

O discurso sobre Deus na filosofia de Emmanuel Lévinas

RESUMO

O presente artigo trata da questão de Deus no pensamento de Emmanuel Lévinas, filósofo que se afastou das conceituações determinativas, buscando a significação do Infinito a partir do contexto ético. A ética se tornou a perspectiva utilizada em sua investigação, que priorizou as circunstâncias nas quais o vocábulo “Deus” nos chega à ideia como palavra significante.

Palavras-chave: Alteridade; Deus; ética; infinito; Lévinas.

ABSTRACT

The present article deals with the God's matter in the Emmanuel Lévinas' thought, a philosopher who walked away from the determinative conceptualizations, searching for the meaning of the Infinite from the ethical context. Ethics became the perspective used in his investigation, that prioritized the circumstances in which the vocable “God” comes to our mind as a significant word.

Keywords: Otherness; God; ethics; infinite; Lévinas.

* Doutor em filosofia pela Gregoriana de Roma e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: p.marciopaiva@yahoo.com.br

** Mestre em Ciências da Religião e bacharel em Filosofia pela PUC Minas. E-mail: l.ferna@ig.com.br

Introdução

O pensamento ocidental, desde os seus primórdios, concedeu um status privilegiado à questão de Deus. “A questão de Deus sempre foi uma das primeiras e mais importantes questões da vida do homem.” (CORETH, 2009, p.10). Trata-se de uma interrogação recorrente no pensamento filosófico, tendo sido a ela conferidos variados graus de importância no transcorrer do tempo, mesmo em tempos de superação da metafísica e da morte de Deus.

Hoje vivenciamos um cenário pós-metafísico, no qual desponta uma visão materialista e superficial da existência humana. Entretanto, ainda que a perspectiva materialista, respaldada pelos avanços científicos e tecnológicos, insinue ao homem uma suposta autossuficiência, esta não se concretiza plenamente, pois: “O espírito humano exige mais que a ciência para compreender-se no âmago do mundo.” (GILBERT, 2005, p.15)¹.

Dentre as características essenciais do ser humano, destaca-se uma incansável busca pelo sentido da existência. Tal procura estabelece uma íntima conexão entre a significação do homem e a questão de Deus: “O problema de Deus é, em última análise, o problema do próprio homem e do sentido da vida” (ZILLES, 1997, p.9). Sendo assim, o problema de Deus é portador de uma atualidade perene, afirmativa que, nos dias de hoje, pode ser confirmada através do revigorado interesse pela investigação de Deus no âmbito filosófico e no âmbito das chamadas Ciências da Religião. Tudo isso é ainda corroborado pelo crescimento acentuado da religiosidade, sob novas e variadas formas.

Contudo, o panorama atual apresenta um desafio a ser superado. Trata-se da elaboração de uma narrativa de Deus compatível com o cenário pós-moderno. Nesse contexto, julgamos ser de significativa importância a contribuição de Emmanuel Lévinas². O filósofo, antes de ter buscado um discurso sobre Deus fundado em conceitos determinativos, investigou “[...] sobre a possibilidade – ou mesmo sobre o fato – de ouvir a palavra Deus como uma palavra significante.” (LÉVINAS, 2004, p.7). Lévinas empenhou-se em manter o vocábulo “Deus” situado em um patamar transcendente, buscando não transgredir o caráter absoluto que tal palavra sugere. (LÉVINAS, 2004, p.8).

A presente reflexão se desenvolve em quatro etapas. Primeiramente, apresentamos a crítica levinasiana às narrativas de Deus engendradas pela Onto-teologia, destacando a leitura que o filósofo desenvolveu acerca do “Bem além das essências” de Platão e em relação à “ideia do Infinito” de Descartes. Em seguida, abordamos a noção de rosto, aspecto fundamental das formulações de Lévinas.

¹ Aqui registramos que foi através do curso *Violenza e metafísica*, ministrado pelo Prof. Paul Gilbert no semestre invernal de 1994/95, que nos despertamos para o pensamento de Emmanuel Lévinas. O tempo passa e a surpresa diante da linguagem arrojada do filósofo sempre se renova.

² Nascido na Lituânia, tendo migrado ainda jovem para a França, Lévinas é um dos filósofos mais instigantes da contemporaneidade. Além de ter sido o introdutor da fenomenologia de Husserl no cenário francês, é autor de uma extensa obra filosófica, portadora de uma perspectiva ímpar no cenário da filosofia ocidental.

Posteriormente, apresentamos a proposição de Lévinas em narrar Deus de “outro modo que ser”, fora dos domínios da ontologia. Nas considerações finais, resgatamos alguns dos aspectos anteriormente abordados.

Deus fora dos domínios do ser

A crítica à ontologia é um aspecto marcante da filosofia levinasiana. Para Lévinas, o modelo ontológico tem como característica fundamental a totalidade, sendo um pensamento pautado pela apreensão da realidade fenomênica através da síntese conceitual que, determinando o ser como fundamento de toda significação, almeja a pronúncia definitiva: “O discurso filosófico do Ocidente reivindica a amplitude de um englobamento ou de uma compreensão última.” (LÉVINAS, 2004, p.94). Trata-se de um sistema de pensamento que pretende eliminar a diferença, negando toda e qualquer alteridade:

A filosofia, tal é sua natureza, tal é também seu problema, consiste essencialmente em uma tematização ou em uma conceitualização, a qual tem por efeito anular a diferença do sujeito ao objeto, do pensante ao que é pensado. O conceito subsume, homogeneiza, integra o diferente e o leva ao idêntico. (NARBONNE, 2004, p.13).

Conforme Lévinas, a tematização do Sagrado desenvolvida no transcurso histórico ocidental é marcada pela imanência e pela negação da alteridade, estando restrita a um horizonte de finitude: “[...] a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência.” (LÉVINAS, 2004, p. 95). Para o filósofo, o Deus fruto da síntese racional está fundamentado em uma insuficiente estruturação humana, limitado à adequação entre a ideia e o *ideatum*, não alcançando, de forma alguma, a transcendência:

O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um deus adequado à razão, um deus compreendido que não saberia perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, retornando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por ir para a sua ilha natal. (LÉVINAS, 2010, p. 263).

Lévinas buscou uma noção não totalizante de Deus a partir das relações éticas, fora da seara do conhecimento. Tal itinerário filosófico foi influenciado pelo “Bem além das essências” de Platão e, mais ainda, pela “ideia de Infinito” em Descartes.

A inspiração advinda do Bem como *epékeina tes ousias* é assumida no final do prefácio à edição alemã da obra *Totalité et infini*:

Filosofia como amor do amor. Sabedoria que ensina o rosto do outro homem! Não foi ela anunciada pelo Bem além da essência e acima das Ideias do Livro VI da *República* de Platão? Bem, em relação ao qual aparece o ser ele mesmo. Bem, cujo ser guarda a luz da sua manifestação e de sua força ontológica. Bem, em vista do qual « toda alma faz o que faz » (*República* 505e). (LÉVINAS, 1991, p. 234).

De acordo com Lévinas, o “Bem além das essências” ultrapassa a totalidade, apontando para a transcendência, configurando-se como o grande legado da filosofia platônica: “O Lugar do Bem acima de toda essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia.” (LÉVINAS, 1965, p.76).

Entretanto, Narbonne aponta uma clara distinção entre a elaboração platônica e a reflexão desenvolvida por Lévinas a respeito do “Bem além das essências”:

Ir além da essência limitada (projeto platônico) para o Bem significa se liberar do julgo do ente determinado e limitado em direção a sua fonte não limitativa, bem feitora e luminosa. É uma ruptura no Ser ou ao menos à extremidade do Ser, face a face às limitações intrínsecas aos entes sempre fragmentados e particularizados que só podem encarnar um bem parcial.

Ir além da essência por meio de outro modo que ser (projeto levinasiano) significa se liberar de toda essência e do pensamento mesmo da essência, para fazer ressoar alguma coisa não somente do além, mas do mais antigo e mais augusto que o Ser, se é verdade, como insiste sem cessar Lévinas, que « o caráter excepcional, extra-ordinário – transcendente – da bondade, preza precisamente essa ruptura com o ser e com a sua história». (NARBONNE, 2006, p. 75).

Na perspectiva de Lévinas, independente do fato de Platão ter concebido o Bem como uma ideia e como fonte de iluminação, sua grande contribuição foi a de ter reconhecido o Bem como um além do ser, pois, pela sua própria natureza, o além do ser se recusa à apreensão através de um dito:

O além do ser ou o *outro do ser* ou o *outro modo que ser* – aqui situado na diacronia, aqui enunciado como infinito – foi reconhecido como Bem por Platão. Que Platão tenha feito disso uma ideia e uma fonte de luz – que importa. Sempre o além do ser, se mostrando no dito, se mostra enigmáticamente, quer dizer, já traído. (LÉVINAS, 1978, p.36).

Contudo, não obstante a importância da inspiração platônica, a influência mais relevante de Lévinas, no que diz respeito à fuga da totalidade, é a ideia de Infinito em Descartes, sendo este o seu ponto de partida em contraposição à totalidade.

A ideia de Infinito³ é uma postulação filosófica de René Descartes, que chega através dela à prova da existência de Deus, rompendo assim com a solidão do *cogito*. Na ótica de Lévinas, a intuição filosófica de Descartes, apesar de ainda estar inserida no contexto do substancialismo, possibilita uma ruptura com o “Eu penso” da intencionalidade (PAIVA, 2000, p. 213-231).

Em relação à ideia de Infinito, a atenção de Lévinas volta-se, principalmente, à possibilidade de rompimento com a consciência por ela trazida, deixando de lado a comprovação da existência de Deus, pois pensar a substância infinita implica em uma desproporcionalidade entre o pensamento e o que é pensado.

³ Terceira Meditação de *Meditações sobre Filosofia Primeira*.

Perante o Infinito, o pensamento pensa mais do que pode pensar, ocasionando um traumatismo em suas estruturas.

A leitura levinasiana da ideia de Infinito impulsionou o filósofo a um caminho distinto do trilhado por Descartes, pois, se em René Descartes a ideia de infinito é uma ideia inata, em Lévinas o Infinito corresponde a uma ideia que “[...] foi colocada em nós. Ela não é uma reminiscência.” (LÉVINAS, 2010, p. 239). A ideia do Infinito visa o que não se pode abarcar, assim sendo, ela é mais que uma ideia, é mais que um conceito, é um excedente: “O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro.” (LÉVINAS, 2010, p.239). A ideia do Infinito corresponde a uma exterioridade, estando inserida no campo das relações inter-humanas: “A ideia de infinito é a relação social.” (LÉVINAS, 2010, p. 239).

Lévinas desvincula a ideia de Infinito da esfera do conhecimento, ligando-a aos domínios do desejo: “Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O Desejo «mede» a infinitude do infinito”. (LÉVINAS, 2010, p. 242). Para Lévinas, o Desejo é uma via de saída da ontologia, por intermédio do movimento de abertura ao Outro, não como um desejado, passível de apreensão, mas como desejável⁴. O Infinito é desejo de natureza irrealizável:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, pois ele é desejo de um país onde não nascemos. De um país estrangeiro a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde não nos transportaremos jamais. O desejo metafísico não repousa sobre nenhum parentesco anterior. Desejo que não saberíamos satisfazer. (LÉVINAS, 1965, p. 3).

Nesse sentido, se torna importante observar a diferenciação formulada por Lévinas, entre necessidade e desejo: “O desejo é uma aspiração que o Desejável anima; ele nasce a partir do seu «objeto», ele é revelação. Enquanto que a necessidade é um vazio da Alma, ela parte do sujeito.” (LÉVINAS, 1965, p. 33). O Desejo metafísico é Desejo inextinguível, na medida em que almeja um desígnio que não pode ser alcançado, é Desejo do absolutamente Outro, do além do ser, que não absorve o Desejável. O Desejo metafísico é pura transcendência, é aspiração ao Bem. (LÉVINAS, 2004, p.111).

A ordem do Bem é estabelecida na relação com o próximo, possibilitando uma transcendência ética, através da qual o Bem alcança precedência em relação ao ser: “Contra todo pensamento ontológico que une subjetividade e substancialidade, Lévinas se esforça assim em nomear no humano sua passividade de criatura – esse apelo ao ser que o pré-ordena ao Bem antes de ser.” (FAESSLER, 2005, p.22,).

Para Lévinas, “A experiência, a ideia de infinito, se dá na relação com os Outros” (LÉVINAS, 2010, p. 239). Portanto, Outrem se faz caminho obrigatório na abordagem da significância de Deus no pensamento levinasiano: “Para Lévinas, a

⁴ “O Desejo é então o movimento de infinitude da vontade que se relaciona com o Outro não como *desejado* (o que entra no caráter ontológico do conhecimento racional que tematiza de modo sincrônico e assimilador), mas como o *desejável*, o que foge continuamente da captura do Mesmo, e se mantém absolutamente outro, heterogêneo [...]”. (PAIVA, 2000, p. 221).

relação com a transcendência de Deus não se limita a uma representação de Deus que o torna imanente. A relação com Deus ganha sentido a partir da relação com o rosto do outro homem.” (HAYAT, 1994, p. 17). Por tudo isso, Lévinas retira a primazia da ontologia uma vez que na relação com o Infinito o eu é desnucleado de si mesmo, sofre um traumatismo diante do “rosto” do outro.

O rosto do outro homem

Emmanuel Lévinas desenvolveu uma abordagem peculiar em relação ao rosto humano, considerando-o como um não tematizável. Para ele, o rosto não pode ser conteúdo, pois sua significância está situada além do âmbito das aparências fenomênicas. O rosto transcende às delimitações físicas e sua manifestação não pode ser sintetizada pela razão, sem a utilização de violência. Portanto, trata-se de uma noção que se esquivava da esfera do conhecimento, da ontologia, ganhando seu sentido no domínio da ética:

Eu penso antes que o acesso ao rosto é primeiramente ético. É quando você vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo, e que você pode descrevê-los, que você se volta para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é de nem mesmo atentar na cor de seus olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, certamente, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LÉVINAS, 1982, p. 79).

O rosto é pura nudez, é significação sem contexto. O rosto está imune a toda e qualquer representação que dele possamos fazer, pois se trata da manifestação enigmática do Infinito: “A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, se produz concretamente sob as espécies de uma relação com o rosto.” (LÉVINAS, 1965, p. 170).

Por estar além das sínteses racionais, o rosto rompe com as estruturas cognitivas do pensamento: “O rosto se recusa à posse, aos meus poderes.” (LÉVINAS, 1965, p.172). O rosto manifesta-se traumatizando minha representação da realidade, na medida em que se determina a si próprio: “[...] o rosto é expressão, a existência de uma substância, de uma coisa em si.” (LÉVINAS, 1994, p. 49).

O rosto, na sua total nudez, se configura como apelo ético: “A primeira coisa evidente no rosto do outro é essa retidão da exposição e esse sem defesa.” (LÉVINAS, 1995, p. 166). O rosto denota a miséria e a vulnerabilidade de Outrem. Estar face a face com o Outro significa já ser responsável pela sua penúria e pelo seu sofrimento. O rosto é preceito ético. Se, no domínio fático, o rosto se encontra indefeso diante de minhas forças, sendo um convite à violência; na esfera ética, a nudez do rosto e a sua fragilidade constituem uma súplica, se contrapondo à violência⁵: “O «Tu não matarás » é a primeira palavra do rosto.” (LÉVINAS, 1982, p. 83).

⁵ No domínio ético, a resistência do Outro à minha violência não se configura como oposição de uma força, mas como uma obstinação pacífica.

Portanto, o rosto é uma interdição à conquista, pois, perante o do rosto do Outro, eticamente, “[...] eu não posso mais poder [...]” (LÉVINAS, 2010, p. 240). Tal obstinação ética é revelação de Deus: “A resistência ética é a presença do infinito.” (LÉVINAS, 2010, p.241). O rosto do Outro é manifestação do Infinito, é palavra original de Deus. É através do rosto do Outro que Deus me vem à ideia:

O «rosto», em sua nudez, é a fragilidade de um ser único exposto à morte, mas ao mesmo tempo é o enunciado de um imperativo que me obriga a não deixá-lo só. Essa obrigação é a primeira palavra de Deus. A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus atua no humano. Deus desce no «rosto» do outro. (LÉVINAS, 1994, p. 179).

É por meio do rosto que a palavra Deus atinge a sua significância, com o Infinito se revelando, na forma de um mandamento ético:

Deus – ou a Palavra de Deus – me vem à ideia, concretamente, diante do rosto do outro homem onde eu leio o comando *Tu não matarás*. A interdição inscrita no rosto não saberia passar por isso que chamamos prova da existência de Deus. Mas é a circunstância onde a palavra Deus toma sentido. (MALKA, 1989, p. 25).

Desta forma, o rosto do Outro é abertura à transcendência, é teologia original, acima das cogitações da razão. O rosto não é entendimento ou apreensão, ele é ausência de forma, é abstração, que se apresenta como enigma. O rosto é o vestígio do Infinito. O vestígio é o invisível que se faz visível, é o ausente que se faz presente:

O vestígio não é um símbolo nem um sinal, mas *abertura de sentido* que subverte a ordem do mundo. O vestígio é a presença de um ausente, é um *aqui* de um *então*. Ser à imagem de Deus não quer dizer ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. Na ideia (*sic*) de vestígio, Lévinas sublinha a impossibilidade da manifestação como fenomenalidade e, nesta, da representação e da compreensão. O Deus bíblico se revela não manifestando-se, apresenta-se retirando-se, a sua passagem é sempre passado, a sua proximidade está no distanciamento: a sua invisível visibilidade é o rosto do próximo. (PAIVA, 2000, p. 225).

O Deus, que se furta à tematização, que está situado além do ser e do não ser, se revela como vestígio no rosto do Outro (LÉVINAS, 1982, p. 157). Tal quadro nos leva à intrincadas questões: Como tematizar algo refratário à tematização? Como narrar o inefável? Como evitar a violência conceitual? A seguir, refletiremos sobre os caminhos percorridos por Lévinas em direção a tais questionamentos.

Narrar deus de outro modo que ser

Lévinas se esquivou das caracterizações discursivas sobre Deus, a exemplo do que fizeram outros filósofos exponenciais, como Agostinho⁶ ou Tomás de

⁶ Para Agostinho, Deus não é passível de determinação, pois o inefável não pode, de modo algum, ser expresso em termos humanos (AGOSTINHO, 2008, p. 245).

Aquino⁷. No entanto, a recusa levinasiana tem um caráter diferenciado das demais, em razão de se estabelecer a partir de uma perspectiva ética. Para o filósofo lituano, “[...] conhecer Deus, é fazer justiça ao próximo [...]” (LEVINAS, 1993, p. 232).

A via filosófica desenvolvida por Emmanuel Lévinas afastou-se da determinação conceitual, buscando o sentido da palavra “Deus” a partir da intriga ética: “«Deus » é uma palavra; uma palavra que só significa em um contexto ético [...]” (SEBBAH, 2010, p.56). Para o filósofo, a ética é a ótica que permite lampejos de visibilidade sobre o Deus invisível:

A relação moral reúne então ao mesmo tempo a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que eu sei de Deus e tudo o que eu posso entender de Sua palavra e dizer a Ele razoavelmente deve encontrar uma expressão ética. (LÉVINAS, 2010, p. 37).

Contudo, ao não enquadrar Deus nas sínteses linguísticas, Lévinas não indica a impossibilidade de situar tal vocábulo em um horizonte de inteligibilidade. Trata-se antes de privilegiar uma abordagem alicerçada na socialidade:

O discurso sobre Deus é sem dúvida impossível, dentro da oposição que Levinas estabelece entre a essência e a significação. Mas isso não implica a impossibilidade da inteligibilidade de Deus, ou do transcendente Totalmente outro. A ruptura com o conceitualismo não significa o mesmo que a negação da inteligibilidade da transcendência. [...] Deus, o transcendente, vem a ser entendido dentro de uma relação a três, daí por que a inteligibilidade do divino é pura socialidade, responsabilidade pelo próximo, a excelência própria do espírito. (MELO, 2003, p. 127).

Na perspectiva levinasiana, a possibilidade de pronúncia do nome extraordinário de Deus, sem que seja violado o caráter absoluto de sua significância, passa pela distinção entre os domínios do “Dizer” e do “Dito”.

O Dizer, segundo o filósofo, está relacionado ao âmbito da ética, sendo anterior aos sistemas e jogos linguísticos, representando uma ordem pré-originária, balizada pela responsabilidade em relação ao próximo: “Ordem mais grave que o ser e anterior ao ser.” (LÉVINAS, 1978, p. 17). O Dizer ultrapassa a coerência sistêmica do discurso, indo além do cálculo racional. Entretanto, o Dizer, ao se movimentar na linguagem, relaciona-se com o Dito, relativo ao domínio ontológico, que é subordinado às categorias linguístico-gramaticais: “No Dito se encontra o lugar de nascimento da ontologia.” (LÉVINAS, 1978, p. 74).

O Dizer é sempre traído pelo Dito, sendo este um preço a ser pago pela sua manifestação. Ao Dizer corresponde uma significação anárquica e diacrônica, ao contrário do Dito, que está ligado à sincronia, ocorrendo nele uma estagnação do tempo. O Dizer é relativo à relação inter-humana, que ocorre em diacronia, pois no

⁷ “[...] Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra” (AQUINO, 2004, p.211).

encontro com o Outro, o futuro é incerto e imprevisível. No Dizer o tempo ainda não se consumiu no Dito definitivo: “[...] o Dizer não se esgota na proposição.” (LÉVINAS, 1978, p.18.).

Assim sendo, uma representação conceitual com pretensões de definitiva, que encerre toda sua significação no Dito, está fadada ao engano, pois o Dito tem natureza transitória, ainda que nele estejam contidos vestígios do Dizer. Por esta razão, o Dito deve ser necessariamente desdito, persistindo de desdito em desdito, através de uma evolução autocorretiva, para que não se estabeleça a violência conceitual.

Todavia, Lévinas não desenvolve uma perspectiva relativista da linguagem. Ele situa tal questão em uma ordem anterior às especulações da razão. Para o filósofo, a investigação sobre a linguagem se insere no encontro com o Outro, sendo definida pela responsabilidade ocasionada por esta relação:

Se então Lévinas condena a redução de todo sentido ao Dito, isso não é certamente para fazer valer um além da linguagem, é ao contrário para reconhecer a dimensão profunda da linguagem no Dizer enquanto questão onde se manifesta somente uma responsabilidade ética! (FERON, 1992, p.323).

O filósofo lituano, de forma provocante e meio paradoxal, atrela a correlação existente entre o Dizer e o Dito à anfibologia do ser e do ente. O que nos parece um legado do perguntar nato heideggeriano e aponta para a diferença ontológica. Porém, a perspectiva de Lévinas não apenas é ética, mas demonstra talvez o limite da linguagem:

O que é isso que se mostra sob o nome do ser? Este nome não é sem equívoco. Trata-se de um nome ou de um verbo? A palavra *ser* designa uma entidade que é – ideal ou real – ou o *processo de ser* desta entidade: *A essência?* A palavra *designa*? Sem dúvida ela designa. Mas designa somente? Pois se ela designa somente, mesmo verbo, ela é nome. E o processo, sob o choque da designação, fosse ele movimento, se mostra, mas se imobiliza e se fixa no *Dito*. O mistério do *ser* e do *ente* – sua diferença – Inquieta já? Desde o início, a distinção e a anfibologia do ser e do ente se mostrarão importantes e o ser – determinante para a verdade; mas esta distinção é também uma anfibologia e não significa a última. Se esta diferença se mostra no Dito – nas palavras, isso que não é epi-fenômico – se ela vincula-se ao *mostrar-se* como tal, ela pertence à mesma categoria que o ser cujo jogo de esconde-esconde é, certamente, *essencial*; mas se o *mostrar-se* é uma modalidade da significação, é necessário ao *Dito* voltar ao *Dizer*. O Dito e o Não Dito não absorvem todo o Dizer, que permanece a quem – ou vai além – do Dito. (LÉVINAS, 1978, p.43-44).

Ao estabelecer o Dizer em uma dimensão superior ao Dito e ao Não Dito, Lévinas sugere que a palavra “Deus” alcança a sua significância na esfera ética da responsabilidade pelo próximo. Dizer o Infinito implica na utilização de um Dizer que deve, ininterruptamente, ultrapassar o Dito, abrindo novos horizontes de sentido, para além do ser, de “outro modo que ser”. O Dizer relaciona-se com o Infinito,

por ser oriundo da inspiração provocada pela aproximação do rosto do Outro, que já me interpela e por quem devo responder de forma incondicional. Desta forma, podemos afirmar que o Dizer é portador do vestígio do Infinito:

O Dizer carrega o vestígio do Infinito na medida em que ele é primeiramente inspirado pelo Infinito ou enquanto nele Deus vem à ideia. Mas este testemunho atesta o Infinito sem tematizá-lo: o Infinito << se passa >> ou << passa >> incógnito no Dizer em lugar de se solidificar no Dito ou de se prender no presente de uma representação. (FERON, 1992, p.230).

O Infinito não se deixa confinar na estagnação das sínteses conceituais, pois sua revelação não ocorre através de uma forma passível de representação. Deus se manifesta como passagem, retirando-se, deixando seu rastro, na forma de ordenamento ético: “O modo pelo qual o Infinito se glorifica (a sua glorificação) não é representação. Ela se produz, na inspiração, sob a forma da minha responsabilidade pelo próximo ou da ética.” (LÉVINAS, 1993, p.227).

Portanto, pensar Deus, sem atrelar tal pensamento a um contexto redutor, sem resvalar na imanência, é direcionar tal raciocínio ao domínio ético: “Não há modelo da transcendência fora da ética.” (LÉVINAS, 1993, p.226). A palavra Deus assume sua significação no campo das relações intersubjetivas, fora dos jogos de definições de verdade e de validade. Portanto, a manifestação do Infinito ocorre no finito, ganhando seu sentido na responsabilidade irrecindível pelo próximo. O rosto do Outro é vestígio do Infinito, é o traço de um passado imemorial, que jamais foi presente. É através do rosto que Deus nos vem à ideia como palavra significante.

Considerações finais

Em seu itinerário filosófico, Lévinas tratou a questão de Deus sob uma perspectiva diferente das desenvolvidas pela ontologia. O filósofo, antes de engendrar uma narrativa sobre Deus, buscou a possibilidade de discursar com Ele, através da atitude de responsabilidade assumida diante do apelo ético inscrito no rosto do outro homem. Interessante aqui é mencionar o retorno a Platão e a Descartes, deles se distinguindo, mas neles Lévinas encontrou janelas para sair da ontologia. O lugar do bem acima de toda essência e o Infinito rompendo as estruturas cognitivas do cogito solitário.

A abordagem de Deus em Lévinas ocorre a partir das relações inter-humanas. Longe das caracterizações determinativas, a significância de Deus foi pensada, pelo filósofo, no face a face com o Outro. Para ele, não é o conhecimento sobre Deus que determina os parâmetros balizadores das relações humanas, mas, ao contrário, é a partir delas que se torna possível falar apropriadamente de Deus:

Eu não queria definir nada por Deus, porque é o humano que eu conheço. É Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente. A noção de Deus, - Deus o sabe, eu não me oponho a ela! Mas, quando eu devo dizer alguma coisa de Deus, é sempre a partir das relações humanas. (LÉVINAS, 2006, p.110).

Lévinas conferiu à palavra “Deus” um profundo respeito, buscando a profundidade e a transcendência que podem ser inspiradas por tal vocábulo. Deus é palavra vivente, é mandamento ético, que tem como *tópos* privilegiado o rosto do outro homem. Na ótica levinasiana, a revelação de Deus não se dá através do entendimento, mas sob a forma de exigência ética, que nos investe da responsabilidade incondicional e ilimitada por tudo e por todos⁸: “Assumir a responsabilidade por outrem é para todo o homem uma maneira de testemunhar a glória do Infinito e de ser inspirado”. (LÉVINAS, 1982, p.111). Para Lévinas, tomar sobre si tal encargo é escutar e testemunhar a palavra de Deus.

Ainda se poderia levantar outra questão: o discurso sobre Deus proposto por Lévinas não representa uma espécie de teologia negativa? Desdizer o dito não é desconfiança na razão humana? Tudo isso não aponta para uma espécie de relativismo epistemológico? Seguramente não. Vamos passo a passo. Lévinas não faz uma teologia nos moldes do conhecimento ou da ontologia. Para ele a teologia começa no rosto do próximo. Deus desce no «rosto» do outro. Esta é uma perspectiva ética em primeiro lugar. Há uma inteligibilidade *sui generis*. Não é aquela da síntese, mas da diacronia. Não é aquela do conceito, mas da responsabilidade diante do outro. Quanto mais se vive eleito por e para o outro, mais Deus se revela no vestígio. Portanto, não se trata de uma teologia negativa ou uma teologia estéril. Em segundo lugar, a postura levinasiana não é por nada relativista. Pelo contrário, ele leva a razão humana tão a sério que não a confina nos limites de uma lógica da representação ou da síntese temporal. Qualificá-lo de relativista talvez significasse aprisionar o fluxo infinito do pensamento humano à lógica formal. Por fim, longe de se inserir num pensamento totalizante e sistemático, o discurso sobre Deus em Lévinas quer ser apenas uma possibilidade de pronunciar a palavra Deus com sentido.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- AQUINO, Tomás de. *Seleção de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).
- CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel *et al.* (Dir.) *Lévinas*. Paris: L’herne, 2006.
- CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: UNICAMP, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os irmãos Karazázovi*. São Paulo: Circulo do Livro, 1995.
- FAESSLER, Marc. *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas*. Neuchâtel: Lausanne, 2005.

⁸ A responsabilidade infinita e irrecindível por tudo e por todos é bem representada pela frase da obra *Os Irmãos Karamázov*, utilizada inúmeras vezes por Lévinas: “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros.” (DOSTOIÉVSKI, 1995, p.212).

- FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- GILBERT, Paul. *A paciência de ser: metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Dir.). *Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993.
- GUIBAL, Francis. *Emmanuel Levinas: le sens de la transcendance, autrement*. Paris: PUF, 2009.
- HAYAT, Pierre. Une philosophie de l'individualisme éthique. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- _____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset & fasquelle, 1993.
- _____. *Difficile liberté: Essais sur le jadaïsme*. 3.ed. Paris : Albin Michel, 2010a.
- _____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris :Vrin, 2010b.
- _____. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991. (Le livre de poche).
- _____. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivages, 1998.
- _____. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fyard, 1982. (Le livre de poche).
- _____. L'asymétrie du visage. In: *Cités*. Paris: Puf, n. 25, 2006.
- _____. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965.
- _____. Transcendance et hauteur. In : CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Dir.) et al. *Lévinas*. Paris: L'herne, 2006b.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*. Paris: Albin Michel, 2005.
- _____. *Lire Lévinas*. 2. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- MATTÉI, Jean-François. Levinas et Platon. Sur l'<<au-delà de l'être>>. *Noesis*, Paris, n.3, 2000. Disponível em: < <http://noesis.revues.org/index6.html>>. Acesso em: 21dez., 2010.
- MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MORO, Ulpiano Vásquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madri: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comilas, 1982.
- NARBONNE, Jean-Marc. *Lévinas et l'héritage Grec*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. De l'<<au-delà de l'être>> à l'<<autrement qu'être>>: le tournant lévinassien. *Cités*, Paris, v.1, n. 25, 2006.
- PAIVA, Márcio Antônio de. Da ética ao discurso sobre Deus. In: PAIVA, Márcio

Antônio de; OLIVEIRA, Ibraim Vitor de, et al. *Violência e discurso sobre Deus*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2010a. p. 121-166.

_____. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v.7, n. 88 p. 213-231, 2000.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens*. Saint-Armand-Montrond: Babel, 2006.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SAINT-CHERON, Michaël. *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1992-1994*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.

_____. *Levinas entre philosophie et pensée juive*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.

SEBBAH, François-David. C'est la guerre. *Cités*, Paris, v. 1, n. 25, 2006.

_____. *Levinas*. Paris: Perrin, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.