

# LINGUAGEM ÉTICO-RELIGIOSA EM EMMANUEL LÉVINAS

## *ETHIC-RELIGIOUS LANGUAGE IN EMMANUEL LÉVINAS*

*Márcia Eliane Fernandes Tomé\**

### **Resumo**

Este artigo pretende mostrar como a linguagem ético-religiosa ou a relação social no pensamento de Emmanuel Lévinas é capaz de se opor ao discurso onto-teológico sobre Deus. Tentaremos, primeiramente, evidenciar os pressupostos através dos quais Lévinas concebe a linguagem ética que se subtrai ao discurso objetivante ou ontológico graças ao existir no aquém do ser. Posteriormente, analisaremos a significação que a linguagem assume no pensamento do autor e sua crítica ao discurso onto-teológico. Por fim, a investigação deverá mostrar que a hermenêutica levinasiana se inscreve como ética, plena de uma abertura ao outro, cheia de solicitude e que a glória do Infinito, no dizer da linguagem profética, só se glorifica na relação ética, em que o homem é sempre ordenado à responsabilidade pelo outro homem: é no testemunho da linguagem profética que a significância de Deus significa sem cessar.

**PALAVRAS-CHAVE:** Linguagem. Religião. Onto-teologia. Hermenêutica. Glória do Infinito.

### **Abstract**

*This article has the intention of showing how ethic-religious language or social relation in Emmanuel Lévinas' thought is capable of opposing the onto-theological discourse about God. First, we will try to show the presuppositions*

---

\* Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2006), pós-graduação em Filosofia da Modernidade pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2008) e mestrado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2010). Atualmente é professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: <fernandestome@ig.com.br>.

*through which Lévinas conceives ethical language that is subtracted from objective or ontological discourse thanks to the existence underlying the being. Subsequently, we will analyze the meaning language assumes in the author's thought and his critique to the onto-theological discourse. Finally, the investigation will demonstrate that Levinasian hermeneutics is ethical, full of opening to the other, filled with solicitude and that the glory of the infinite, in the saying of the prophetic language, can only be glorified in an ethical relation, where man is always led to responsibility by another man: it is in the testimony of prophetic language that God's significance signifies without ceasing.*

KEYWORDS: *Language. Religion. Onto-theology. Hermeneutics. Glory of Infinite.*

## Introdução

O tema que buscamos desenvolver neste artigo, que trata da linguagem ético-religiosa no pensamento de Emmanuel Lévinas, não se insere nos sistemas da filosofia da linguagem como tem sido desenvolvido na contemporaneidade. Mesmo porque Lévinas não pensa a linguagem como uma investigação acerca da natureza e função da língua, nem da natureza do significado de nossas expressões linguísticas, ou de como somos capazes de nos referir às coisas, como também de nos comunicar uns com os outros.

Veremos que a linguagem, em Lévinas,<sup>1</sup> para além do discurso da totalidade, é um dizer anterior ao dito, dizer que não se esgota na prestação de sentido que se inscreve como fábula no dito. A linguagem do dizer sincero ao outro – do face a face – é significância de uma transcendência que vai de um ao outro, ao qual se referem as metáforas capazes de significar o infinito. O sentido de *meta-fora*, em Lévinas, não diz respeito ao simbolismo de um ausente que, através da mediação do símbolo se faz presente, mas, *meta-fora* é minha exposição e meu exílio na palavra, transcendência no dizer. “A palavra não é símbolo de mim mesmo, mas o modo como eu vou além do simbolismo e do reino onde os símbolos fazem o jogo do fenômeno”.<sup>2</sup>

O sentido que a linguagem assume na reflexão levinasiana é ético. A linguagem ético-religiosa – do face a face – é a linguagem por excelência; ela se produz como ensino. O ensinamento é a própria

<sup>1</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*.

<sup>2</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 273.

maneira como a verdade se produz; ela não é obra minha (maiêutica) produzida na minha interioridade. Confirma-se assim a modificação do sentido original da verdade e da estrutura *noese-noema* da verdade como sentido da intencionalidade. A linguagem do face a face não comunica um elo entre sujeito e objeto, diferencia da tematização e da adequação, porque consiste na impossibilidade do conceito de se apoderar da exterioridade. Segundo Fabri,<sup>3</sup> no pensamento levinasiano, “a linguagem preserva o interlocutor pela interpelação e pela invocação e, assim fazendo, impede a supressão do outro”.

Opondo-se à manifestação plástica ou desvelamento, no qual o objeto perde sua originalidade e sua existência de inédito, Lévinas observa que, na expressão, a manifestação e o manifestado presenciam a sua própria manifestação e, dessa maneira, permanece exterior a toda imagem que dele se reteria. Essa manifestação, que não encontra no mundo nenhuma referência, chama-a Rosto. O Rosto é o limiar da linguagem ético-religiosa que se opõe ao discurso totalitário da ontologia ocidental.

O problema da linguagem na filosofia levinasiana faz emergir o elemento que norteará toda a questão central da ética de Lévinas, a saber: a relação face a face que subverte toda concepção de ética que procede da ontologia. O que interessa a esse filósofo é propugnar a visão do homem profeta enquanto antagônica àquela do homem do discurso do saber, proveniente da razão. O homem como animal profético se opõe à visão de animal racional. Para Lévinas, não é a ontologia, mas a metafísica como afecção pelo outro que se torna responsável pela emergência do homem como linguagem ética. Nessa situação, a palavra Deus ecoa com sentido na responsabilidade pelo outro. O mesmo se abre para o infinito e realiza sua autêntica humanidade para além da ontologia e do discurso totalitário.

## 1 Linguagem ética e religião

### 1.1 Linguagem ética e discurso objetivante

Desde os primeiros escritos levinasianos,<sup>4</sup> aparece, de maneira explícita, a preocupação do autor em apresentar a ética como

<sup>3</sup> FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Lévinas. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 245-265, 2001, p. 252.

<sup>4</sup> Ler mais sobre esse tema em LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 265-288.

filosofia primeira, proveniente da linguagem, que se constitui relação interpelação/mandamento ou resposta obediencial. Nesse sentido, a ética não seria uma atenuação inofensiva dos particularismos passionais, introduzindo o sujeito humano em uma ordem universal e reunindo todos os seres racionais como ideias num reino de fins. A ética implica uma inversão da subjetividade, aberta sobre os seres, subjetividade em contato com uma singularidade que exclui a identificação no ideal, a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e, como tal, irrepresentável. Segundo Lévinas, aí reside a linguagem original, fundamento da relação para outro. O marco preciso onde se processa a mutação do intencional em ético, onde a aproximação penetra a consciência – é pele e rosto humano; nessa relação, os termos não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação sujeito/objeto. Entretanto, um pesa, importa ou é significativo para o outro. Aqui são ligados por uma intriga que o saber não poderia vir a esgotar ou deslindar.

A inversão da compreensão da consciência da filosofia ocidental pela ideia de uma subjetividade criatural torna-a capaz de falar ou responder ao outro. No face a face se interrompe o eterno retorno sobre si. A subjetividade é capacitada pela palavra do outro a ser “outro de si”. A presença do outro, irredutível à compreensão do mesmo – graças à especificidade da sua fala como mandamento – instaura a relação humana por excelência e a linguagem ética.

A intenção de Lévinas é sair da compreensão tradicional sobre a linguagem, adotada pela fenomenologia, para recorrer ao aspecto formal do racionalismo cartesiano e ao hebraísmo. O percurso utilizado por ele segue a trilha que o conduz ao dizer pré-originário, da significação que não cede à funcionalidade do conceito, mesmo porque a ineficácia da ação humana ensina a precariedade do conceito.

Porém, o filósofo lituano não pretende edificar uma filosofia da linguagem, nem elaborar um método hermenêutico construído a partir da representação, mas apresentar uma hermenêutica do sentido. Para tanto, ele irá partir da desconstrução do sentido como foi pensado pela tradição, e apontar para o horizonte da manifestação epifânica como lugar do sentido por excelência. Em *Totalidade e infinito*, não realiza pontualmente seu projeto, apesar de encontrar-se aí o esboço de sua intenção.

[...] o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação. [...] A manifestação do rosto é já discurso. [...] O discurso não é simplesmente uma

modificação da intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior. [...] Ele é sim a produção do sentido. [...] – e o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo.<sup>5</sup>

Para Lévinas,<sup>6</sup> o modo como o rosto se apresenta traz ajuda a si próprio – ou melhor – apresenta-se por si mesmo sem referir-se a qualquer posição; dispensa o contexto e o sistema como fundadores do sentido. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à existência e não entra numa intuição intelectual proposta pela teoria como fonte significativa. O sentido que o rosto exprime promove a exterioridade como excelência de significação. Percebe-se que Lévinas dá a seu pensamento uma dimensão hermenêutica que se estende muito além da racionalidade tradicional.

Sua crítica ao discurso universal da razão é pertinente, uma vez que esse tipo de discurso é uno, não possui alteridade. Lévinas se indaga como pode a razão ser um eu ou um outro, se seu próprio ser consiste em renunciar à singularidade. A construção filosófica ocidental desembocou em duas vias a que o autor visa superar: a redução do outro ao mesmo e a redução do mesmo a uma relação interpessoal numa ordem universal. Um pensamento universal dispensa a comunicação. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao outro, mantém um monólogo. Desse modo, segundo Lévinas, a razão

[...] não teria acesso à personalidade verdadeira, só encontraria a soberania característica da pessoa autônoma tornando-se universal. Os pensadores separados só se tornam razoáveis na medida em que os seus atos pessoais e particulares de pensar figuram como momentos desse discurso único e universal. Só haveria razão no indivíduo pensante na medida em que ele mesmo entrasse no seu próprio discurso onde, no sentido etimológico do termo, o pensamento compreenderia o pensador, englobá-lo-ia.<sup>7</sup>

Em Lévinas,<sup>8</sup> o sentido que a linguagem assume é outro, pois fazer do pensador um momento do pensamento limita a função reveladora da linguagem à sua coerência, à coerência dos conceitos. Nesse sentido,

<sup>5</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 53.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 59.

a função da linguagem consistiria em suprimir o outro que rompe essa coerência e, nesse aspecto, essencialmente irracional. Ora, a linguagem, no pensamento desse autor, constitui uma relação entre termos separados que não se reduzem a um pensamento sinóptico, à condução dos termos ao universal. Aqui se estabelece uma diferença entre Lévinas e Hegel. Segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, à linguagem cabe o papel de enunciar o eu, conduzindo-o à sua expressão no universal. O eu, que é este Eu-aqui, é o mesmo eu universal. Sua manifestação é a alienação e a desaparecimento deste Eu-aqui; enfim, é sua permanência na sua universalidade. No pensamento hegeliano, há uma espécie de sacrifício do eu e da singularidade em favor da substância universal. Nesta filosofia, há um primado da relação e da mediação – meio universal que sustém o indivíduo – capaz de levar os indivíduos a uma esfera comum que se tornará verdade efetivada em um povo livre.<sup>9</sup>

Para Lévinas, a linguagem não supõe a universalidade e a generalidade, apenas torna ambas possíveis. Ela supõe uma pluralidade de interlocutores que não se unem numa esfera comum; pois, “o seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, dilu-emos desde já, é ético”.<sup>10</sup>

Na relação face a face, a razão adquire sua razão de ser a partir de fora, pela via da linguagem. A linguagem não se põe a serviço da razão, mas é o princípio da razão, princípio que não equivale a fundamento ou *arquê*. A palavra que vem do outro é o primeiro princípio, é mandamento e princípio à razão. As consequências da palavra/mandamento fazem explodir a razão que se queria pensamento e ordem universal, doadora última do sentido. Segundo Lévinas,<sup>11</sup> “há aí entre mim e o outro uma relação que está para além da retórica”.

Entretanto, a crítica que nosso filósofo faz à universalidade da razão não significa o desprezo da razão nem a queda no irracionalismo. O sentido e a sensatez de uma razão sensata não provêm dela mesma, mas antes, da significação que a palavra do outro porta. A metáfora da luz, sugerida por Lévinas, confere um novo lugar à razão. A luz que provém do outro rompendo o olho – mais no menos – excede a luz da minha razão, além de provocar a defecção da solidão da razão, aprisionada

<sup>9</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e dessacralização*, p. 93.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 57.

na sua identidade sublimada em universal.<sup>12</sup> Também investe a razão, porque doa luz à sua luz, despertando-a para a universalidade que se constitui na multiplicidade e na paz. Vemos em Lévinas que a palavra/mandamento regula o pensamento e a razão. Para nosso filósofo,

[...] A palavra, melhor que um simples sinal, é essencialmente magistral. Ensina primeiro que tudo esse mesmo ensinamento, graças ao qual ela pode apenas ensinar (e não, como a maiêutica, desperta em mim) coisas e ideias. As ideias instruem-me a partir do mestre que mas apresenta: que as põe em causa; a objetivação e o tema, a que o conhecimento objetivo tem acesso, assentam no ensino.<sup>13</sup>

A palavra como implicação do rosto, como presença da exterioridade, constitui, desde já, ensino e orientação. O rosto que me visita é inteiramente palavra – questionamento e mandamento. Mas, segundo Lévinas, o pôr em questão as coisas num diálogo não é a modificação da sua percepção, mas coincide com a sua objetivação, pois a “objetividade” que procura o conhecimento plenamente conhecimento realiza-se para além da objetividade do objeto. Aquele que se apresenta independente de todo o movimento subjetivo é o interlocutor; só ele é termo de uma experiência pura em que outrem entra em relação, permanecendo embora *Kath'auto*; ele se exprime sem que tenhamos de o desvelar a partir de um ponto de vista, ou a uma luz pedida de empréstimo. Para Lévinas, a revelação, em relação ao conhecimento objetivante, constitui uma verdadeira inversão. A pretensão de saber e de atingir o outro realiza-se na relação com outrem, que se insinua na relação da linguagem, cujo elemento fundamental é a interpelação, o vocativo. O invocado não é o que eu compreendo, não está sob uma categoria; a objetivação e o tema, a que o conhecimento tem acesso, assentam já no ensino. Segundo o filósofo lituano,

[...] O mestre – coincidência do ensino e do que ensina – não é um fato qualquer, por seu termo. O presente da manifestação do mestre que ensina sobrepuja a anarquia do fato.

<sup>12</sup> Em *Totalidade e infinito*, Lévinas (p. 53) explica: “Assim contrariamente a todas as condições da visibilidade de objetos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação – presente antes da manifestação que somente o manifesta”.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 96.

A linguagem nos condiciona à consciência sob o pretexto de fornecer à consciência de si uma encarnação numa obra objetiva que seria a linguagem, como desejariam os hegelianos. A exterioridade que a linguagem desenha – relação com outrem – não se assemelha à exterioridade de uma obra, porque a exterioridade objetiva da obra situa-se já no mundo instaurado pela linguagem, isto é, a transcendência.<sup>14</sup>

Em Lévinas, a relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores,<sup>15</sup> a revelação do outro a mim. Nesse sentido, a linguagem fala onde falta a comunidade entre os termos da relação, coloca-se nesta transcendência. Ele observa que em Heidegger a coexistência é colocada como uma relação com outrem, irreduzível ao conhecimento objetivo; entretanto, assenta também na relação com o ser em geral na compreensão ontológica.

[...] Heidegger coloca de antemão o fundo do ser como horizonte onde surge todo o ente como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é peculiar da visão, fossem a trama última da relação. Além disso, em Heidegger, a intersubjetividade é coexistência, um nós anterior ao Eu e ao outro, uma intersubjetividade neutra<sup>16</sup>.

Segundo Fabri,<sup>17</sup> em Heidegger a linguagem, através do pensamento, traz sempre de volta o Mesmo, melhor dizendo, pensar é trazer à linguagem, sempre e novamente, este advento do ser que permanece e na sua permanência espera pelo homem. O transcendente por excelência é o ser. Só ele ultrapassa a si mesmo. Para Heidegger, esta transcendência não busca um além se elevando até ao outro, mas reflui nela mesma e em sua própria verdade.

Para Lévinas, na compreensão ontológica ou no reino do ser, não há transcendência. De acordo com ele, a realização da transcendência pode ser pensada como linguagem que rompe o envolvimento numa participação coletiva – totalidade – e no jogo do mesmo.

<sup>14</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 56-57.

<sup>15</sup> Para Lévinas (*Totalidade e infinito*, p. 60): “[...] só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho – refractário a toda tipologia, a todo gênero, a toda caracterologia, a toda classificação – e, por consequência termo de um conhecimento” que penetre enfim para além do objeto.

<sup>16</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 55.

<sup>17</sup> FABRI, Marcelo. *Ética e dessacralização*, p. 98.



Em *De Deus que vem à ideia*, o filósofo, ao tratar do tema “O diálogo da Imanência”, aponta também Husserl como um dos seus representantes:

[...] Na fenomenologia husserliana – apesar da espontaneidade – criadora conferida ao Ego transcendental – os modos do conhecimento são comandados – teleologia da consciência – essencialmente pelo ser ao qual o conhecimento acede. O espírito é a ordem das coisas – ou as coisas em ordem – de que o pensamento pensante não seria senão o recolhimento e o ordenamento. A possibilidade ou a esperança que o eu penso teria de não mais se pôr para si em face do pensável, de apegar-se diante do inteligível, seria sua própria inteligência, sua racionalidade, sua última interiorização.<sup>18</sup>

Para o filósofo lituano,<sup>19</sup> aí se encontra o acordo e unidade do saber na verdade. Segundo ele, a esta unidade do eu penso são reconduzidas todas as coisas, constituindo um sistema. O pensamento recorre às palavras, mas estas são só signos que o pensamento se dá a si mesmo, sem falar a quem quer que seja. A ideia de que não há pensamento sem linguagem significa a necessidade de um discurso interior. Há uma cisão no pensamento para se interrogar e se responder, mas o fio se retoma. A reflexão é sobre si mesmo, a progressão espontânea é interrompida, mas procede ainda do mesmo eu penso. Trata-se do diálogo da alma consigo mesma, como na definição de Platão sobre o pensamento.<sup>20</sup> Nessa perspectiva, o nascimento da linguagem poderia estar no saber. O saber em que o pensamento se mostra é pensamento pensando a saciedade, sempre a seu nível. De acordo com Lévinas, a linguagem sugere uma relação entre pensadores para além do conteúdo representado, igual a ele mesmo e assim imanente. Porém, o racionalismo do saber interpreta essa alteridade como reencontro dos interlocutores no Mesmo. Para nosso filósofo, é graças à filosofia do diálogo e seus representantes – Gabriel Marcel, Buber e Franz Rosenzweig – que se pode pensar uma dimensão completamente diferente de sentido que se abre na linguagem. Eles pensaram a relação com outrem como irreduzível ao conhecimento objetivo. A relação inter-humana e a socialidade originária produzem-se no diálogo. A linguagem teria uma significação por si mesma e constituiria uma autenticidade espiritual própria. Isso porque

<sup>18</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*, p. 188-189.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 187-188.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 189.

[...] A socialidade que a linguagem estabelece entre as almas não é a compensação de uma unidade de pensamento que teria sido perdida ou falida. Bem ao contrário, para além da suficiência do ser-para-si outra possibilidade se mostra no humano que não se mede pela perfeição da consciência-de-si.<sup>21</sup>

Lévinas reconhece a importância da filosofia do diálogo, mesmo porque, algumas noções centrais da ética levinasiana foram cunhadas no contato com o pensamento desses filósofos e podem ser identificadas no desenvolvimento de sua obra. Essa filosofia orienta-se para um conceito do ético que se separa da tradição, “a qual fazia derivar o ético do conhecimento e da razão como faculdade do universal e via nela uma camada superposta ao ser”.<sup>22</sup>

Entretanto, o que se percebe no decorrer dos seus escritos é um distanciamento entre eles, devido à maneira como os filósofos do diálogo conceberam a relação com o outro. Em Buber, a relação face a face reduz-se a um jogo de reflexos em um espelho e a simples relações ópticas.<sup>23</sup> Desta forma, a relação esvazia-se de sua heteronomia, de sua transcendência de as-sociação. Segundo Lévinas, há uma dissimetria na relação, contrária à reciprocidade em que insiste Buber. A ética para Lévinas, pensada como relação metafísica, é aquela que se estabelece entre dois seres absolutamente separados, nesse tipo de relação entre o eu e o outro não há reciprocidade. Percebe-se aqui uma intriga ética entre o eu e o outro, intriga do ser completamente realizado e satisfeito, que não necessita do outro para se completar, mas que se dirige ao outro como real transcendência.

Graças à exterioridade irreduzível, à totalidade do saber, mantida por essa relação eu-rostos – torna-se possível uma relação com o outro na forma da ideia do infinito como desejo que se retira de qualquer satisfação do mesmo. Essa relação com o outro é relação com seu rosto, que é linguagem, ou sua própria expressão, em que o desejo é desejo do outro como bem e da felicidade como linguagem. O outro, ao dirigir a palavra do seu rosto, obriga-me a ser responsável por ele na palavra.

Em Lévinas,<sup>24</sup> o discurso instaura a significação. A linguagem condiciona o funcionamento do pensamento racional:

<sup>21</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*, p. 193.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>24</sup> *Idem*, *Totalidade e infinito*, p. 183.

[...] dá-lhe um começo no ser, uma primeira identidade de significação no rosto de quem fala, isto é, que se apresenta desfazendo sem cessar o equívoco da sua própria imagem, dos seus signos verbais. A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como atitude do Mesmo em relação a outrem, irreduzível à representação de outrem, irreduzível a uma consciência de... , pois se refere ao infinito de outrem.

## 1.2 Linguagem e significação

Para nosso filósofo, o discurso é uma significação ao infinito, uma obrigação e uma obediência ao infinito. Ele rompe continuamente, como na incontinência do desejo, as camadas da imanência: a ideia do infinito na consciência é um transbordamento dessa consciência, “cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é paralítica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias de hospitalidade”.<sup>25</sup> Ele contesta o verbalismo que desemboca no primado incontestável do pensamento racional antes da expressão *des-dizendo* e apresentando-se num dizer sempre novo. A linguagem rompe a continuidade do ser ou da história.

A significação da palavra, como princípio, em Lévinas não é um princípio integrado ao sistema do qual seria a parte principal. A palavra<sup>26</sup> propõe o mundo e, no entanto, permanece além dele, ligada ao face a face anterior ao princípio. É ela que efetua essa relação, é princípio entre pessoas, revelação e sinceridade sem a espessura do mundo da linguagem e da cultura, coincidindo o falar e o falante, só desse modo princípio para além do fundamento. A palavra reveladora do face a face desperta para a responsabilidade. Conforme Susin, o discurso metafísico do face a face

[...] é que produz e acolhe a significação acima do ser, o lugar em que eu posso receber a justificativa que a história não pode realizar: posso desfazer os mal-entendidos criados pela fenomenalidade da obra e passar assim da confusão fenomênica à verdade do meu ser. A expressão sincera me liberta de contextos, de obras e de posses. Retornando à retidão face a face, a expressão é o surplus que pode julgar a história ao invés de ser-lhe um sintoma ou efeito ou astúcia.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> *Totalidade e infinito*, p. 183.

<sup>26</sup> Em *Totalidade e infinito*, Lévinas (p. 184) explica que Husserl subordinou a palavra à razão. “A palavra é janela: se estabelece uma cortina, há que rejeitá-la. Em Heidegger, a palavra esperantista de Husserl ganha a cor e o peso de uma realidade histórica. Mas mantém-se ligado ao processo da compreensão”.

<sup>27</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 273.

Na reflexão de Susin, a linguagem do dizer ao outro cumpre a aspiração fundamental da hermenêutica como movimento ao além. O sentido eminente da etimologia *meta-fora*, implicada basicamente na hermenêutica, não é simbolismo dum ausente que, pela mediação do símbolo, faz-se presente. Metáfora é meu exílio na palavra, surplus e transcendência no dizer, onde a palavra não é símbolo de mim mesmo, mas o modo como eu vou além do simbolismo.

Em *Humanismo do outro homem*, onde Lévinas propõe uma hermenêutica do sentido, a significação é uma manifestação que se dá sem intermediário, na imediatez da relação face a face. Também em *Totalidade e infinito*, ele questiona: “[...] a mediação do signo constituirá a significação por que introduziria numa representação objetiva e estática o movimento da relação simbólica?”<sup>28</sup> Ora, é ele mesmo quem responde que não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação que torna possível a função do signo. O rosto não é uma mediação. Ele é pura imediatez. Presente nesta ideia está a resistência ética da significação, que não é produto de uma experiência sensitiva ou psicológica, mas de uma relação. As coisas ganham sentido, não a partir de uma consciência transcendental constituinte, mas no interior de uma relação entre o mesmo e as coisas. Segundo Lévinas,<sup>29</sup> “a significação não pode ser inventariada no interior de um pensamento”.

Lévinas admite, em *Totalidade e infinito*,<sup>30</sup> que o sentido dado pelo sujeito tem um caráter subjetivo, mas é encarnado. A significação é o infinito, isto é, outrem que não se deixa abarcar ou integrar numa totalidade. É na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty que Lévinas fundamenta a concepção de subjetividade encarnada. Em *Humanismo do outro homem*, ele explica que “é evidente, por consequência, que a linguagem pela qual a significação se produz no ser é uma linguagem falada por espíritos encarnados. [...] O corpo é um sensor sentido – eis aí, segundo Merleau-Ponty, sua grande maravilha”.<sup>31</sup>

O filósofo lituano elogia o autor acima citado, pelo fato de, melhor que outros, ter mostrado que o pensamento desencarnado, que pensa a palavra antes de a proferir, “o pensamento que constitui o mundo da palavra, associando-a ao mundo – previamente constituído de

<sup>28</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 184-185.

<sup>29</sup> Idem. *Humanismo do outro homem*, p. 29.

<sup>30</sup> *Totalidade e infinito*, p. 185.

<sup>31</sup> *Humanismo do outro homem*, p. 30.

significações, numa operação transcendental – era um mito”.<sup>32</sup> Porém, sua crítica vai no sentido de que a significação recebida da linguagem encarnada não deixa de permanecer em toda esta concepção/objeto intencional. A consciência constituinte recupera todos os seus direitos, após a mediação do corpo que fala ou escreve. Segundo Lévinas,<sup>33</sup> a essência original da linguagem não se encontra na operação corporal que a desvenda a mim e aos outros e que, no recurso da linguagem, edifica um pensamento, mas na apresentação do sentido. O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do face a face, original da linguagem.

O sentido se encontra numa relação com algo anterior a ele, a transcendência, a própria significação que guia a economia dos sentidos. “A significação precede os dados e os clareia”.<sup>34</sup> No pensamento moderno e contemporâneo, o sujeito apreende os dados na oferta e lhes doa sentido a partir da iluminação da razão. Em Lévinas, os objetos significam a partir da linguagem, e não a linguagem a partir da oferta dos objetos ao pensamento. Husserl, mesmo contrário à adequação entre *res extensa* e *res cogitans* não consegue avançar além da correlação sujeito-objeto. Lévinas, ao considerar a precedência da significação em relação aos dados e ao dito, consegue sair da correlação husserliana e do assenhoramento da guarda e do ser heideggeriano. Para Husserl e Heidegger, o ser que ilumina os dados é o mesmo que dá o sentido a todas as coisas. Para Lévinas, o acesso ao sentido é a própria significação; o sentido não é o correlato, nem o adequado ao pensamento. Ele instaura a instantaneidade ou contemporaneidade entre a manifestação do dado e o seu entendimento. “Diríamos que este é o fundo da questão do dizer a Deus, do infinito em nós, que nos leva a uma crença que já foi criada, gerada no mesmo contexto existencial-transcendental do sujeito”.<sup>35</sup>

Segundo Melo,<sup>36</sup> é por isso que Lévinas insiste em afirmar que o dizer surge no instante do sujeito, e a palavra, longe de ser um fim, é um *commencement* de ser, ambivalência e ambiguidade.

Lévinas insiste na anterioridade metafísica da significação, pois, para ele, o sentido é anterior aos signos particulares das culturas e da fixação de significações estabelecidas pelo mundo da técnica e das

<sup>32</sup> *Totalidade e infinito*, p. 184.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 185.

<sup>34</sup> *Humanismo do outro homem*, p. 25.

<sup>35</sup> MELO, Nélvio Vieira de *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 133.

<sup>36</sup> *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*.

ciências, em vista das necessidades dos homens.<sup>37</sup> É necessário descobrir o ser para além do ser, na nudez do rosto do outro. Nesse sentido, segue a reflexão do filósofo: a manifestação epifânica do outro comporta uma significação própria, independente da significação recebida do mundo. Enquanto o fenômeno é imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva, é visitaçao que não implica o desvelamento de um mundo. Na concretude do mundo, o rosto é abstrato e nu, abstração absoluta e não integrada ao mundo. Sua manifestação é um *surplus* sobre a paralisia inevitável da manifestação fenomenológica.

Em concordância com Lévinas, pode-se afirmar que a significância do rosto, sua abstração, no sentido literal do termo, é extraordinária, exterior a toda ordem, a todo mundo. Sua presença significa uma ordem irrecusável, um mandamento, um questionamento da consciência que retorna triunfante a si mesma para repousar sobre si. “O absolutamente outro não se reflete na consciência”.<sup>38</sup> Sua resistência vai até o ponto de não se converter em conteúdo da consciência. Nesse aspecto, a visitaçao consiste em desordenar o egoísmo do eu (*moi*). O rosto desconcerta o ato de visar. A partir daí, o eu (*moi*) é integralmente responsabilidade ou diaconia. A responsabilidade esvazia o eu (*moi*) de seu imperialismo e de seu egoísmo, o que não o transforma em momento da ordem universal, mas confirma a unicidade do Eu (*moi*). A sua unicidade é o fato de que ninguém pode responder em seu lugar. Nesse sentido, ele se identifica com a moralidade.

É o outro que provoca o movimento ético na consciência e desordena a boa consciência da coincidência do mesmo consigo próprio; ele comporta um excesso inadequado à intencionalidade. Isto é desejo ou ideia do infinito. O eu (*moi*), em relação ao o infinito é uma impossibilidade de deter sua marcha para frente, é não ter tempo para volver sobre si, não poder furtar-se à responsabilidade. É na relação ética que se delinea a retidão de uma orientação ou sentido, que se define por uma relação de proximidade – contato inconvertível em estrutura noética-noemática, onde já se instala toda a transmissão de mensagens, e que é a linguagem. O próximo é aquele que tem um sentido antes de lho conferirmos. A linguagem ética irrompe do próprio sentido da aproximação que se destaca do saber.<sup>39</sup> É o caráter ético dessa

<sup>37</sup> MELO, Nélvio Vieira de *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 134.

<sup>38</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*, p. 52.

<sup>39</sup> Idem. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 286.

proximidade com o próximo, que permite pensar Deus que vem à ideia sem ser reduzido ao conceito. Em uma de suas obras do terceiro período, Lévinas atesta que é,

[...] na palavra endereçada ao outro homem, na ética do acolhimento, o primeiro serviço religioso, a primeira oração, a primeira liturgia, religião a partir da qual Deus poderia vir ao espírito e a palavra Deus ter feito sua entrada na linguagem e na boa filosofia.<sup>40</sup>

No pensamento ético do autor, a relação não recíproca e não simétrica que se instaura junto ao próximo é o lugar privilegiado em que Deus pode se aproximar sem ser tematizado. Sua filosofia é uma oposição à ontologia como última palavra. Ela não se firma sobre os conceitos, mas na pergunta, no aquém e além do ser, diante da voz que ecoa no rosto do outro. Essa é a circunstância em que Deus teria falado.

### 1.3 *Crítica ao discurso onto-teológico*

Parece-nos necessário ressaltar que, no pensamento levinasiano, é só em termos de relação com outrem que eu falo de Deus. Isso porque tudo o que poderei dizer dele virá de uma situação de responsabilidade, que é religiosa, e na qual o eu não pode iludi-lo. Conforme Lévinas, a ideia abstrata de Deus é uma ideia que não pode iluminar uma situação humana. Antes, é o inverso que é verdadeiro. O discurso sobre Deus só se faz possível a partir dessa situação. Sua intenção é ultrapassar as abordagens filosóficas e teológicas de Deus, através da relação ética que precede esses discursos, submetendo à prova as verdades que se autoproclamam fundantes. Ele quer mostrar a impossibilidade do discurso onto-teológico. Em Lévinas, Deus não é tratado como um problema a ser demonstrado, conceituado a partir de categorias filosóficas e nem teológicas. Deus é transcendente e sua transcendência é inassimilável, irremissível, é, antes, enigmática. Daí a impossibilidade de encerrá-lo num dito ou nas estruturas da consciência do mesmo.

Mas o discurso filosófico ocidental sempre reivindicou para si o direito à amplidão de um englobamento ou de uma compreensão última. Não é de se estranhar que a teologia racional tenha sempre aceitado essa vassalagem. Para Lévinas, em *De Deus que vem à ideia*,

---

<sup>40</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*, p. 202.

Essa dignidade de último e real discurso cabe à filosofia ocidental em virtude da coincidência rigorosa entre o pensamento em que a filosofia se mantém e a ideia da realidade em que este pensamento pensa. Para o pensamento, esta coincidência significa: não ter de pensar além daquilo que pertence à “gesta de ser”. [...]. Para o ser do real, esta coincidência significa: aclarar o pensamento e o pensado mostrando-se. Mostrar-se, aclarar-se significa precisamente ter um sentido, ter a inteligibilidade por excelência, subjacente a toda modificação de sentido.<sup>41</sup>

Nessa perspectiva, o discurso filosófico pode abranger Deus – o Deus bíblico – se Deus tem um sentido. Mas, ao ser tematizado, Deus se situa imediatamente no interior da “gesta de ser”, torna-se ente por excelência. A teologia racional, radicalmente ontológica, ao tematizar Deus, o conduz no curso do ser. Para Lévinas, nada se opõe menos à ontologia que a opinião da fé.

A proposta de Lévinas trata de uma racionalidade diferente da que se firmou de Aristóteles a Heidegger, na qual a teologia se caracteriza pelo pensamento da identidade e do ser. Em escritos posteriores à *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu'être*, ele fará uma releitura do discurso que dá acesso a Deus a partir da primazia da ética, mesmo porque a relação com a divindade determina-se pela extensão desta. Logo, a religião estrutura-se como o modo de viver a tradição bíblico-talmúdica, na relação ética com o outro. Sua reflexão está fundada em duas grandes tradições: a hebraica e a tradição filosófica ocidental. No seu texto *Quatro leituras talmúdicas*, ele afirma que

[...] A experiência religiosa não pode – ao menos para o Talmude – deixar de ser uma experiência moral. Minha preocupação consistirá em manter-me sobretudo nesse plano moral. [...] Podemos, então, abordar com ousadia este texto religioso que, no entanto, se presta, de uma maneira tão maravilhosamente natural, à linguagem filosófica. Ele não é dogmático, ele vive de discussões e colóquios. O teológico recebe aqui um significado moral de notável universalidade no qual se reconhece a razão. Decididamente, trata-se, no judaísmo, de uma religião de adultos.<sup>42</sup>

Sua intenção é deixar-se conduzir pelo dizer, pela significação originária, mas falando em grego, sem, no entanto, renunciar àquilo que

<sup>41</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*, p. 86.

<sup>42</sup> Idem. *Quatro leituras talmúdicas*, p. 34.



é além dos confins da representação conceitual. Ele acredita numa fusão entre fê e razão. Melhor dizendo, ele quer revelar à filosofia uma outra face das possibilidades da razão, que se constitui a partir da relação face a face, na qual não há assimilação nem dominação de uma tradição sobre a outra, mas relação ética. A inteligibilidade da religião é entendida por Lévinas como relação entre o ser aqui em baixo e o ser transcendente, sem nenhum englobamento, ou comunidade de conceito.<sup>43</sup> Ele está convencido de que o judaísmo é a tradição que se afirma como a vida espiritual que se mantém aberta à linguagem e à razão do humano entre os homens, diferente do que seria a relação transcendente do cristianismo.<sup>44</sup> O judaísmo é a tradição religiosa da palavra na qual o outro interpela o eu, a palavra é lei e revelação. Aqui, o verdadeiro Deus vive, e a relação Deus-homem ganha uma nova inteligibilidade e sentido. O judaísmo é instância ética.

Para o filósofo lituano, é impossível encerrar Deus num repouso conceitual, limitado ao dito, e enquadrá-lo nas estruturas da consciência do Mesmo. Lévinas irá fazer de Heidegger seu principal interlocutor de forma crítica. Para ele, a importância da filosofia heideggeriana reside no fato de que ela aponta para a possibilidade de sair da epocalidade<sup>45</sup> de um fundamento que se encontra na onto-teologia ou metafísica e dar um passo atrás, buscando o fundamento no ser do ente.<sup>46</sup> Heidegger, mediante a diferença ontológica, aponta a correlação necessária entre o ser e a inteligência do ser. Coloca em questão o pensamento do fundamento, ou da metafísica moderna, devolvendo à finitude o estatuto

<sup>43</sup> Para Pivatto (A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In. OLIVEIRA, Manfredo A. de.; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 179): “A tentativa de Lévinas pode ser vista como original sob dois pontos de vista: por tomar como fonte de inspiração textos da Bíblia e sua tradição talmúdica ao lado da tradição filosófica, de vertente grega e procurar uma síntese entre estas duas grandes tradições; e por traduzir a relação religiosa à concreção de ordem ética, tornando-se esta a única forma de religião por ele aceita, digna tanto de Deus como do homem”.

<sup>44</sup> Conforme Ribeiro Junior (RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 90), Lévinas “distancia-se da concepção de cristianismo, fruto da ‘relação direta com um deus abstrato que abstrai as relações sociais’”.

<sup>45</sup> Em Heidegger, o tema do caráter *onto-teo-lógico* da metafísica vai a par da caracterização de uma certa época. Época não significa aqui um espaço de tempo, mas um certo modo de o ser se mostrar. É em função deste “certo modo” que o tempo se divide e a história decorre. A época de que aqui se trata (a época *onto-teo-lógica*) compreende toda a filosofia (LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*, p. 135).

<sup>46</sup> MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 123.

mesmo da transcendência. Na obra, *Deus, a morte e o tempo*, Lévinas explica que,

Para Heidegger, a compreensão do Ser na sua verdade foi imediatamente recoberta pela sua função de fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus. O pensamento do ser, o ser na sua verdade, torna-se saber ou compreensão de Deus: *teo-logia*. A filosofia europeia do ser torna-se teologia.<sup>47</sup>

Na interpretação de Lévinas, em Heidegger, a noção de fundamento dos entes, através de entes, caracteriza a metafísica, isto é, a época da filosofia em que o fundamento do ser é ele mesmo ente, em que o ser é entendido em jeito de ente, em que a diferença ontológica é esquecida.<sup>48</sup> Nesses aspectos, ambos concordam que Deus não pode ser dito nas categorias de ser ou de ente. Mas, segundo Lévinas, a ontologia pensa Deus como ente e pensa o ser a partir deste ente superior.<sup>49</sup> Já a tese heideggeriana defende que o ser se encontra na origem de todo o sentido; tudo o que tem sentido advém da compreensão do ser. O que resulta desse pensamento é que não se pode pensar para além do ser.

Não obstante Lévinas concordar com algumas teses de Heidegger – uma delas é que a ontologia não é um discurso apropriado para tratar a questão de Deus – não há no seu pensamento a preocupação com o conceito de Deus. Deus escapa a toda tematização. Deus não constitui um problema na sua reflexão, em virtude da sua fé hebraica. Por isso, Lévinas prefere silenciar-se quanto a uma noção conceitual de Deus. Entretanto, o seu silêncio difere do de Heidegger, para o qual o problema da existência de Deus, e das questões que a filosofia e a teologia desenvolveram ao seu redor, não constitui algo de muito relevo. Heidegger prefere pensar Deus na perspectiva da diferença ontológica. Segundo Ribeiro Junior,

[...] dado que Heidegger, para salvaguardar a diferença ontológica, refere-se ao ôntico depreciando-o, sujeitando-o à existência e atribuindo-lhe as condições ontológicas do existente, Lévinas acabará criticando a fenomenologia existencial. Seu olhar crítico mira, sobretudo, o impacto que o esquecimento do antropológico exerce na maneira como Heidegger trata o fenómeno religioso.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*, p.137.

<sup>48</sup> Ver Ser e Sentido em *Deus, a morte e o tempo*, p. 140.

<sup>49</sup> PIVATTO, PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 180.

<sup>50</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 97.

O objetivo de Lévinas é outro. Ele quer chegar ao *autrement*, ao que está além da imanência, ao irrepresentável, ao absolutamente transcendente.<sup>51</sup> Para ele, “separar Deus da *onto-teo-logia* é conceber de novas maneiras a noção de sentido”.<sup>52</sup> Ele põe em questão a ideia de Deus que tem um fundo ontognosiológico, e não aceita a teologia como conhecimento do absolutamente outro. É a ética como a ótica que abre o acesso ao Deus invisível. “O Deus invisível não se deve compreender como Deus invisível aos sentidos, mas como Deus não tematizável ao pensamento”.<sup>53</sup> Ele é acessível somente na justiça: a relação do mesmo com o outro prefigura a relação com o sagrado e torna Deus acessível. Nessa relação, Deus pode ser entendido sem a contaminação do ser. “É na concretude fenomenológica do encontro inter-humano que se efetua para os homens o sentido possível de um Deus”.<sup>54</sup>

Conforme Lévinas,<sup>55</sup> Deus, o transcendente, o totalmente outro, só pode ser entendido dentro de uma relação a três, daí porque a inteligibilidade do divino é pura sociabilidade, responsabilidade pelo próximo, a excelência própria do espírito. Sua inteligibilidade só é possível a partir da ideia do infinito, que fere e embarça toda consciência e unicidade teórica.<sup>56</sup> O infinito não é ser e nem fundamento, não se mostra, não é conteúdo e nem tema. “A infinitude não é uma arquê, não entra em correlação, não se presta, portanto, à correlação fundamento e fundado”.<sup>57</sup>

Lévinas percebe que, para propor um discurso não ontológico sobre Deus, faz-se preciso restaurar o sentido da relação criador-criatura<sup>58</sup>. Para tanto, ele retoma a estrutura formal da ideia do infinito de Descartes

<sup>51</sup> MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 124.

<sup>52</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*, p. 141.

<sup>53</sup> Idem. *Ética e infinito*, p. 98.

<sup>54</sup> PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 181.

<sup>55</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*.

<sup>56</sup> Essa questão é abordada de maneira muito clara por Ulpiano (*El Discurso sobre Dios*: en la obra de E. Lévinas, p. 239-255). Contudo, seguindo a própria análise de Lévinas em *Deus, a Morte e o Tempo*, percebe-se que ele se mostra crítico da anterioridade do ser de Heidegger e dos teólogos que enclausuravam Deus numa teoria abstrata. O único modo de não reter Deus no ser é o modo de pensá-lo *autrement*, além de toda verdade essencialista (MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 127).

<sup>57</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 391.

<sup>58</sup> Ribeiro Junior (*Sabedoria de amar*, p. 293-298) trata de maneira muito clara a questão.

e a ideia do bem para além do ser platônico, ideias que tornam possível pensar a concretização da relação ética e pensar o transcendente fora dos esquemas ontológicos e transcendentais. Elas se opõem também à ideia do deus da metafísica aristotélica como “pensamento de pensamento”.<sup>59</sup> Elas comportam a tradução mais expressiva da ideia de separação entre criador e criatura; aqui a criatura não mais concebida como carência, mas como bondade e justiça.<sup>60</sup>

Na reflexão levinasiana, a ideia do infinito em nós como pensamento do não englobável é *des-inter-essamento*: relação sem domínio sobre um ser ou antecipação do ser, mas pura paciência. O desinteressamento traduz-se como ética.<sup>61</sup> A vinda do infinito ao pensamento é a irrupção do outro no seio do mesmo, alteridade na subjetividade.<sup>62</sup> Essa subjetividade ética, com efeito, corresponde ao que Lévinas, seguindo o Talmude, havia denominado interioridade ética da humanidade.<sup>63</sup>

Esse evento instaura uma relação com o bem que investe no sujeito, convocando-o à responsabilidade pelo outro. Nessa relação passa-se algo que sobrevive à morte de Deus.<sup>64</sup> “Ela não só traduz o caráter ético dessa proximidade com o próximo, como também permite pensar Deus, que vem à ideia, sem ser reduzido ao conceito”.<sup>65</sup> Segundo Lévinas, Deus me vem à ideia na interpelação de outrem, não em uma tematização qualquer de um pensável. A interpelação interrompe o pensamento intencional. O outro, não representável, não apreensível, isto é, o Infinito, torna impossível a representação. É essa irredutibilidade do a-Deus que interrompe no humano, a consciência que ia ao ser em sua perseverança ontológica. A consciência é afetada por um traumatismo – ruptura da possibilidade da presença e do englobamento – perde seu

<sup>59</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 65.

<sup>60</sup> Idem. *Ética e infinito*, p. 330.

<sup>61</sup> PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 184.

<sup>62</sup> Ver a questão da subjetividade criada em Lévinas (*Ética e infinito*, p. 88).

<sup>63</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 305.

<sup>64</sup> Na interpretação de Melo (*A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 130), em Lévinas: “A morte de Deus, proclamada pela filosofia contemporânea, embora termine no niilismo, converge para um nada que é. Afirmar ou negar a existência de Deus não significa senão realizar os mesmos processos lógicos, de um pensamento sobre o ser de Deus adequado às categorias cognoscitivas. Lévinas proclama o fim dessas categorias e opta pela via do entendimento anárquico de Deus, cujo testemunho não o encerra nos limites da fenomenalidade”.

<sup>65</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 61.

fundamento e sua certeza e abre-se para a possibilidade de uma relação com o transcendente.<sup>66</sup>

A saída do ser para o sentido que se encontra além do ser, na tentativa de responder ao problema de Deus, de acordo com nosso filósofo, parece-nos apontar para a linguagem que escapa a qualquer tipo de redução conceitual que o sujeito cognoscente possa realizar. Nessa perspectiva, o dizer o nome de Deus é irredutibilidade e abertura ao infinito.

Em Lévinas, a abordagem do *autrement qu'être* implica *autrement dit*. É na obra *Ética e infinito* que ele afirma distinguir no discurso, o dizer e o dito,<sup>67</sup> já que no pensamento ocidental, o dizer sempre se esgota no dito. O dito da filosofia acostumou a dizer Deus, tornando-o termo ou vocabulário à disposição dos filólogos – esse o discurso religioso da filosofia da totalidade ou do ser. O *autrement qu'être* levinasiano, aquele que não pode ser contido num conteúdo temático, escapa a essa ordem e a perturba. Ele se anuncia como linguagem enigmática, interrupção do discurso lógico-formal. É na interrupção do discurso coerente que cada homem, como único e profeta, é responsável pelo outro, como a palavra “eis-me-aqui” até a substituição que a palavra “Deus” pode ecoar na significância ética.

Para Lévinas,<sup>68</sup> a linguagem que se constitui perturbadora do silêncio da noite do *il y a*, é antes uma expressão:<sup>69</sup> através dela e nela o ser se comunica, significa. Nessa comunicação não há mediação do signo, da palavra dita. “Não é a linguagem, enquanto sistema de signos, que instaura a comunicação, mas é a comunicação da proximidade que instaura o sistema linguístico”.<sup>70</sup>

A linguagem é abertura do ser no rosto do outro. O rosto é o primeiro discurso que obriga a entrar no discurso: na obra *Entre nós*, ele explica que,

<sup>66</sup> PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 183.

<sup>67</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, p.82.

<sup>68</sup> Idem. *Entre nós*.

<sup>69</sup> Lévinas (*Entre nós*, p. 29) explica que “a expressão tampouco consiste em articular a compreensão que desde já partilho com outrem. Ela consiste, antes de toda participação, num conteúdo comum pela compreensão, um instituir a socialidade por uma relação irredutível, por conseguinte, à compreensão”.

<sup>70</sup> BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura* na obra de Emmanuel Lévinas, p. 149.

A relação com outrem [...] não é ontologia. [...] não se reduz a representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. [...] se o termo religião deve contudo anunciar a relação com homens, irredutível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício de poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o infinito.<sup>71</sup>

Nesse sentido, para nosso filósofo, só me aproximo de Deus quando vou na direção do próximo. Ele elabora uma nova concepção de religião, na qual a relação imediata com Deus desaparece: a única forma de culto consiste na relação ética, relação face a face com o outro homem.<sup>72</sup> A ética é o primeiro serviço religioso. A linguagem e o sentido se desenvolvem como relação ética; a raiz da comunicação encontra seu solo firme numa relação a três – o eu, o outro e o seu vestígio – e, nessa, o fundamento não se encontra no já dito, mas no dizer originário do rosto do outro. O dizer originário constitui-se apelo do outro ao mesmo. Ele é linguagem sem sinal, saída do silêncio neutralizante do ser, é antes proximidade do outro, do transcendente. Segundo Lévinas,<sup>73</sup> o dizer significa do lado da ética e o dito do lado da ontologia. Lévinas fala algures do dizer filosófico como de um dizer que reside na necessidade de sempre se desdizer, e faz até deste desdizer um modo próprio de filosofar. Com isso, ele não quer negar que a filosofia seja um conhecimento enquanto nomeia o que nem sequer é nomeável, e tematiza o que não é tematizável. Mas, ao dar assim aquilo que rompe com as categorias do discurso a forma do dito, talvez imprima no dito os vestígios desta ruptura.

No pensamento levinasiano, a relação ética é a interrupção da noção onto-teológica, opondo-se aos tradicionais processos de entendimento sobre Deus. Sua intenção é elaborar uma noção de Deus através do vestígio de Deus como eleidade. Para Lévinas, a significância do vestígio consiste em significar sem fazer aparecer. Ele não pertence à fenomenologia – à compreensão do aparecer –, não é um sinal como outro qualquer, embora desempenhe esse papel. O vestígio transtorna a ordem do mundo, porque seu significado original, como exprime Lévinas, “esboça-se na impressão deixada por aquele que quis apagar os seus vestígios, como o desejo de cometer um crime

<sup>71</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 29-30.

<sup>72</sup> PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 191.

<sup>73</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 99.

perfeito”.<sup>74</sup> Melhor dizendo, aquele que deixou vestígios ao apagar seus vestígios nada quis dizer ou fazer por meio dos vestígios que deixa e, desse modo, perturba a ordem de uma forma irreparável, pois passou em absoluto. É nesse sentido que, para além do que o sinal significa, ele é a passagem daquele que deixou o sinal. O vestígio seria a própria indelebilidade do ser, é demasiado grande para a discrição, para a interioridade, para um eu. Ele é a presença daquilo que nunca esteve lá, daquilo que é sempre passado. A eleidade – o vestígio não se constitui fundamento, é antes, aberto e infinito, onde se firma o rosto. Levantar os olhos para a eleidade é encontrar não a ele, mas o rosto na eleidade. Segundo Lévinas,<sup>75</sup> o rosto está no vestígio do ausente absolutamente volvido, absolutamente passado, retirado naquilo a que Paul Valéry chama o profundo outrora, outrora nunca bastante e que nenhuma introspecção conseguiria descobrir em si.

É possível observar que o rosto é a única abertura onde o significado do transcendente não anula a transcendência em uma ordem imanente; bem ao contrário, a transcendência se mantém como transcendência. Para nosso filósofo, a memória não conseguiria reter os vestígios desse passado, passado imemorial. Talvez isso seja a eternidade cujo significado não é estranho ao passado, mas origem e refúgio do passado. Entretanto, cabe salientar que o Deus que passa não é o modelo de que o rosto seria a imagem: “ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu rastro”.<sup>76</sup> Caminhar na sua direção não é seguir esse vestígio que não é um sinal, é ir na direção dos outros que se mantêm nessa pista.

Na obra *Deus, a morte e o tempo*, ele afirma que

Aquele que denominamos Deus não pode ter sentido senão a partir dessas relações (relações humanas) distintas. Somente a partir de tais relações Deus pode manifestar-se. [...] Não existe um modelo de transcendência fora da ética. A única maneira que o *autrement qu’être* pode significar é relação com o próximo. A busca de um Deus não ontológico não procede de um pensamento adequado.<sup>77</sup>

No pensamento de Lévinas, a eleidade que permanece além absolutamente, como o bem além do ser, é significação do um-para-

<sup>74</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 242.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>77</sup> *Idem*. *Deus, a morte e o tempo*, p. 222.

o-outro, é responsabilidade e substituição passiva. Ela adquire sentido através do sujeito que diz “eis-me-aqui” e assim dá testemunho do infinito. “O testemunho é uma revelação que não é um conhecimento”.<sup>78</sup> A noção de testemunho em Lévinas não consiste em expor o que se viu ou ouviu, não é subordinada à percepção. O testemunho é a ruptura com o conceito adulterado de testemunho de uma experiência religiosa. Ele só tem sentido na relação com outrem, relação a três. Desta maneira, apenas se testemunha do infinito de Deus, de que nenhuma presença nem nenhuma atualidade é capaz.

Falar da eleidade, do absolutamente transcendente, é precisamente dizer que ele está de certo modo, na linguagem, mas, sobretudo, que ele permanece além da linguagem, e da presença dos falantes, além do tempo.

Na obra *De Deus que vem à ideia*, o filósofo lituano esclarece que

[...] Nessa reviravolta ética, o desejável remetendo ao não desejável – nessa missão estranha que ordena aproximar de outrem – Deus é subtraído à objetividade, à presença e ao ser. Nem objeto, nem interlocutor. Sua transcendência vira em minha responsabilidade [...] por outrem.<sup>79</sup>

Percebe-se, a partir dessa análise, que Deus não é simplesmente o outro, o outro por excelência, mas “outro que outrem”, outro de uma alteridade que precede a alteridade de outrem, transcendente o ponto da ausência. Sua transcendência eleva-se em glória, transcendência de uma verdade *dia-crônica* e sem síntese. O intangível separa-se da relação do desejo que ele suscita, permanecendo terceira pessoa.<sup>80</sup> Mas, por outro lado, essa relação se traduz em relação com as pessoas, relação entre absolutos, sem englobamento. Segundo Lévinas, “ele é bem num sentido eminente e preciso: não me cumula de bens, mas me sujeita à bondade, melhor que os bens a receber”.<sup>81</sup> “A bondade desinteressada para com o próximo torna-se o único vestígio pelo qual Deus pode vir à ideia”.<sup>82</sup> Na reflexão levinasiana, Deus irrompe da experiência do testemunho,

<sup>78</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, p.99.

<sup>79</sup> Idem. *De Deus que vem à ideia*, p. 103.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>82</sup> PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 197.



o que implica, por conseguinte, a saída da consciência encerrada em si mesma para a condição ética do homem como subjetividade profética, em que a experiência religiosa só pode ser entendida como experiência moral. É só através do homem Messias que se pode falar concretamente de Deus.

O discurso levinasiano sobre Deus põe em questão a onto-teologia, na qual Deus se reduz à tematização objetivante. Nessa matriz filosófico-teológica, Deus não pode senão aparecer como projeção do homem.<sup>83</sup> Na intenção de superar esse dilema, Lévinas opta pela via do discurso com Deus na relação com a alteridade do rosto, com o objetivo de salvaguardar a autorrevelação de Deus. Para nosso filósofo, essa revelação divina se dá como revelação ética no rosto do outro. Porém, em *Totalidade e infinito*,<sup>84</sup> ele fala de uma revelação de Deus a partir de si mesmo – Deus *Kath'auto* – e que não coincide com a revelação do rosto. “Essa inusitada referência a Deus *Kath'auto*, que sugere uma autorrevelação de Deus para além da ética”.<sup>85</sup> Talvez aqui haja a intenção de salvaguardar as exigências de uma metafísica da absoluta separação entre o finito e o infinito, contra qualquer tentativa de imanentização da transcendência.

Sem a intenção de esgotar o tema, parece-nos que, em Lévinas, o lugar em que a revelação divina poderá ser percebida é na situação ética, e a linguagem dessa revelação é a linguagem do face a face com o rosto, traço e não signo ou ícone de Deus. Nessa situação e nessa linguagem, a palavra Deus pode ecoar com sentido na responsabilidade pelo rosto do outro. Na concepção levinasiana, o discurso sobre Deus torna-se impossível via conceitualização, embora a ruptura com o conceitualismo não signifique negar a inteligibilidade da transcendência. O que ele sublinha é que pensar Deus não é submetê-lo à razão, à adequação do pensamento ao pensado. Para ele, a inteligibilidade de Deus, a sua transcendência, só pode ser entendida numa relação a três: a inteligibilidade de Deus é pura sociabilidade, responsabilidade pelo próximo.

Nesse horizonte, percebe-se o pensamento do filósofo lituano se caracterizando pelo esforço em dizer religiosamente a filosofia e, filosoficamente, a religião. É graças à ética como filosofia primeira que

<sup>83</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 308.

<sup>84</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 75.

<sup>85</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 306.

essa característica se articula por meio da temática do messianismo e da escatologia das lições talmúdic. A escolha da leitura talmúdica como via hermenêutica possibilita pensar Deus, rompendo com as categorias conceituais: Deus é pensado pela via do outro homem.