



Identidade e alteridade a partir da concepção de personagem em Emmanuel Levinas

Identity and otherness from the character conception in Emmanuel Levinas

Alex Villas Boas¹
PUC/São Paulo

PALAVRAS-CHAVE: TEOLOGIA E LITERATURA, IDENTIDADE E ALTERIDADE, DESEJO, E. LEVINAS.

KEYWORDS: THEOLOGY AND LITERATURE, IDENTITY AND OTHERNESS, DESIRE, E. LEVINAS.

“...podiam ser lidos como busca do sentido”
Emmanuel Lévinas sobre a Literatura Bíblica,
In *Quiêtes-vous?*

1. O MARAVILHOSO NA CULTURA GREGA

Antes mesmo de Platão apresentar o *maravilhoso* como princípio da filosofia sendo a *admiração* ou o *espanto* [*thaumazein*] o início do desejo de pensar (Teeteto, 115d 1-3) o *mito* já era visto como resposta ao *maravilhoso*, uma narrativa fantástica sobre a origem das coisas. Em seu sentido originário o mito não é invenção como fora dito, mas “expressão

¹ Professor de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Especiais agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ por propiciar a participação neste evento.

de verdade” e “revelação do sentido das coisas”. O termo indica a concepção de “anúncio” diante da realidade (Jellamo, 2005, p. 3). Também Aristóteles dizia que “aquele que ama o mito, é de certo modo filósofo”, por causa da *maravilha* (*dia to thaumazein*) que o mito desperta (Metafísica I, 2, 982b 12-13). Ademais, o próprio Platão retoma os mitos para apresentar a filosofia como “estar cheio de maravilha” ao identifica-la com Íris, mensageira dos deuses entre os homens e filha de *Taumante*.

A categoria *pathos* indica a capacidade humana de *thaumazein* de espantar não somente com o horror do caos no absurdo da vida, mas também de admirar a beleza, a presença de uma ordem que desvela um *cosmos*. Tal ordem é o resultado da ação das *Horas*, ou Estações que são filhas de Zeus (Poder Absoluto) e *Thêmis* (Guardiã da Lei), sendo as mais importantes *Diké* [justiça], *Eirene* [Paz] e *Eunomia* [Ordem justa] (Píndaro, *Inno a Zeus per i Tebani*, fr. 30), e há nesse laço de parentesco uma espécie denexo lógico que sustenta a ordem social.

Em Hesíodo, a *diké* será apresentada como uma espécie de instinto para a sabedoria e desejo de justiça que coexiste no *pathos* humano com a *hybris*, herdada do mito homérico de Tântalo (*Odisseia*, Canto XI, 584ss) que acentua a questão da *hybris* da Casa de Atreu, de onde vêm Menelau e Agamenon. O mito diz respeito ao desejo do tornar deus que resulta na maldição em nunca ter o desejo obstinado [*hybris*] saciado, que retroalimenta o sofrimento de Tântalo. Assim, em o *Trabalho e os dias* de Hesíodo (v. 311-380), há uma mudança na percepção do herói, ao apontar a insuficiência do modelo de rei ou guerreiro para as questões da sociedade agrícola e o problema dos pequenos produtores com os latifundiários. A justiça em Hesíodo se dirige para a necessidade de lutar pela justiça e não pelos desejos confusos da *hybris*, sendo o trabalhador justo o que deveria ser modelo para a regulação da sociedade.

2. A HYBRIS E A TEOLOGIA DA TRAGÉDIA

Ésquilo (525/524-456/455aC) viu nascer a democracia e suplantar o tempo dos tiranos, encerrando a anarquia feudal da Grécia no século VI. A poesia, contudo, na esteira do desenvolvimento espiritual dos jônios havia perdido a ligação com a vida social. Nessas circunstâncias, o poeta trágico será o poeta mais importante da jovem república, e representante espiritual da primeira geração do novo Estado ático, sendo o próprio Estado o “espaço ideal” dos seus poemas. A poesia trágica visa uma sensibilização política adequada a nova condição dos valores da democracia, porém a partir do espírito grego recuperado dos clássicos em sua capacidade de abarcar a unidade de todo o humano (Jaeger, 2013,

pp. 279-287). Se costuma atribuir a Esquilo, entre 70 a 90 tragédias, porém somente 7 chegam ao leitor moderno. O problema principal de suas peças incide sobre o destino (*moira*) e sua força irresistível e acima das possibilidades humanas, enquanto problema teológico na medida em que o ser humano está situado entre o destino que se lhe impõe e os deuses que o delinham em sua vida. Aí se apresenta a pena do poeta na tarefa de desvelar “os motivos ocultos” dessa agência divina.

O *destino* é um castigo dos deuses pela sua *hybris*. Em Homero, a *hybris* se apresenta como o desejo humano de ser como os deuses, e que é ampliado semanticamente como uma desmedida oriunda do orgulho humano que não sabe reconhecer sua condição de mortal. Tal desmedida do desejo acaba por ser envolvida em uma *cegueira* (*Ate*) que acaba por conduzir o herói em uma *hamartia*, em uma contradição que resulta em um erro fatal, e consequentemente em uma experiência de tragédia, na qual a catástrofe é o que produz o maior efeito catártico, afetando o herói e o espectador, na medida em que identifica o destino do herói como uma possibilidade própria. Esse é “o mistério da dor enviada pelos deuses à vida dos homens” (Jaeger, 2013, pp. 298-301).

O herói é sempre o alvo da trama, ou seja, da narrativa de como o destino se impõe sobre ele. Sendo este um herói de outra época a tragédia visa questionar os valores heroicos em confrontação com o novo momento político, contrapondo a individualidade do herói e a coletividade do coro, colocando a cidade em questão e seus valores fundamentais, na medida em que as ações humanas da antiga cultura não são mais suficientes, exigindo uma nova reflexão sobre a realidade e os deuses que nela interferem.

O coro expressa o pensamento do homem comum, enquanto ser coletivo que testemunha a transformação do herói em problema, representando a “norma social” que mede a *hybris* do herói (Frye, 1973, pp. 214-215). Nesse sentido, a *hybris* da tragédia esquiliana é herdeira da pleonexia social da crítica de Sólon enquanto desejo insaciável de possuir o dobro do que tem, sendo fonte de injustiça e posse material do que pertence a outrem. Tanto Esquilo quanto Sólon são herdeiros da crítica de Hesíodo.

A consciência trágica emerge quando “a linguagem do mito deixa de apreender a realidade política da cidade” (Vernant; Vidal-Naquet, 2013, prólogo; p. 1s). Sintomático é perceber que o ponto de partida da tragédia esquiliana em sua primeira peça, *Os persas*, não há presença do elemento mítico, mas um acontecimento histórico sob forma de tragédia, a saber as guerras de resistência à invasão dos persas, das quais inclusive, o poeta trágico participou da batalha de Maratona em 490 aC e de Salamina em 480 aC, sendo esta a que mais influenciou a peça, apresentada em público pela primeira vez em 472 aC.

Ali o poeta não se limita a mera dramatização da história, mas visa penetrar na alma do expectador, dando cores à catástrofe persa, devido ao orgulho dos tiranos (*hybris*), sendo a queda humana o evento em que o governo divino melhor se manifesta, e onde se pode apreender o conhecimento que vem da dor da queda, em que *pathos* é também *mathé*, aprendizagem dos limites humanos que devem ser respeitados. Assim, o desejo insaciável de dominação persa (*hybris*) que impulsionou a tentativa de conquista das terras gregas (*pleonexia*), e que portanto não lhes pertenciam, os conduziu a cegueira (*Ate*) e consequentemente à derrota. Mais precisamente, a *hybris* de Xerxes I, que em nada lembra a sabedoria do antigo rei persa, Dario, invocado na peça, inclusive:

A soberbia (*hybris*), ao florescer, produz a espiga
de erronia (*Ates*), cuja safra toda será de lágrimas.
Quando estes [os persas] se veem assim punidos,
lembrai-vos de Atenas e Grécia; ninguém,
por desprezo ao seu presente Nume (*daimon*),
por querer outros (*pleonexia*), verta grande opulência.
Zeus punitivo vigia os demasiado
soberbos pensamentos, severo juiz.
Portanto, com bons conselhos inspirai
àquele carente de prudência (*sofronein*) que cesse
de ofender a Deus com soberba audácia. (*Os persas*, vv. 821-831)

Do mesmo modo que Dario é invocado para inspirar o discernimento (*sofrosine*) ao soberbo imperador, a “mãe de Xerxes” é chamada para consolar aquele que paira sob a dor, e partirá para “as trevas sob a terra” (*Os persas*, vv. 832-839). Destarte, como “tudo o que acontece na tragédia encontra-se sob a preocupação dominante do problema teológico” (Jaeger, 2013, p. 301), a tragédia esquiliana abordará o problema da *hybris* enquanto desejo excessivo que resulta em injustiça social, revisitando o oráculo délfico, ao propor que pela dor o homem também deve conhecer a si mesmo, sendo Dioniso a divindade que irá propor o desafio do enigma de si, e suas consequências sociais.

Se para o pensamento mítico “a experiência cotidiana se esclarecia e adquiria sentido em relação aos atos exemplares praticados pelos deuses” na origem de tudo, por outro lado, eles são concebidos como “mitos de soberania” nos quais a “hierarquia social” ganha uma ordem divina, pois os mitos não questionam como o *cosmos* surgiu do *caos*, mas “quem conseguiu reinar (*anassein, basileuein*) sobre o universo” (Vernant, 1998, pp. 81-93). Tal

imaginário é radicalmente distante da democracia ática, de modo que a luta pela justiça (*diké*) contra a desmedida gananciosa (*hybris*). Aí se constata a influência de Hesíodo em Ésquilo que irrompe contra esse imaginário de ordem que o herói mítico reforça. A teologia esquiliana elege uma divindade marginal da epopeia, pois Dioniso não representa o “domínio de si”, a “moderação”, a “consciência de seus limites”, mas encarna “a busca de uma loucura divina”, um “desterro radical de si mesmo”, sendo este arroubo de si, o questionamento às cegueiras que residem não somente entre os persas, mas entre o próprio gênero humano, inclusive os gregos.

A tragédia é o momento em que o espectador sofre a catarse no qual percebe que deve haver limites para o desejo, descobrindo-se ele próprio problemático (Vernant; Vidal-Naquet, 2013, p. 161). A democracia exige uma nova leitura dos valores que passaram a servir para a manutenção da ordem basileia, de modo que um primeiro passo é dar visibilidade à cegueira da mentalidade que não corrobora com a mudança da época, na medida em que a cidade é posta nos palcos, e Dioniso servirá de inspiração para misturar “as fronteiras do ilusório e do real” (Vernant; Vidal-naquet, 2013, p. 162), fazendo submergir bruscamente o Mistério que escapa ao controle dos homens.

Os mitos passam, portanto, a ter um papel estético, mais que ritual. Contudo, a representação do mito na tragédia tem a função de atingir a profundidade da percepção do espectador, ao usar a mediação do símbolo mítico para penetrar no espírito, “no que a pessoa tem de mais profundo” (Jaeger, 2013, p. 298), a partir das lendas gregas que a epopeia tornara familiar a cada grego (Vernant; Vidal-Naquet, 2013, p. 158).

A categoria teológica, por excelência, de Ésquilo é a *apata Theou* ou o *engano de Deus*, ou ainda o logro divino, como prefere Torrano (2009, pp. 37-43):

Do fraudulento logro de Deus (*apátan theou*)
que homem mortal há de escapar?
Quem com rápido pé salta
um salto bem dado? (*Os persas*, vv. 93-96)

A noção de *apáte* esquiliana une a piedade e a teologia de Ésquilo como modo epifânico da justiça divina manter a ordem no mundo. Tributário de Sólon e da “grandiosa fé na justiça (*diké*)”, esta se constitui como “princípio divino imanente ao mundo”, cuja transgressão é passível de punição, à despeito da justiça humana. A fé ou piedade de Ésquilo reside nesta crença na divindade como “guardiã da justiça”, mas que o ser humano participa com sua

responsabilidade, dando uma medida de justiça aos seus desejos, ou se entregando a sua insaciabilidade, fonte de toda forma de injustiça, inclusive social (Jellamo, 2005, pp. 121-140).

Tal capacidade divina de enganar se manifesta na medida em que o homem se deixa conduzir pela sua *hybris*. Nesse instante o engano de Deus opera na forma do *daimon* homérico da *Ate*, que em Ésquilo sofre uma ambiguidade em que ora diz respeito à ação humana, ora a manifestação divina. Enquanto ação humana, se manifesta como cegueira oriunda da obstinação do desejo desmedido, comportamento permitido somente aos deuses.

Por outro lado, enquanto manifestação dionisíaca é uma força irresistível, que “não há como evitar nem fugir” e que conduz esse desejo insaciável que vai sendo alimentado à seu termo. Então se desvela as consequências que a cegueira da obstinação não permitiam enxergar, na ruína. Assim se dá a conhecer a justiça divina enquanto a iniciativa humana é enredada na “erronia” (*Ate*) e se revela a forma divina na situação ruinosa. O engano divino se situa como força que conduz o desejo desmedido à sua execução, não atuando para evitar tal qual fosse controlar a liberdade, mas para experienciar o sabor amargo da ruína, enquanto o enigma da justiça divina se dá a conhecer no sorriso de Dioniso. Esta é uma divindade epidêmica, que aparece em uma situação como desconhecido e enigmático, e se impõe como um mal, onde emerge o absurdo e se desvela as contradições (Verant, 2009, p. 144).

A fé esquiliana é uma *diké*, uma atitude de justiça que resulta em uma fé no “jovem estado” fruto do “direito de Sólon”, que deve reconhecer todo homem justo, como membro legítimo do povo. A piedade dos gregos, que se baseia na *mimese* heroica do tempo dos tiranos de nada serve se não presta culto no “grande altar da Justiça”. Esses sofrerão o engano deus, do qual a tragédia se constitui como uma “psicagogia” (Jaeger, 2013, pp. 286-294) que visa conduzir o espectador à alargar a sua compreensão de justiça, como forma de aprender o sentido da existência, ou seja, conhecendo a si mesmo, como sendo capaz de injustiça e de arruinar a própria vida, pois os deuses “desprezam cuidar” dos injustos e a religião de nada adiantará se for um *adiké*.

Essa tensão entre a obstinação dos desejos (*hybris*) e desejo de justiça (*diké*) constitui o *eros filosófico* dos gregos, sendo o “admirar-se” o *pathos* do filósofo por excelência, quer seja pelo bem, ou pela sua expressão a beleza. Talvez Platão tenha sido o primeiro a elaborar um projeto daquilo que Viktor Frankl chamou de *patodiceia*, enquanto uma tarefa de dar um sentido [*logos*] à vida, e assim responda a vontade de sentido [*pathos*] com atitudes significativas na própria vida e de outrem [*diké/práxis*] (Frankl, 1978, p. 283s).

3. A QUESTÃO DO MARAVILHOSO ENTRE A PATODICEIA E A TEODICEIA NO OCIDENTE

Para Platão, o fato de as pessoas serem afetadas de diferentes maneiras pela vida, provoca divergência entre discursos [*logoi*] os quais podem vir a manipular os *afetos* ou a *sensibilidade perceptiva* [*pathos*], como é caso dos “*artistas*” que alienam, no juízo do filósofo, os cidadãos com comédias e tragédias, ou como é o caso dos *sofistas*, como Górgias, que diverge sobre o modo como deve ser a sociedade. Desta forma, não há *empathiano logos* dos filósofos devido às *opiniões* [*doxa*] divergentes. Assim sendo, é necessário encontrar uma *opinião mais correta* [*ortodoxia*] para se chegar a uma *atitude mais adequada* [*ortopraxia*] (Popper, 1974, p. 146ss). A tarefa do *logos* platônico seria não só de um convencimento retórico mas também de empreender uma espécie daquilo que aqui se chama de *ortopathia*, ou seja, uma ordenação dos afetos a esse *logos* pela reflexão crítica. Esta seria possível pela contemplação perspicaz daquilo que permite descobrir uma ordem nas coisas, isto é, daquilo que está no plano da ordem perfeita para Platão, ou seja: Deus [*Theós*]. Assim, o filósofo deve ser um *teólogo*, de modo a *contemplar* [*theo-ria*] o *sentido de Deus* [*théos logos*] para agir de *modo semelhante a Deus* [*homoiousios tou Theou*] (*Teedeto*, 176b). A verdade seria assim *des-velada* [*a-letheía*] não pela verdade das coisas [*phísis*], mas para o que está para *além das coisas* [*metaphísis*] como plano perfeito. Ela encanta e atrai por sua beleza. Maravilhados, então, pela verdade, é possível aos homens estabelecer um *diálogo* [*dia ton logos*]. Contudo Sócrates, no *Banquete*, por mais hábil que seja em mobilizar a *sensibilidade perceptiva* dos cidadãos, não pode vencer o orgulho dos poderosos, que é uma *hybris* sofisticada que faz com que o homem se assemelhe aos deuses e torne-se *antipático* a tudo que contraria seus interesses.

Aristóteles (384-322ac) formula a questão de Deus como *Theós apathiké*, ou seja, aquele que, estando acima de todas as coisas, em tudo pode causar mudança [o “motor imóvel” por excelência], mas não pode ser mudado por elas (Aristóteles. *Metafísica*, XII, 1073). Contudo, se para Platão o *pathos* é uma das características de toda a realidade, ou seja, a *percepção afetiva* da realidade coincide com a realidade, ainda que de modo imperfeito, para Aristóteles há uma dissociação entre a realidade [*ousia*] e aquilo que dela advém e afeta [*pathos*]. O *pathos* é na física aristotélica um “movimento”, ou seja, um processo que ainda não atingiu seu resultado, mesmo que o direcionamento para ele já esteja inscrito no processo, uma relação paciente/agente integrada na relação potência/ato. Desse modo, tal dinâmica processual se inicia no *pathos*, ou seja, na receptividade da ação do “motor imóvel”, provocando o movimento das coisas. O fato de as paixões serem

experimentadas em união com o corpo, e na dependência dele, é que une a Física à Psicologia aristotélica (*De anima*, I, I, 403 a 1-7). Para psicologia de Aristóteles a paixão não é uma disposição para o vício nem está em oposição à virtude. Aproveitando o conceito da física, a psicologia afirmará que a mudança ocorre quando o movimento iniciado por uma estimulação causada por um objeto ou circunstância “exterior” encontra correspondência “idêntica” na faculdade desiderativa “interior”, na potência do “desejo” [motor movido], seja por intermédio do intelecto [o *logos* enquanto processo do *nous*], seja por intermédio da “sensação” [*phantasia*] a respeito da ideia daquilo que afeta a percepção da contemplação. O movimento se completa na deliberação [*proairesis*], que pode ser a de anuência ou de bloqueio, bem como no “incutir” na pessoa a necessidade de elaborar um novo juízo sobre a realidade, o que estabelecerá a crise. O *pathos* assim é “aquilo pelo qual mudam-se os juízos” (I, 1378a 19-210). Para nomear esse processo em que alguém sofre a ação (paciente) de um agente externo, Aristóteles cria o neologismo *pathésis*, como correlato de *poiésis* ou *práxis* (*Física*, III, iii, 202). O “orador” e o “poeta” devem tê-lo em mente, na medida em que são agentes da “purificação das paixões” (*Poética*, 6, 1449b 24-28; *Política*, Q 6, 1341 a 21-24), de modo a unir o desejo do Belo [*kalón*] ao “objeto de desejo” [*agathon*] por meio da “reta razão” [*orthós logos*], e assim fazer da ética a “arte de viver”, que incute um *habitus* [*ethismós*]. A maneira como o filósofo peripatético entende essa *poética* como arte para se conduzir a vida consiste em experimentar a “paixão” [enquanto processo que afeta e conduz a um movimento] de um modo “apático”, dando, assim, certa medida aos desejos [*metriopathia*] (*Ética a Eudemo*, II, II 1220 b 10).

Com a ascensão de Alexandre Magno e sua política imperial, a atenção se deslocará para as inquietações do “indivíduo” helênico, especialmente com o estoicismo que apesar de assumir a *empíria* aristotélica rejeita a *metriopatía*, para ter na *apathía* a principal virtude do filósofo, repercutindo assim na reformulação da questão de Deus. A *apathía* é que permite aceitação da obra divina que opera no *logos* das coisas como um providencialismo de uma *lei natural* em Zenão, que pede a eliminação de qualquer operação irracional, obstáculo para que a pura razão humana colabore com a *razão* [*logos*] do universo que age na natureza e na conduta (Bréhier, 1948). Há assim, uma teodiceia estóica marcada por um racionalismo teológico helênico em ver o mal como algo necessário que, dentro da sabedoria de Deus vê-se obrigado a empregar meios, que, tomados em si mesmos, são inconvenientes. Nelas a *apathía* é uma espécie de resignação à sabedoria de Deus, Razão que rege todas as coisas para o Bem, mesmo as aparentemente más. Uma vez que toda a substância da alma é racional e a alma é “pura razão”, a paixão é vista como uma “razão irracional”. O ideal da *apathía* é um único ideal visto de três maneiras: seguir a natureza,

seguir a razão [empírica, como forma de analisar a natureza das coisas] e seguir a Deus [Razão que rege o universo e os fatos]. Por conseguinte, de uma posição neutra da teologia aristotélica passa-se a uma visão negativa do *pathos* do ponto de vista da psicologia estóica, tida como contrária à *sã razão*. A *apathia* estóica influenciaria a Alexandria, tanto o judaísmo helenista de Filon, quanto o cristianismo de Clemente e Orígenes. Tal caminho de anulação do *pathos* [*apathia*] se dá como caminho de anulação da subjetividade, da resposta pessoal que o indivíduo precisa dar àquilo que o afeta, ou seja: às suas paixões, no sentido de valorizar o pólo da objetividade como resposta já dada pela ciência e pela proposição filosófica, que segundo Descartes (1596-1650) seria como um *remédio* para a paixão, a saber, a dominação pela *força determinada da razão* [*fortitudo*] da vontade. Essa força tem por fonte a *reta razão* (Descartes, 2004, pp. 7-42).

Desde o estoicismo antigo ao neoestoicismo cartesiano a *apathia* altera a relação com o maravilhoso, deixando de ser o início do pensar, para ser restrita a uma espécie de constatação da harmonia racional a partir das descobertas de correlações de causa e efeito. Dito de outro modo, o maravilhoso deixa de ser um *excesso de sentido* que inquieta, para ser a comprovação da ordem, da vitória do *cosmos* sobre o *caos*, que somente a *ratio* poderia realizar.

O racionalismo filosófico adentra a esfera teológica e atinge seu grau máximo na modernidade em Leibniz (1646-1716), que substitui o projeto filosófico de uma *patodiceia* para um projeto teológico em que a resposta aos terremotos da vida é dada de acordo com a *justiça de Deus* [*théos diké*], portanto, de acordo com Sua vontade. Só ela é suficientemente abrangente para entender o porquê do mal no mundo, que virá a ser entendido pelo ser humano apenas no final dos tempos. Desse modo, a *justiça de Deus* [*teodiceia*] convida o sofrimento humano a se resignar à Sua vontade, e assim a *teodiceia* é vista como *antipatodiceia*, anestesiando a necessidade do indivíduo de responder à tragédia na vida e resignando-se à aporia do mal diante de um “Deus que sabe o que faz” (Leibniz, 1995, p. 6). Nesse contexto o *maravilhoso* é deslocado semanticamente para o *miraculoso*, aquilo que comprova a vontade de Deus, e que é impossível de ser explicado pela ciência, ou seja, ao maravilhoso é vetada a possibilidade de ser pensado.

4. ENTRE ULISSES E ABRAÃO: OCIDENTE E ORIENTE

Na obra intitulada *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Emmanuel Levinas, em 1949, pretende dar um “modesto testemunho” daquilo que o primeiro contato com Heidegger “se revelou impressionante” e apontar os “desígnios introduzidos por Hei-

degger” que “abriram novas possibilidades ao pensamento filosófico ou emprestaram um novo sentido às suas antigas possibilidades”, ainda que apenas da parte “antropológica do pensamento heideggeriano”, sem estar a favor, contudo, de “uma filosofia que nem sempre garantiu a sabedoria” especialmente após os anos de 1939-1945 (Levinas, 1997, p. 8).

Esta obra de Levinas é fundamental para a compreensão matricial dos personagens, que doam imagens de sentido à tarefa filosófica, a saber Ulisses e Abraão, em sua obra *Humanismo do outro homem*, de 1972, no qual dentro da dinâmica existencial de desvelamento de uma unidade de sentido há um estruturação psicológica provocada pelo personagem Ulisses que incide o acento sobre a identidade, da forma histórica que a filosofia ocidental elaborou essa questão:

O itinerário da filosofia permanece aquele de Ulisses cuja aventura no mundo não é senão um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, uma indiferença ao Outro. (Levinas, 2012, pp. 43-44)

O autor sugere que na trajetória de Ulisses de volta para Ítaca há uma volta para o Mesmo, ao passo que a trajetória de Abraão de estar aberto ao Outro provoca a constituição de uma estrutura psicológica de abertura à alteridade, que incorpora a relação entre desejo e infinito, conforme pensa o autor. Este infinito se distancia de uma concepção teológica, que aqui nomeamos como teodiceia, como forma de um dizer divino que sustenta a ordem social, e assim a mantém no “mesmo” *status quo*.

Analisando a obra de Husserl, Levinas entende que este procura “fundar as ciências numa doutrina universal e absoluta”, sob inspiração de Descartes, contudo, diferente de Descartes, aborda o fundamento do saber menos como “assegurar a certeza das proposições” do que “determinar o *sentido* que a certeza e a verdade podem ter para cada domínio do ser” e assim “define o sentido da existências a que elas acedem”, empregando assim uma “nova maneira de interrogar as coisas e de filosofar”, uma “maneira de existir”. O modo como Levinas lê a fenomenologia de Husserl convida a procurar no sujeito, na “origem subjetiva” das noções, um sentido, um “significado objetivo” que escapa à análise direta do conceito, que se constitui como “oposição” entre a “evidência direta, ingenuamente vivida” e a “evidência refletida que abre uma nova dimensão da racionalidade”, podendo perceber uma lógica existencial, na perspectiva em que aparecem ao sujeito”. A lógica no plano do objeto está relacionada com o espírito como “unidade de sentido”, de modo que o “fato psicológico não condiciona o fenômeno lógico pela sua realidade, mas pelo sentido que anima”, distinguindo “aquilo que é vivido” e “aquilo que é pensado”,

permitindo supor a consciência enquanto pensamento, ou ainda dotada de pensamento, ou seja, dotada de sentido, isto é, pensa *alguma coisa*. A “exterioridade” dessa “alguma coisa” é comandada pela “interioridade de sentido”. É esta dialética entre interioridade e exterioridade que constitui a espiritualidade, ou ainda, a noção de espírito. Deste modo a “ciência do sujeito” é a análise enquanto intenção e pensamento:

A fenomenologia da vida psíquica que toma consciência do lógico tem por objetivo, graças a uma descrição que pode ir tão longe quanto necessário, permitir-nos compreender essa vida e o sentido que lhe é inerente, a fim de fornecer significados fixos a todos os conceitos fundamentais da lógica. (Levinas, 1997, p. 21)

Assim, é uma fenomenologia que não visa a *explicação do fato*, mas o *esclarecimento do sentido*. Uma tarefa da fenomenologia é “desenredar” a confusão psicológica, não em um complexo de causa e efeito, mas um “complexo de intenções”. Deste modo o conhecimento consuma-se na medida em que encontra um princípio que desvela o esclarecimento do próprio sentido e na “descrição da vida psíquica que ele anima” (Levinas, 1997, pp. 23-25).

Na intertextualidade da obra, quando o autor compara o itinerário de Ulisses ao “itinerário da filosofia” em que o retorno a Ítaca metaforiza uma lógica existencial em que há “uma complacência no Mesmo, uma indiferença ao Outro”, indica uma “absorção do outro pelo mesmo”, ou ainda a “dedução do Outro pelo Mesmo”, de modo que “a verdade consistia em descobrir uma totalidade onde o diverso acaba por ser idêntico” ou seja, desde a intencionalidade do pensamento o diverso era redutível ao plano do Mesmo, sendo esse “primado do mesmo”, uma estruturação narcísica do pensamento e da psicologia ocidental presente de modo camuflado na fenomenologia ontológica de Heidegger (Levinas, 1997, pp. 155-203).

Nesse aspecto, o maravilhoso tributário da *apathia* do cogito é o efeito de confirmação do Mesmo como resultado da contemplação da ideia pré-concebida em si. Dito de outro modo, há no *eros filosófico* do ocidente um predomínio narcisista, um eterno retorno ao Mesmo, simbolizado pela volta a Ítaca. Para o pensador lituano esse *maravilhoso* se dá na experiência do “rosto” do Outro, “experiência pura”, “sem conceito” de modo que o “Outro” extravasa o Mesmo” na medida em que o infinito extravasa a ideia pré-concebida para reforçar o mesmo. Essa dinâmica de extravasar só pode ser concebida por ser o Outro abraâmico por excelência Deus, que infinitamente chama a sair de si pelo desejo que provoca o Outro. Deste modo “o desejo mede a infinitude do infinito”. Essa insaciabilidade natural do desejo é que “cava a profundidade da interioridade” (Levinas, 1997, pp. 211-216). Isso

constitui o *eros teológico*, no manifestar de um desejo que por natureza é infinitamente provocado por Outrem.

Esse desejo infinito (*teshuqah*) que constitui o *eros teológico* se dá como eterno retorno ao outro, e que a cada encontro provoca a profundidade: “*Eu sou do meu amado, seu desejo o traz a mim*” (Cântico dos Cânticos 7,11)². Nesse sentido o *maravilhoso* se dá na ação de Deus com essa volta infinita ao outro a fim de seduzi-lo: “*Tu me seduziste, YHWH, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte demais para mim, e me conquistaste*” (Jeremias 20,7). Por parte do humano, vai crescendo esse desejo de com esse outro estabelecer uma aliança, numa dinâmica de convergência de desejo. O maravilhoso sinaliza o coração de Deus, sua vontade de amar.

CONCLUSÃO

Apesar da intertextualidade feita por Levinas entre a “volta ao Mesmo” e a “volta à Ítaca” de Ulisses, entretanto a tematização matricial de personagens entre Ulisses e Abraão sofre um abandono temático na obra do autor, de modo especial para a crítica lançada ao modelo homérico. Tal abandono nos sugere uma análise mais apurada da obra homérica a fim de identificar até que ponto, se o filósofo lituano estiver certo, a teologia homérica recebe esse formato narcísico na elaboração teológica de um primado do Mesmo. A complexidade da obra homérica desvela um deslocamento semântico teológico, que a percepção levinasiana não aborda, de uma teodiceia da *Ilíada*, como fator teológico que justifica a guerra de Tróia por vontade dos deuses, e assim sustenta o solipsismo da percepção, que endossa uma identidade narcísica blindada do erro, que a priori reside no Outro

Há, porém, na *Odisseia*, o resgate do que chamamos deteopatodiceia (Villas Boas, 2103, pp. 897-909), no qual o sentido de Deus resulta na busca de sentido da própria existência. Na medida em que Ulisses passa a ter a mediação exclusiva da amizade de Atenas, diferente da *Ilíada* em que todos os deuses eram adorados para se evitar uma desgraça, há aí uma certa *philosophia* já no pensamento poético, enquanto modo de pensar que responsabiliza o indivíduo para consigo e em seu entorno. Também, as *maravilhas* comunicadas por Íris na *Ilíada* passam a ser tarefa de Hermes na *Odisseia*, especialmente quando este ajuda Ulisses a escapar da magia de Circe, e obter dela o segredo de descobrir como voltar a Ítaca descendo ao Hades, de onde avista Tântalo em seu tormento. Já Giambattista Vico (1668-1744) via em Homero outra possibilidade de metafísica, no qual a providência divina

² Cf. BÍBLIA SACRA. Utriusque Testamenti: Editio Hebraica et Graeca. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1993.

atuava na história sob a forma de sabedoria poética, e de modo especial em Homero, ao engendrar uma gentildade em épocas de barbárie, servindo a obra homérica como uma sabedoria para apreender a “natureza comum das nações” (Vico, 1988, pp. 113-134). Há aí uma referência possível da literatura Ocidental, uma repercussão para a modernidade e a questão religiosa na superação das teodiceias, enquanto mentalidade religiosa que substitui causas históricas por causas divinas (Villas Boas, 2014, pp. 265-277).

Na teologia de Êsquilo e a luta pela democracia, por exemplo, há a “grandiosa fé na justiça (*diké*)”, sendo tributária da *diké* homérica e reside nesta crença na divindade como “guardiã da justiça”, mas que o ser humano participa com sua responsabilidade, dando uma medida de justiça aos seus desejos (Jellamo, 2005, pp. 121-140). E nesse sentido o *maravilhoso* que insiste com a volta de Ulisses é o mesmo que insiste na luta pela justiça. Mais precisamente, poderíamos dizer que há uma volta a Penélope pela qual o desejo em Ulisses se torna a bússola para o outro, e os sinais de intervenção maravilhosa é que sustentam esse desejo.

Neste sentido o *maravilhoso neotestamentário* também possui uma dinâmica de sinais [*semeion*] que apontam o desvelamento do maravilhoso, como confirmação dos passos que são discernidos. Diferentemente de Levinas nesse ponto, assim como uma *volta à Ítaca* de Ulisses, uma *volta à Jerusalém* dos discípulos do Emaús (Lucas 24,13-35). Estes vão reconhecendo a *diké* da Torah e dos profetas (v. 27), e assim dilatando o desejo do coração que vai se abrasando (v. 32) e sendo confirmado na comunidade até o despertar do *maravilhoso* divino (*thaumazonton* cf. Lc 24,41; cf. também Pedro Lc 24,12) da infinita dinâmica pascal, no qual há um excesso de sentido possível de se desvelar para além de todo absurdo. Tal maravilha sinaliza a senda para o avanço da reflexão da práxis cristã, a partir das sendas de páscoa presentes na história. A *poiésis* cumpre aqui um papel de sedução e alargamento do desejo, ao doar uma nova lógica existencial para que o encontro com o outro seja um *locus revelationis* do Mistério. Poesia e alteridade se convergem e desvelam o *maravilhoso* como excesso de sentido da *agapia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1984). *The complete works of Aristotle*. 2 vol. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Bréhier, E. (1948). *Histoire de la Philosophie - Tome Premier - L'Antiquité et le Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Descartes, R. (2004). *As Paixões da Alma: Um tratado sobre as paixões humanas em 212 temas* (pp. 7-42). São Paulo: Editora DPL.
- Frankl, V. (1978). *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- Jellamo, A. (2005). *Il Cammino di Diké – L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. Roma: Donzelli Editore.
- Leibniz, G. (1995). *Discurso de metafísica*. Lisboa: Colibri.
- Levinas, E. (1997). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Levinas, E. (2012). *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Pindaro (1999). *Frammenti*. Milano: La Vita Felice.
- Platon (1966). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Popper, K. (1974). *A Sociedade Aberta e seus Inimigos: O Fascínio de Platão*. Editora Itatiaia Limitada.
- Vico, G. (1988). *Princípios de uma Ciência Nova: Acerca da natureza comum das nações*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Villas Boas, A. (2014). Recepção estética e deslocamento semântico-teológico da obra de Homero. *Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, 4 (7), 265-277.
- VV.AA. (1993). *Bíblia Sacra. Utriusque Testamenti: Editio Hebraica et Graeca*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

RESUMO

O propósito do presente trabalho é apresentar como a manifestação do *maravilhoso* reflete uma interrupção no curso histórico provocando uma reorientação de sentido, quer seja na percepção da tarefa de pensar como na cultura grega, quer seja na trajetória do desejo à ação, como na literatura bíblica. Para tanto, se propõe aqui uma análise entre a teologia contida na obra homérica e a teologia bíblica, ou seja, a trajetória entre sensibilidade (*pathos*) e atitude (*diké*) na cultura grega, em relação à trajetória entre *teshuqah* da sabedoria hebraica e a *práxis* neotestamentária. Tal análise propicia a compreensão do dinamismo existencial presente na literatura bíblica.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to show how the manifestation of *wonder* reflects an interruption in the historical course causing a reorientation of meaning, whether in the perception of the task of thinking in Greek culture, whether in the path from desire to action, as in the biblical literature. To this end, it is proposed an analysis between the theology contained in the Homeric work and the biblical theology, that is, the path between sensitivity (*pathos*) and attitude (*diké*) in Greek culture, regarding the path between *teshuqah* the Hebrew books of Wisdom and New Testament *práxis*. This analysis provides an understanding of the existential dynamism present in biblical literature.