47, n. 3) afirmam, por sua vez, o caráter transcendental do que a escolástica denominou argumento de retorsã, haja vista Aristóteles ter apresentado esse princípio de não contradiçã como a condiçã de possibilidade de toda linguagem com sentido. A respeito da refutaçã por retorsã (*apodeixai elenticos*) em Aristóteles, ver o comentário de Reale em Aristóteles (2002, p. 167-180); Berti (1989, p. 92-101) e Maréchal (1926, p. 16-17; 81-84). Sobre a aplicaçã do argumento aristotélico de retorsã na crítica dos discursos pretensamente não ontológicos, ver Vaz (2000a, p. 156-157).

- BOULNOIS, O. Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. **Quaestio**, Turnhout, v. 1, p. 379-406, 2001.
- BOULNOIS, O. Introduction. La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique. *In*: SCOT, J. D. **Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant**. Paris: PUF, 2011. p. 11-81.
- BOULNOIS, O. Le besoin de métaphysique. Théologie et structures des métaphysiques médiévales. *In*: SOLÈRE, J.-L.; KALUZA, Z. (éd.). **La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports au Moyen Âge**. Paris: J. Vrin, 2002. p. 45-94.
- BOULNOIS, O. **Metafísicas rebeldes: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média**. São Leopoldo: Unisinos, 2015.
- BOULNOIS, O. Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. **Revue Thomiste**, Toulouse, v. 95, n. 1, p. 85-108, jan.-mars 1995.
- BRAGUE, R. **Les ancrés dans le ciel: l'infrastructure métaphysique**. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- BRITO, E. **Heidegger et l'hymne du sacré**. Leuven: Leuven University Press, 1999.
- CAMPOS, F. V. de O. **O ser e o outro do ser: a questão de Deus em Emmanuel Levinas**. 2016. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- CHRÉTIEN, J.-L. **L'inoubliable et l'inespéré**. Nouvelle édition augmentée. Paris: Desclée de Brouwer, 2014.
- CHRÉTIEN, J.-L. La dette et l'élection. *In*: CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (org.). **Levinas**. Paris: L'Herne, 1991. p. 262-274. (Les Cahiers de l'Herne, n. 60).
- CHRÉTIEN, J.-L. Le Bien donne ce qu'il n'a pas. **Archives de Philosophie**, Paris, v. 43, n. 2, p. 263-278, 1980.
- COURTINE, J.-F. **Inventio analogiae: métaphysique et ontothéologie**. Paris: J. Vrin, 2005.
- COURTINE, J.-F. **Levinas: la trame logique de l'être**. Paris: Hermann Éditeurs, 2012.
- DERRIDA, J. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. *In*: DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228.
- DIXSAUT, M. Encore une fois le Bien. *In*: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (dir.). **Études sur la République de Platon 2: de la science, du Bien et des mythes**. Paris: J. Vrin, 2005. p. 225-255.
- DIXSAUT, M. L'analogie intenable: le Soleil et le Bien. *In*: DIXSAUT, M. **Platon et la question de la pensée: études platoniciennes I**. Paris: J. Vrin, 2000. p. 121-151. v. 1.
- DUBARLE, D. **Dieu avec l'être: de Parménide à Saint Thomas**. Essai d'ontologie théologique. Paris: Beauchesne, 1986.

EL MURR, D. Pourquoi le Bien? Apparence, réalité et désir du Bien (République, VI, 504b-506d). **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 26-41, 2019.

FABRO, C. Dall'essere di Aristotele allo “esse” di Tommaso. *In: MÉLANGES offerts a Étienne Gilson*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; Paris: J. Vrin, 1959. p. 227-247.

FABRO, C. **Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.

FESTUGIÈRE, A.-J. **Contemplation et vie contemplative selon Platon**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1950.

FRANCO, F. L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale. *In: PLATONE. La repubblica*. Libro VI-VII (Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti). Napoli: Bibliopolis, 2003. p. 287-325. v. 5.

GARULLI, E. La “differenza ontologica” e la “trascendentalità dell'essere”. *In: TOMMASO D'AQUINO nel suo settimo centenario*. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1977. p. 196-205.

GILBERT, P. **A paciência de ser: metafísica**. São Paulo: Loyola, 2005.

GILSON, É. **L'être et l'essence**. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1994.

GORDON, Peter Eli. Fidelity as heresy: Levinas, Heidegger, and the crisis of the transcendental ego. *In: FLEISCHACKER, Samuel (ed.). Heidegger's jewish followers: essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*. Pittsburgh: Dusquesne University Press, 2008. p. 187-203.

GREISCH, Jean. Éthique et ontologie. Quelques considérations « hypocritiques ». *In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. p. 15-46.

GREISCH, J. **La parole heureuse: Martin Heidegger entre les choses et les mots**. Paris: Beauchesne, 1987.

HEDERMAN, M. P. De l'interdiction à l'écoute. *In: KEARNEY, R.; O'LEARY, J. S. (org.). Heidegger et la question de Dieu*. Paris: PUF, 2009. p. 311-324.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEIDEGGER, M. A doutrina de Platão sobre a verdade. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 100, p. 335-359, jan.-dez. 2005.

HEIDEGGER, M. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015a.

HEIDEGGER, M. Identidade e diferença. *In: HEIDEGGER, M. Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. p. 171-200.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.



- HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- HEIDEGGER, M. **Nietzsche**: seminários de 1937 a 1944. Petrópolis: Vozes, 2015b.
- HEIDEGGER, M. **O fim da filosofia ou a questão do pensamento**. São Paulo: Duas Cidades, 1972.
- HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Parmênides**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. Sobre a essência da verdade. *In*: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. p. 149-170.
- HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HOLZ, H. Analogia. *In*: PENZO, G. (ed.). **Concetti fondamentali di filosofia**. Brescia: Queriniana, 1981. v. 1. p. 65-84.
- HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. São Paulo: Loyola, 2010.
- HONNEFELDER, L. **La métaphysique comme science transcendante entre le Moyen Âge et les temps modernes**. Paris: PUF, 2002.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- KRÄMER, H. **Dialettica e definizione del Bene in Platone**. Interpretazione e commentario storico-filosofico di “Repubblica” VII 534 B 3-D 2. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- KRÄMER, H. Epekeina tes ousias: on Plato, Republic 509B. *In*: NIKULIN, D. (ed.). **The other Plato**: the Tübingen Interpretation of Plato’s Inner-Academic Teachings. Albany: State University of New York, 2012. p. 39-64.
- LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, Paris, n. 3-4, juil.-déc. 1989.
- LEVINAS, E. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, E. **De Dieu qui vient à l’idée**. Paris: J. Vrin, 1982a.
- LEVINAS, E. **De l’évasion**. Paris: Montpellier, 1982b.
- LEVINAS, E. **De l’existence à l’existant**. Paris: Fontaine, 1947.
- LEVINAS, E. De la signification du sens. *In*: KEARNEY, R.; O’LEARY, J. S. (org.). **Heidegger et la question de Dieu**. Paris: PUF, 2009. p. 259-268.

- LEVINAS, E. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- LEVINAS, E. **Difficile liberté**. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a.
- LEVINAS, E. **En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger**. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1974.
- LEVINAS, E. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l’autre. Paris: Grasset, 1991.
- LEVINAS, E. **Humanisme de l’autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- LEVINAS, E. **L’intrigue de l’infini**. Manchecourt: Flammarion, 1994a.
- LEVINAS, E. **Le temps et l’autre**. 5. ed. Paris: Quadrige; PUF, 1994b.
- LEVINAS, E. **Liberté et commandement**. Montpellier: Fata Morgana, 1994d.
- LEVINAS, E. **Noms propres**. Montpellier: Fata Morgana, 1976.
- LEVINAS, E. **Totalité et Infini**: essai sur l’extériorité. 4. ed. La Haye; Boston; Londres: Martinus Nijhoff, 1980.
- LÉVY-VALENSI, É. A. **Lettres de Jérusalem**. Bruxelles: L. Musin, 1983.
- LORIAUX, R. L’Être et l’Idée selon Platon. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, v. 50, n. 25, p. 5-55, 1952.
- LORIAUX, R. **L’être et la forme selon Platon**: essai sur la dialectique platonicienne. Bruges: Desclée de Brouwer, 1955.
- LOTZ, J. B. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- MAC DOWELL, J. A. A. A experiência do sagrado segundo Heidegger. *In*: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO (org.). **Encontro Nacional ANPOF**: textos. Filosofia Contemporânea: Fenomenologia. Curitiba: ANPOF, 2013. v. 6, p. 287-296.
- MAC DOWELL, J. A. A. A propósito da verdade do ser segundo Heidegger. **Síntese**, v. 26, n. 86, p. 417-422, set.-dez. 1999.
- MAC DOWELL, J. A. A. Aspectos da questão ética em Ser e Tempo. *In*: DRAWIN, C. R.; NETO, J. L. F.; MOREIRA, J. de O. (org.). **A filosofia na psicologia**: diálogos com Foucault, Deleuze, Adorno e Heidegger. São Paulo: Loyola, 2016. p. 187-202.
- MAC DOWELL, J. A. A. Martin Heidegger e a questão de Deus. *In*: MAC DOWELL, J. A. A. (org.). **Heidegger**: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. p. 208-261.
- MAIMONIDE. **Le guide des égarés**. Lagrasse: Verdier, 1979.
- MARCEL, G. **Journal métaphysique**. 5. ed. Paris: Librairie Gallimard, 1935.

MARION, J.-L. La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu. *In*: KEARNEY, R.; O'LEARY, J. S. (org.). **Heidegger et la question de Dieu**. Paris: PUF, 2009. p. 67-94.

MARQUES, M. P. Aparecer e imagem no livro VI da República. *In*: PERINE, M. (org.). **Estudos platônicos**: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 137-165.

MARTY, F. Analogie et degrés d'être. **Archives de Philosophie**, Paris, v. 28, n. 2, p. 163-180, avr.-juin 1965.

MURALT, A. de. **L'enjeu de la philosophie médiévale**. Leiden: E. J. Brill, 1991.

NARBONNE, J.-M. Dieu et la philosophie selon Levinas. *In*: LANGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. **Les philosophes et la question de Dieu**. Paris: PUF, 2006. p. 329-349.

NARBONNE, J.-M. L'héritage de l'*epekeina* dans la pensée d'Emmanuel Levinas. *In*: REALE, G.; SCOLNICOV, S. (ed.). **New images of Plato**: dialogues on the Idea of the Good. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. p. 333-346.

NARBONNE, J.-M.; HANKEY, W. **Levinas et l'héritage grec suivi de cent ans de néoplatonisme en France – une brève histoire philosophique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin/Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2004.

NIETZSCHE, F. **Fragments posthumes** (Automne 1887 – mars 1888). Paris: Gallimard, 1976.

NIETZSCHE, F. **Par delà le bien et le mal**: prelude d'une philosophie de l'avenir. 8. ed. Paris: Mercure de France, 1910. (Oeuvres complètes, tome VII).

PANIS, D. La question de l'être comme fond abyssal d'après Heidegger. **Les études philosophiques**, Paris, n. 1, p. 59-78, jan.-mars 1986.

PERINE, M. **Platão não estava doente**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PLATÃO. **A república**. 4. ed. rev. e bilíngue. Belém: Ed. ufpa, 2016.

PLATÃO. **Fedro**. 3. ed. Belém: Ed. ufpa, 2011a.

PLATÃO. **O banquete**. 3. ed. Belém: Ed. ufpa, 2011b.

PONTREMOLI, E. Sur l' "il y a" qui n'est pas "es gibt". **Études Phénoménologiques**, Grèce, v. 7, n. 13-14, p. 165-187, 1991.

PROUVOST, G. **Thomas d'Aquin et les thomismes**: essai sur l'histoire des thomismes. Paris: Cerf, 1996.

PUNTEL, L. B. **Ser e Deus**: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, E. Levinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RAFFOUL, F. **À chaque fois mien**: Heidegger et la question du sujet. Paris: Galilée, 2004.

RAFFOUL, F. L'être et l'autre: sur la lecture lévinassienne de Heidegger. *In*: BENSUSSAN, G.; COHEN, J. (éd). **Heidegger**: le danger et la promesse. Paris: Kimé, 2006. p. 93-110.

RAFFOUL, F. La questione dell'alterità tra Lévinas e Heidegger. **Trópos**: rivista di ermeneutica e critica filosofica, Torino, anno V, n. 2, p. 91-114, 2012.

REALE, G. The One-Good as the load-bearing concept in Plato's protology in particular in the Republic and in its relations to the Demiurge. *In*: REALE, G.; SCOLNICOV, S. (ed.). **New images of Plato**: dialogues on the Idea of the Good. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. p. 29-48.

REVUE THOMISTE, Toulouse, v. 95, n. 1, jan.-mars 1995.

ROSENZWEIG, F. **L'étoile de la rédemption**. Paris: Éditions du Seuil, 1982a.  
ROSENZWEIG, F. Noyau originaire de *L'étoile de la rédemption*. **Les Cahiers de La nuit surveillée**: Franz Rosenzweig, n. 1, p. 99-114, 1982b.

ROSS, D. **Plato's theory of ideas**. Oxford: The Clarendon Press, 1951.

SCHOLEM, G. **Les origines de la kabbale**. Paris: Aubier-Montaigne, 1966.

SCHOLEM, G. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHOLEM, G. **Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

SIMON, Y. **Introduction à l'ontologie du connaître**. Paris: Desclée de Brouwer et Companhia Éditeurs Paris, 1934.

SZLEZÁK, T. A. L'Idée du Bien en tant qu'*archê* dans la *République* de Platon. *In*: FATTAL, M. (dir.). **La philosophie de Platon**. Paris: L'Harmattan, 2001. v. 1. p. 345-372.

SZLEZÁK, T. A. **La Repubblica di Platone**. I libri centrali. Brescia: Morcelliana, 2003.

THOMAE AQUINATIS. **Quaestiones disputatae**: De potentia; De anima; De spiritualibus creaturis; De unione verbi incarnati; De malo; De virtutibus in communi; De caritate; De correctione fraterna; De spe; De virtutibus cardinalibus. 7. ed. Taurini: Marietti, 1949. v. 2.

TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TRABATTONI, F. L'orientamento al bene nella filosofia di Platone. *In*: REALE, G.; SCOLNICOV, S. (ed.). **New images of Plato**: dialogues on the Idea of the Good. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. p. 294-304.

TUGENDHAT, E.; WOLF, U. **Propedêutica lógico-semântica**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

VAZ, H. C. de L. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1992. v. 2.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia VII**: raízes da modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012a.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia VIII**: platônica. São Paulo: Loyola, 2011.

VAZ, H. C. de L. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, mai.-ago. 2000a.

VAZ, H. C. de L. Tomás de Aquino e o destino da metafísica. *In*: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (org.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 37-63.

VAZ, H. C. de L. Tópicos para uma metafísica do conhecimento. *In*: ULMANN, R. A. (org.). **Consecratio mundi**: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 430-437.

VAZ, H. C. de L. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Loyola, 2012b.

VEGETTI, M. Dialogical context, theory of ideas and the question of the Good in book VI of the *Republic*. *In*: REALE, G.; SCOLNICOV, S. (ed.). **New images of Plato**: dialogues on the Idea of the Good. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. p. 225-236.

VEGETTI, M. *Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni. *In*: PLATONE. **La repubblica**. Libro VI-VII (Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti). Napoli: Bibliopolis, 2003. v. 5. p. 253-286.

VIGNAUX, P. Métaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot. *In*: LIBERA, A. de; BRUNN, É. Z. (éd.). **Celui qui est**: interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986. p. 103-126.

VILLELA-PETIT, M. da P. Heidegger est-il "idolâtre"? *In*: KEARNEY, R; O'LEARY, J. S. (org.). **Heidegger et la question de Dieu**. Paris: PUF, 2009. p. 95-121.

WEISSMAHR, Béla. **Ontología**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.