

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

O REDIMENSIONAMENTO ÉTICO DA QUESTÃO DE DEUS EM
EMMANUEL LÉVINAS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
FABIANO VICTOR DE OLIVEIRA CAMPOS

2008

FABIANO VICTOR DE OLIVEIRA CAMPOS

O REDIMENSIONAMENTO ÉTICO DA QUESTÃO DE DEUS EM
EMMANUEL LÉVINAS

UFJF-PPCIR

2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

O REDIMENSIONAMENTO ÉTICO DA QUESTÃO DE DEUS EM
EMMANUEL LÉVINAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por Fabiano Victor de Oliveira Campos

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora

2008

Eu não gostaria de definir nada através de Deus, já que conheço o humano. É Deus que posso definir através das relações humanas, não o inverso... Quando devo dizer algo sobre Deus, faço-o sempre a partir das relações humanas. A abstração inadmissível é Deus; eu falarei de Deus em termos de relação com Outros. Não rejeito o termo de religioso, mas adoto-o para designar a situação em que o sujeito existe na impossibilidade de esconder-se. Não parto da existência de um ser supremo e potentíssimo. Tudo o que poderei dizer sobre ele virá dessa situação de responsabilidade, que é religiosa no sentido de que o Eu não pode evitá-la... A idéia abstrata de Deus é uma idéia que não pode iluminar uma situação humana. A verdade é o inverso.

Emmanuel Lévinas

Aos meus pais,

peregrinos infatigáveis na busca de Deus, exemplares educadores para o convívio com o Outro.

Ao professor Dr. Eduardo Gross, pela incansável dedicação, pela minuciosa orientação e pela afável compreensão, qualidades estas que me permitiram vivenciar e confirmar breves e belas palavras de Lévinas (1980, p. 86): “É lá [na escola] que se afirma a exterioridade que contempla a liberdade em vez de a ferir: a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento só pode fazer-se a dois; não se limita a encontrar o que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente, a partir da qual vem a representação”.

Aos mestres

Pe. Hernaldo Pinto Farias, pelo exemplo na dedicação aos estudos, pelo auxílio nas traduções, pelo incentivo constante, pela amizade que a distância não consegue apagar;

Amauri Carlos Ferreira (PUC-Minas), por me despertar para a questão da alteridade. Seu dizer permanece... porque encantou a memória;

José Carlos Aguiar de Souza (PUC-Minas), pelo constante apoio e incentivo;

Flávio Senra (PUC-Minas), pelo gesto simples mas de inestimável contribuição para o meu sucesso no processo de admissão do mestrado.

Aos amigos Marco Antônio Remígio, Rafael Braga e Sérgio Botti, por me erguerem os braços ao Infinito quando estes se encontravam fatigados. Amigos que, com suas buscas e talentos, me revelaram a infinitude que trazem em si mesmos. Do Infinito que em seus rostos brilha, não pude perceber senão o vestígio, tal é a profundidade e a sublimidade do mistério que carregam.

A todas as pessoas que clamam por um sentido existencial capaz de levá-las a uma experiência de transcendência. Que possam encontrá-lo na interpelação do Rosto de outrem. A elas, uma frase lapidar de Lévinas (2002a, p. 134): “Penso que Deus não tem sentido fora da busca de Deus”.

INTRODUÇÃO

Alguns de nossos contemporâneos estão convictos de que vivemos num tempo pós-metáfisico, numa sociedade pós-religiosa e pós-cristã, profundamente secularizada, e nesta idéia vêem convergirem grandes pensadores dos últimos tempos, como Nietzsche, Dilthey e Heidegger, além de outros. Dentre as causas principais atribuídas ao desaparecimento das questões metafísicas do pensamento humano são destacadas: por um lado, a mentalidade tecnocientífica moderna, geradora de uma confiança absoluta na possibilidade de satisfação das necessidades físicas e psíquicas e de uma visão materialista da vida, voltada para a satisfação imediata dos desejos humanos e infensa à problematização das questões existenciais; e, por outro, o processo de historificação da razão, à qual se acrescenta a hodierna crise da razão (OLIVEIRA; ALMEIDA, 2003, p. 7).

Com efeito, contrariamente às previsões dos filósofos e sociólogos da “morte de Deus”, que apregoavam a erradicação da religião mediante um crescente e contínuo processo de secularização do mundo, o religioso reprimido ressurge, a partir da década de 90 do século XX, de modo surpreende e incontrolável. Em muitos lugares do mundo ocidental contemporâneo, e especialmente no Brasil, assiste-se a uma busca desenfreada e incontrolável pelo sagrado, assumindo contornos pluriformes e contraditórios. Trata-se de uma efervescência religiosa que, sob formas heterogêneas, povoa o cenário ocidental, apresentando-se de modo anárquico em relação às expressões religiosas tradicionais. É o fenômeno complexo e ambíguo dos chamados “novos movimentos religiosos”, cuja emergência tem despertado a atenção de pesquisadores das ciências sociais e humanas e intrigado as Igrejas históricas tradicionais. Pode até ser que, como afirmam alguns teóricos¹, o

¹ Para Zubiri (2003, p. 13), “o homem atual, na verdade, não se caracteriza somente por possuir tais ou quais idéias acerca de Deus, nem por adotar uma atitude agnóstica, ou negativa, ou crente, frente ao que designamos com o nome de Deus. O homem atual, seja ateu ou crente, encontra-se numa atitude mais radical. Para o ateu não só não existe Deus como também nem sequer existe um problema de Deus. Não se trata da inexistência de Deus, senão da inexistência do problema mesmo de Deus enquanto problema; e estima que a realidade de Deus é algo cuja justificação cabe somente ao crente. Mas o mesmo acontece ao teísta. O teísta acredita em Deus, mas não vivencia Deus como problema. Sua vida, orientada a Deus com firmeza total, encobre o que esta crença tem de problema. Tentará, no máximo, fazer ver ao ateu a realidade deste problema: o problema de Deus, enquanto problema, seria, desse modo, assunto reservado ao ateu. Mas ele, o crente, sente quase como um contra-senso pensar que sua fé seja a solução de um problema. O homem atual, pois, seja ateu ou teísta, tem a pretensão de não ter em sua realidade de vida um problema de Deus”.

homem atual, seja ateu ou crente, realmente tenha a pretensão de poder prescindir das questões de ordem metafísica, de não vivenciar Deus como problema ou de não ter em sua realidade existencial um problema de Deus, de modo que não se questiona acerca das razões de sua própria crença ou de seu ateísmo nem se interroga sobre o sentido último da realidade. Todavia, é pelo menos constatável e plausível de se considerar que o emergir dessa nova configuração religiosa ou desse retorno do sagrado sob novas e múltiplas formas tem suscitado o interesse de intelectuais e estudiosos pelas questões e temas de cunho metafísico. A questão da religião, da religiosidade e do sagrado e a própria questão de Deus despontam novamente no cenário intelectual da cultura.

Entretanto, no novo clima cultural, a problemática filosófico-teológica dominante, no que concerne ao problema de Deus, não é tanto a da afirmação ou negação da existência de Deus como a da *maneira de abordar esta questão*. E aqui é que vislumbramos a originalidade de Lévinas, ao propor uma reviravolta ou redimensionamento do problema de Deus, pensando-o não mais à luz da ontologia, e sim a partir da ética entendida como responsabilidade incontornável para com o Outro. Pensamos que esse redirecionamento de perspectiva merece ser revisitado, uma vez que pode ser fecundamente renovador, tanto no que tange à abordagem da dimensão religiosa contemporânea quanto no que se refere ao problema filosófico de Deus. Para que não se encaminhe uma nova procissão de pseudo-absolutos, tal como aquela que ocupou o horizonte do homem do século XX (VAZ, 1992b, p. 447), convém repropor aos indivíduos e às sociedades o problema do Absoluto na inteireza e na amplitude de suas exigências éticas, tal como entrevemos na reflexão filosófica de Lévinas.

Como bem analisam Moro (1982, p. 60-61), Ribeiro Júnior (2005, p. 94-118) e Pivatto (2003, p. 178-179), a questão filosófica de Deus praticamente não aparece na primeira metade da obra levinasiana², senão sob a forma de algumas críticas acerca do modo que fora elaborada por Descartes, Spinoza e Husserl. A reflexão pessoal de Lévinas acerca do problema de Deus só será posteriormente elaborada, ganhando contornos mais sistemáticos em três obras magistrais, pertencentes ao segundo e terceiro períodos de sua reflexão filosófica, a saber, *Totalidade e Infinito*, *De Deus que vem à idéia* e *Outramente que ser ou além da essência*. Estes escritos é que, a nosso ver, apresentam as matrizes referenciais da

² Moro (1982, p. 7-10) e Ribeiro Júnior (2005, p. 22) periodizam a obra levinasiana em três momentos. O critério de demarcação utilizado é a novidade filosófica que, segundo esses intérpretes, emerge da investigação pessoal de Lévinas. Desse modo, o primeiro período, que compreenderia as publicações referentes aos anos de 1929 a 1951, caracteriza-se por uma tentativa de “evasão do ser”. Com efeito, Lévinas teria percebido que a ruptura com a ontologia é possível apenas mediante a relação ética com o Rosto, no vestígio do Infinito, tal seria a novidade filosófica constituinte do segundo período, que vai de 1952 a 1964. Por fim, haveria ainda um terceiro período, que compreenderia os anos de 1964 a 1995, marcado sobretudo pelo abandono da linguagem ontológica ainda presente no período anterior.

questão filosófica de Deus no pensamento levinasiano. Contudo, noutros ainda, tais como em *Transcendência e inteligibilidade* e em *Deus, a morte e o tempo*, é possível encontrar delineamentos e reflexões fecundas acerca da significação de Deus, relacionando-a com a questão do tempo – isto é, pensando-a em termos de um passado imemorial – e desvinculando-a das tematizações propugnadas pela ontoteologia. Há, por parte de Lévinas, uma esquivia em falar sobre Deus até que tenha sido erguida a base fundamental sobre a qual essa questão será edificada. Em Lévinas, a questão filosófica de Deus adquire força e espaço à medida que a reflexão sobre a ética, a subjetividade e sua possibilidade de transcendência a partir do outro vão tomando corpo e se desdobrando. O sentido de Deus é procurado a partir da análise do sentido ético-relacional da subjetividade. A investigação de Deus que Lévinas elabora se fundamenta, portanto, numa concepção que situa o sentido do humano no movimento ético de saída de si em direção a outrem. Em primeiro lugar, o filósofo lituano lança a base fundamental sobre a qual o problema de Deus há de ser pensado e formulado. A investigação do sentido ético-relacional da subjetividade humana impõe-se como necessária à arquitetura da questão de Deus na medida em que Lévinas não quer partir de uma idéia abstrata, e sim de uma situação humana concreta, para pensar e falar de Deus. Relutante a lançar um olhar ao céu abstrato das Idéias para pensar a Deus, procura trilhar o caminho inverso. Sua reflexão emerge do campo concreto das relações humanas, ali mesmo onde o Infinito “nos cai sob o sentido”, isto é, desce ao pensamento, porém sem ser absorvido na idéia.

Lévinas investiga a situação originária em que o nome Deus aparece como significante por si mesmo, independentemente das significações estabelecidas pela onto-teologia. Para ele, Deus não pode ser pensado como Ser ou ente supremo, mas, ao contrário, impõe-se como o Outro do Ser. Neste sentido, o autor em foco segue pela via de uma redução eidética, abstendo-se de colocar em questão a existência de Deus e buscando a “circunstância fenomenológica” em que a palavra Deus adquire sentido, isto é, torna-se “inteligível” para o homem, descendo ao pensamento e à linguagem humana em sua significância absoluta, irreduzível ao saber representativo. É aqui que se dá o redimensionamento ou reviravolta da questão de Deus, na medida em que Lévinas encontra um novo pólo de sentido em cujo bojo o problema filosófico de Deus será arquitetado. É na ética entendida como despertar da subjetividade para o *outro*, numa responsabilidade infinitamente crescente e que chega à *substituição*, que o filósofo lituano situa o lugar da significação do *nome* Deus e a possibilidade da sua enunciação – não através de discursos inteligíveis, de caráter religioso ou teológico, mas através do *testemunho ético* da subjetividade. Ancorada sobre a ética como

filosofia primeira, a reflexão filosófica é forçada a não mais pensar Deus sob as espécies ontológicas, mas de *outro modo que ser*, isto é, para além da essência, o que mantém resguardada a sua transcendência. A relutância de Lévinas em abordar a questão de Deus por um viés outro que não o de caráter filosófico, entendendo-se a ética como filosofia primeira, deve-se ao seu intento último de salvaguardar o sentido absoluto da transcendência divina. Ao mesmo tempo, Lévinas também deseja superar a famosa distinção entre o Deus dos filósofos e o Deus bíblico, asseverando que a relação a Deus é possível na ordem racional, porém não sob a forma de desvelamento ou manifestação.

Desse modo, entendemos que Lévinas desloca o problema de Deus do plano ontológico e o situa na textura ética da relação intersubjetiva, ou seja, ele propugna a ética da alteridade como a única ótica possível para se pensar e para se falar de Deus em sua transcendência irreduzível, desterritorializando o problema de Deus do reino do Ser, porém sem afugentar-se numa teologia negativa, o que significaria ainda permanecer no domínio ontológico. O presente trabalho visa identificar e caracterizar esse deslocamento do problema de Deus, que se perfaz da ordem ontológica à “intriga ética”, a qual, segundo Lévinas, é uma intriga a três, envolvendo o Eu, o Outro e a Eleidade. Não se pretende analisar aqui a questão relativa à verdade da existência de Deus, uma vez que Lévinas não envereda por esse caminho.

Entendemos que esse redirecionamento ético da questão de Deus se dá em quatro domínios diferentes, porém estritamente interligados entre si: na esfera do pensamento, da linguagem, do tempo e da relação entre o homem e Deus. Nossa pesquisa busca, pois, analisar como essa “reviravolta ética” da questão de Deus se dá e quais contornos adquire no campo do pensamento e da linguagem, na esfera do tempo como também no âmbito da relação com Deus.

No primeiro capítulo, abordamos o redirecionamento ético da questão de Deus no plano do pensamento. Num esforço de resguardar a absoluta transcendência de Deus, Lévinas procura pensá-la não a partir da ontologia, em cujo interior Deus é abordado a partir de um termo neutro e impessoal, o Ser. Lévinas rejeita pensar Deus a partir do Ser, contrapondo-se à metafísica ocidental, denunciada por Heidegger como onto-teo-logia, que entende o transcendente como um ente supremo. Logo, no domínio do pensar, a reviravolta ética da questão de Deus assume a forma de um “pensar (a) Deus de outro modo que ser ou além da essência”. Esse modo de pensar a transcendência de Deus como um “além do Ser” é encontrado por Lévinas na idéia platônica do Bem além do Ser, no Uno de Plotino e na idéia cartesiana do Infinito, sendo esta última a mais refletida pelo autor em foco. Para o filósofo de

Kaunas, Descartes entrevê a inadequação entre Deus e ser, afirmando o sentido equívoco em que o termo ser se aplica a Deus ao mesmo tempo que à criatura. O Infinito e o finito não podem participar do mesmo conceito, uma vez que aquele é infinitamente superior a este. Deus impõe-se como “Outro”. Da idéia cartesiana do Infinito, Lévinas conserva o desenho formal – “o-Infinito-no-finito” ou “o-Outro-no-Mesmo”, aplicando-o na relação com o Outro homem, isto é, com o Rosto. Pensar Deus “de outro modo que ser ou além da essência” significará, pois, na perspectiva levinasiana, pensar Deus a partir da ética entendida como responsabilidade por outrem, na qual Deus “se passa” ou significa como Ele no fundo do Tu – ou seja, como Eleidade retraída em seu vestígio –, e mediante a qual a glória de Deus “se glorifica”.

O pensar Deus “de outro modo que ser ou além da essência” exigirá, por sua vez, um “outramente Dito”, isto é, uma nova forma de se falar de Deus. Não mais a partir da teologia enraizada na ontologia, mas através do testemunho ou Dizer ético. No testemunho, o nome Deus não é “Dito”, ou seja, não é desvelado através de conceitos ou categorias, mas permanece como palavra significante por si mesma. Tal é o conteúdo do nosso segundo capítulo, que investiga o redimensionamento ético da questão de Deus no âmbito da linguagem, apresentando e analisando a reflexão de Lévinas acerca da possibilidade de se entender a palavra Deus em sua significância absoluta e autônoma em relação às significações estabelecidas pela ontoteologia.

No terceiro capítulo, nos propusemos a investigar o redimensionamento ético da questão de Deus sob a ótica temporal, ou seja, procuramos vislumbrar e analisar a questão de Deus a partir da fenomenologia do tempo elaborada por Lévinas. Entendemos que o redimensionamento ético da questão de Deus também se dá no tempo, isto é, sob a forma temporal. Ora, a reviravolta ética da questão de Deus implicará uma abordagem de Deus não mais a partir do “tempo do Mesmo”, entendido como o tempo da presença e da representação, da adequação e da correlação, tempo em que o eu é para-si, identificando e assimilando toda exterioridade em sua interioridade. O “tempo do Mesmo” é considerado inadequado para se pensar e para se falar de Deus, uma vez que o Infinito se mantém recalcitrante à sincronização, escapando continuamente à posse do Mesmo através da re-presentação e mantendo sua ambigüidade enigmática. Desse modo, para Lévinas, Deus só pode ser acolhido em sua infinitude e transcendência a partir da própria diacronia do tempo. O tempo pensado em sua diacronia absoluta, refratária ao movimento de representação da consciência, é o tempo pensado como futuro, um movimento “a Deus” ou “espera de Deus”, e como passado imemorial. Trata-se de compreender o tempo a partir da “diferença”, do Outro. Mas diferença

entendida como não-indiferença ou relação do Outro com o Mesmo, como a própria intriga do “outro-no-mesmo” ou despertar, que delinea o sentido do tempo como passado imemorial desde onde a Eleidade significa, eleva e chama a subjetividade, em seu próprio acontecimento de ser, a ser-para-o-outro. O pensar e o dizer Deus “outramente que ser” exprimem-se, portanto, como uma abordagem de Deus a partir do “tempo do Outro”. Pensando Deus a partir do tempo do Outro, isto é, a partir de sua diacronia refratária à representação, Lévinas arranca Deus da simultaneidade da presença, da correlação intencional, e o remete a um passado imemorial, irrecuperável pela consciência.

Na última parte da nossa pesquisa procuramos trazer à tona o redimensionamento ético que Lévinas opera no plano da relação com Deus. Procuramos compreender, analisar e explicitar a intriga ética que se desenrola entre o Eu, o Outro e a Eleidade, seja de Deus, seja a do terceiro homem no fundo do Tu. Buscamos mostrar em que medida, de acordo com a perspectiva levinasiana, a relação com o Outro humano é nossa relação, irreduzível à compreensão, com o Infinito. Em Lévinas, Deus não é indiferente ao homem. Sua não-indiferença dá-se sob o modo de uma relação de eleição, mediante a qual a subjetividade é responsabilizada pelo Outro homem. A relação com o Rosto, em cuja abertura um terceiro já me diz respeito, apresenta-se como o único modo, ainda que indireto, de o homem relacionar-se com o Infinito. Relação não de assimilação ou domínio, mas de aproximação e acolhimento na passividade absoluta do sujeito. Relação como “não-relação” ou relação cuja distância ou separação não é aniquilada. Do eu ao outro e do outro – e apenas por meio dele – a Deus. Na medida em que se delinea como um “a Deus”, a relação com o outro, ou seja, a própria ética, é entendida como religião. Trata-se da transcendência ao outro homem como transcendência a Deus.

CAPÍTULO 1: PENSAR DEUS “OUTRAMENTE QUE SER OU ALÉM DA ESSÊNCIA”

O problema de Deus frente à questão do Ser, ou o problema de se pensar Deus e o Ser conjuntamente, tal como é analisado por Lévinas, constitui o tema central deste capítulo. Buscamos apresentar e analisar a crítica que Lévinas, na esteira da reflexão heideggeriana, dirige à vinculação feita entre Deus e o Ser pela filosofia enquanto ontologia. Pretendemos expor os motivos pelos quais Lévinas considera inviável abordar Deus a partir do Ser. Para tal, apresentamos, num primeiro momento, a crítica que ele faz à filosofia enquanto pensamento do Ser e a exigência de um novo modo de pensamento, diverso àquele que se perfaz como onto-teologia. Essa nova maneira de “pensar Deus” é entrevista sobretudo na idéia cartesiana do Infinito, de cujo desenho formal Lévinas se apropria aplicando-o na relação ética com o Outro. Perguntamo-nos: o que significa pensar Deus “outramente que ser ou além da essência”? A que concretamente corresponde essa transcendência que se perfaz sob o modo de um “além do ser”? Pensar Deus “além do ser” significará, pois, pensá-lo de modo ético, isto é, retraído em seu vestígio, como Ele no fundo do Tu. O “de outro modo que ser” se revelará como a própria glória do Infinito brilhando na não-indiferença do sujeito para com o Outro.

1.1. Deus e a Filosofia do Ser

1.1.1. A Filosofia como ontologia

Lévinas entende que a totalidade é o conceito-chave para se compreender a história da filosofia no Ocidente. Essa história se apresenta como tentativa de realizar uma síntese universal, de modo a abranger o mundo ao mesmo tempo que o próprio espírito. Ou seja, através de sucessivas formas, o ideal filosófico do Ocidente permaneceu sempre voltado a estabelecer uma “ontologia do mundo” capaz de tornar possível a própria interpretação do espírito. Para Lévinas (2002a, p. 86-87), o discurso filosófico do Ocidente é constituído da pretensão de poder abarcar a totalidade do real, de poder chegar a uma compreensão última da

realidade, e mesmo de abranger o sentido de Deus. Se Deus tem um sentido, o discurso filosófico do Ocidente, em sua ambição de poder a tudo englobar, deve poder abrangê-lo.

Esta história [da filosofia] pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. (LÉVINAS, 1982b, p. 67).

Mas Lévinas entende que essa busca constante pela totalidade não é senão a outra face da aversão ou horror ao Outro que caracteriza a filosofia ocidental. Pois na contínua tentativa de síntese, o Outro surge ora reduzido ao Mesmo através da consciência racional entendida como saber, ora captado na universalidade da idéia, na neutralidade do *logos*, sendo submetido, juntamente com o Mesmo, a uma ordem universal e impessoal, a ordem do Ser. O Ser apresenta-se como o “termo neutro” à luz do qual os entes adquirem sentido, é o *tertium* que liga o pensamento ao pensado, que estabelece a adequação entre ambos. Pela mediação do Ser, dá-se a correlação entre *noese* e *noema*. Neste sentido, a Filosofia não é senão ontologia. E “a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (LÉVINAS, 1980, p. 33). Lévinas entende que a filosofia ocidental foi desde sempre uma ontologia, e que se torna ateísmo ou filosofia da imanência e da autonomia na modernidade por causa dessa sua aversão ao que se impõe como Outro. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LÉVINAS, 1980, p. 31). Por causa de seu horror ao que se impõe como absolutamente Outro, a filosofia tentará inclusive adequar Deus à razão, compreendendo-o em termos de ser.

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É também por isso que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo. O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses que, ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal. (LÉVINAS, 1967, p. 229).

Segundo Lévinas, a tradição filosófica ocidental concebe a ontologia – compreensão do ser – como filosofia primeira³. Isto é, a reflexão filosófica entende a significação do verbo ser como correlação entre ser e conhecimento, identificando o psiquismo humano como um saber, como *locus* do inteligível, do sentido. Dessa forma, a atitude filosófica frente à totalidade dos objetos é compreendida como uma atitude intelectual, cognoscente, ou seja, uma atitude do pensamento em busca do conhecer. Em outros termos, o conhecer se apresenta como modo originário da relação do homem (consciência) com o mundo. A identidade entre o ser e o pensar como conhecer predomina na reflexão filosófica ocidental desde os pré-socráticos⁴. O próprio Aristóteles, na primeira frase de sua *Metafísica*, já afirmara que a natureza humana possui uma tendência essencial: o anseio pelo saber.

O termo “ontologia”, com o qual Lévinas caracteriza a filosofia tradicional, refere-se ao proferir e ao verbalizar do ente. Quando se fala do ser ou dos entes, não é no sentido da filosofia pré-kantiana, pré-crítica, não se trata do ser imutável escondido por detrás do véu das imagens perceptíveis e das formas de pensamento e por fora da linguagem. O ser, aqui, é sempre o ser que “aparece” ou emerge *no* pensar e *no* falar humanos. O ser não está detrás dos fenômenos, eterno e imutável, mas é algo que se desdobra nos fenômenos. Ora, onde encontrar o ser senão onde há entes? O que é o ser antes da vinda do homem que o nomeia? No máximo pode-se dizer dele que “há” (il y a), mas dizê-lo já é dizer demais, pois o que pode a palavra há (ser) indicar além das coisas que aparecem para mim? É este o conceito de ontologia que emerge após a chamada “virada copernicana” efetuada na filosofia por Kant.

Mas, tal como demonstrou Heidegger, o ser se ilumina de modo privilegiado na existência humana, que é essencialmente “compreensão do ser”. Pelo próprio fato de existir, tem-se uma relação constante com o ser. O ser humano existe de tal modo que, ao existir, preocupa-se com o próprio ser, isto é, questiona a própria existência. Os estados psicológicos são modos de se relacionar com o ser, de compreendê-lo, isto é, são maneiras de existir, advérbios que modalizam o verbo ser. Qualquer tipo de nomear, qualquer objetivar ou tematizar é, como diz Heidegger, um “deixar ser” (*Seinlassen*), dar um lugar às coisas no meio de um mundo que nos aparece. Essa identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta é, na concepção de Lévinas, a grande novidade da ontologia contemporânea.

³ Em sua *Metafísica*, Aristóteles (1973, p. 230-240) afirma que a expressão “filosofia primeira” refere-se ao estudo ou conhecimento da *ousia* (essência) dos entes, isto é, investiga “o ser enquanto ser”. Por se tratar do estudo dos primeiros princípios e causas primeiras de todas as essências, deve ser anterior a todos os outros estudos sendo, portanto, a condição de possibilidade para que eles aconteçam. Por isso, a ontologia é entendida como filosofia primeira no sentido de fornecer a todas as outras ciências o fundamento comum, o objeto a que todas elas se referem e os princípios dos quais todas dependem.

⁴ A esse respeito, conferir os fragmentos 3, 6 e 8 de Parmênides em Pré-Socráticos (1973, p. 142-143).

A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam [...] a compreensão do ser ou a verdade. [...] A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir. Tudo isto está a indicar, ao que parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo. (LÉVINAS, 2005, p. 22-23).

Todavia, se por um lado a filosofia da existência foi capaz de abrir novas dimensões de sentido à nossa relação com o ser, com o real, por outro lado, para Lévinas ela ainda permanece arraigada ao intelectualismo clássico ao interpretar a existência em termos de “compreensão” – e aqui Lévinas se refere especificamente a Heidegger –, reafirmando a ligação entre o conhecer e o ser⁵ agora entendido em sua verbalidade, ou seja, no sentido de existir. Nas palavras do próprio Lévinas,

Mas logo a filosofia da existência se apaga diante da ontologia. Este fato de estar embarcado, este acontecimento no qual me encontro engajado, ligado que estou com o que devia ser meu objeto por vínculos que não se reduzem a pensamentos, esta existência interpreta-se como compreensão. Em consequência, o caráter transitivo do verbo conhecer fica ligado ao verbo existir. [...] Nós existimos num circuito de inteligência com o real – a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser. (LÉVINAS, 2005, p. 24-25, grifo do autor).

O ser é a história ou o acontecimento do ser. Lévinas usa a expressão “gesta de ser” para dizer a essência (*essance*) do ser, isto é, para sublinhar o aspecto verbal da palavra ser, indicando o processo ou o acontecimento do ser, o seu reinado, ou seja, a sua manifestação, a

⁵ Convém mencionar que não nos interessa, aqui, entrar no mérito da questão sobre se Lévinas interpreta corretamente seu interlocutor, o que seria assunto para uma outra pesquisa. Restringimo-nos a identificar como Lévinas o interpreta. Todavia, estamos cientes de que autores como Strasser e Wyschogrod apontam para o fato de que a interpretação de Lévinas acerca de Heidegger é discutível em alguns pontos. Transpomos aqui uma citação de Strasser traduzida por Bucks (1997, p. 81-82, nota 29): “é insustentável a idéia de que o ser, ao qual a fenomenologia de Heidegger quer dar acesso, seja o anônimo, o ‘ser em geral’. A opinião de que o universal, superando todos os gêneros, seja o distintivo do ser, é contestada por Heidegger desde o início. O ser não funciona aí de forma alguma como algo anônimo, neutro. [...] Para Heidegger, o ser é o que proporciona graça e salvação e promete libertação. Heidegger acentua que o pensar (*Denken*) do ser devia ser agradecer (*Danken*) [...]. Temos a impressão de que a interpretação de Lévinas deixa a desejar nesse ponto. Estamos de acordo com Edith Wyschogrod de que a interpretação levinasiana de Heidegger é às vezes discutível”. Em *Outramente que ser*, o próprio Lévinas não exclui possíveis equívocos ou “deformações” em relação ao pensamento heideggeriano.

sua expansão em lugar, em mundo. O sufixo *ancia* (*ance*, em francês), com o qual Lévinas escreve a palavra *essência* (essência), procede de *antia* ou de *entia* referindo-se a nomes abstratos de ação. Na nota preliminar de sua obra maior, Lévinas (1987, p. 41) adverte que o termo *essência* se refere ao *ser* enquanto se distingue dos *entes*, ao *Sein* alemão enquanto distinto do *Seiendes*, ao *esse* latino na medida em que se distingue do *ens* escolástico. O termo “essência”, tal como é empregado por Lévinas, designa, pois, não a *qüididade* das coisas, mas o processo, o ato ou o acontecimento de ser, como desvelamento, efetuação do ser ou sua fluência. Refere-se à verbalidade do verbo *ser*, que significa a própria fluência ou temporalização do tempo (LÉVINAS, 1987, p. 83). Já para se referir a algo que é essencial, fundamental, que não se pode deixar de conter ou de ser o que se é, Lévinas (1987, p. 41) utiliza os termos *eidós*, *natureza*, *qüididade* e derivados.

Lévinas propõe uma correlação entre Ser e Dito. Para ele, o acontecimento ou manifestação do ser dá-se no Dito. Em outros termos, a essência do ser dá-se sob o modo da tematização, do conhecimento, da verdade. Isto porque, tal como propusera Heidegger, o ser é inseparável da “compreensão” do ser, isto é, o ente humano, em sua *ek-sistência*, compreende o Ser, é no ser (existir) do ente humano que a questão do Ser se ilumina de modo absoluto. Compreensão essa que, como vimos acima, Lévinas entende como um retorno ao intelectualismo clássico. Nas palavras de Lévinas,

A *essência* é o fato mesmo de que haja tema, ostentação, doxa e, portanto, verdade. A *essência* não somente se traduz, mas se temporaliza no enunciado predicativo. [...] Os entes *são* e sua manifestação no Dito é sua verdadeira *essência*. [...] o verbo *ser* faz ressoar a *essência*, porém esta ressonância termina em ente graças ao nome. Desde esse momento, *ser designa* em vez de *ressoar*. A partir de então, *ser designa* um ente que tem por toda *qüididade* a *essência* do ente, uma *qüididade* identificada como a própria de todo outro ente nomeado. [...] Entrar no ser e na verdade é entrar no Dito; o ser é inseparável de seu sentido! É falado, é no logos. (LÉVINAS, 1987, p. 90, 93-94, 96, tradução nossa).

O acontecimento ou aventura de ser reside, pois, numa “preocupação de ser” que corresponde àquilo que Espinosa chamou de *conatus essendi*⁶ e que, na concepção de Lévinas, é a origem de toda violência, de toda aversão ao Outro, usurpação do lugar de outrem. “O acontecimento de ser está numa preocupação de ser, ele não seria mais que isto no seu *elã* ‘essencialmente’ finito e inteiramente absorvido por esta preocupação de ser. De

⁶ Convém mencionar que não analisamos, neste trabalho, a plausibilidade da interpretação de Lévinas acerca do conceito espinosano de *conatus essendi*. Restringimo-nos, portanto, a explicitar a apropriação teórica peculiar que Lévinas faz desse conceito.

alguma forma, neste acontecimento de ser, não importa senão este ser mesmo. Ser enquanto ser é, desde o começo, preocupar-se em ser [...]” (LÉVINAS, 2005, p. 18). A manifestação ou essência do ser dá-se sob a forma do inter-*esse*, de uma persistência no ser, de uma insistência em ser, “como se um ‘instinto de conservação’ coincidente com seu desenvolver, preservando-o e mantendo-o na sua aventura de ser, fosse seu sentido” (LÉVINAS, 2005, p. 18). Trata-se da essência do ser como o *esse* de todo ser, como “a visibilidade do Mesmo ao Mesmo” ou abertura⁷ no sentido husserliano e heideggeriano do termo. “A essência do ser é temporalização do tempo, diástase do idêntico e sua recuperação ou reminiscência, unidade de apercepção” (LÉVINAS, 1987, p. 77, tradução nossa). A intolerância alérgica dessa persistência no ser é o que Lévinas denomina como “guerra”. Trata-se da violência que emerge da preocupação em ser, do afirmar-se no ser “sem consideração” para com o outro, isto é, sem justificar o próprio direito a ser.

Esse é interesse. A essência é interesse. [...] Positivamente, confirma-se como conatus dos entes. [...] O interesse do ser dramatiza-se nos egoísmos que põem em luta uns contra outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns contra outros e, ao mesmo tempo, em conjunto. A guerra é o gesto ou o drama do interesse da essência. (LÉVINAS, 1987, p. 46-47, grifo do autor, tradução nossa).

1.1.2. Deus como o Outro do Ser: a crítica de Lévinas a Heidegger

Para Lévinas, é Descartes – e não Heidegger – quem por primeiro afirma o sentido equívoco em que o termo “ser” é aplicado a Deus. Em suas próprias palavras, “a impossibilidade para o ser transcendente e para o ser que dele está separado de participar no mesmo conceito, a descrição negativa da transcendência é ainda de Descartes. Ele afirma de fato o sentido equívoco em que o termo ‘ser’ se aplica a Deus e à criatura” (LÉVINAS, 1980, p. 66). Não obstante, Lévinas trava um pertinente diálogo com seu mestre Heidegger acerca da identificação entre Deus e Ser operada pela tradição filosófica ocidental, analisando as conseqüências que essa confusão teria causado principalmente ao problema de Deus, mais do que à questão do Ser, tal como aparece em Heidegger.

⁷ Em *Humanismo do Outro Homem*, Lévinas (1993b, p. 99) explicita três sentidos possíveis para o termo “abertura”. O primeiro sentido concerne à abertura de um objeto a todos os outros (referência à Crítica da Razão Pura, de Kant, mais especificamente à Terceira Analogia da Experiência). O segundo sentido refere-se à intencionalidade da consciência (Husserl) ou o êxtase da ek-sistência (Heidegger). Por fim, o terceiro sentido importa sobremaneira a Lévinas. Trata-se da abertura como o “desnudamento ou vulnerabilidade da pele exposta, na ferida e na ofensa, para além de tudo aquilo que se pode mostrar, para além de tudo aquilo que, na essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração”, isto é, como a própria vulnerabilidade ou passividade do sujeito.

Com efeito, Heidegger entrevê e critica a confusão entre Deus e Ser operada pela Filosofia ocidental. Em *Identidade e Diferença*, aborda a questão de como Deus entra na Filosofia⁸. Tendo em mente o pensamento característico da metafísica grega – que seria teologia enquanto ontologia, isto é, onto-teo-logia –, o filósofo percebe e critica a entrada de Deus na Filosofia como uma exigência lógica. Lendo toda a história da metafísica ocidental a partir do paradigma onto-teológico, Heidegger percebe que Deus é necessariamente postulado como *ens summum* (ente supremo) no esquema lógico da tradição filosófica ocidental. Otto Poeggeler sintetiza o raciocínio de Heidegger acerca da entrada de Deus na Metafísica ocidental nos seguintes termos:

Ela [a metafísica] pensa o ente na sua totalidade conforme seu ser, pensa este ser platonicamente como “idéia”, modernamente como representação de objetos e, finalmente, como a vontade de poder. Assim a metafísica é a doutrina do ser do ente, ontologia. Essa ontologia aceita como evidente, para o fundamento do ser, a presença constante. O ente pode ser fundado no ser como presença constante e, por isso, também disponível. Mas o ser mesmo precisa de fundamento, para que possa ser o ser constantemente presente. Assim, a metafísica procura aquele ente que, de modo especial, preenche a exigência da presença constante. Ela encontra esse ente no divino subsistente em si, no “theion”. Com isso, a metafísica não é só fundamentação do ente no ser, mas também fundamentação do ser no ente supremo, no “theion”, portanto, teologia. Justamente porque fundamenta, ela é uma “-logia”. Assim, ela é onto-teo-logia. (POEGGELER, 1962, p. 125 apud STEIN, 2003, p. 159).

Caminhando na trilha aberta por Heidegger, o filósofo lituano rejeita globalmente o pensamento metafísico caracterizado como onto-teo-logia, em que o divino é reduzido à esfera da verdade lógica. Lévinas concorda com Heidegger acerca da impossibilidade de se pensar Deus pelo viés da metafísica tradicional constituída como onto-teo-logia. Concorda que a metafísica ocidental, ao pensar o ser como fundamento dos entes, acaba por nomeá-lo Deus. “O tema da onto-teo-logia liga a vinda de Deus na filosofia ao pensamento de uma certa significação do ser, entendido no sentido de fundamento do ente” (LÉVINAS, 2003a, p. 140). Em sua exigência lógica, a filosofia como ontologia confere a Deus a plenitude do ser. Pois pensado a partir dos entes, o ser é necessariamente concebido como um ente supremo: Deus. O fundamento dos entes é ele mesmo ente. Daí a filosofia, enquanto pensamento do ser, transmutar-se em saber ou compreensão de Deus: onto-teo-logia. Como sublinha o próprio Lévinas (2003a, p. 175), “a onto-teo-logia consiste em pensar Deus como ente e em pensar o

⁸ No que concerne ao problema de Deus em Heidegger, valemo-nos principalmente das esclarecedoras análises de Stein (2003, p. 155-177).

ser a partir deste ente superior ou supremo”. A existência é incluída na essência de Deus, ou seja, os entes são pensados a partir desse ser eminente que seria *causa sui*. Para Lévinas, ao conferir a Deus a plenitude do ser, a filosofia acaba por reduzir o absoluto de Deus à ídolo conceitual.

Mas Lévinas também se propõe a transpor o pensamento de seu mestre. Pois, se por um lado, a “ontologia fundamental” de Heidegger, entendida como doutrina filosófica do Ser, pretende superar o caráter onto-teológico do pensamento metafísico tradicional, que conduz ao esquecimento do Ser, por outro lado, ela mantém a prioridade do ser como tema fundamental. Para Lévinas, a proposta heideggeriana de superação (*Überwindung*) da metafísica tradicional a partir de um novo conceito de tempo é insuficiente para acabar com o privilégio do ser, mediante o qual a diferença absoluta é neutralizada. “A ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser e, dessa forma, continua a exaltar a vontade do poder de que só Outrem pode abalar a legitimidade e perturbar a boa consciência” (LÉVINAS, 1967, p. 207). Em sua crítica a Heidegger, Lévinas (2005, p. 21-33) questiona se a ontologia é mesmo fundamental. Entende que em Heidegger o problema de Deus emerge atrelado e reduzido ao que Heidegger, obstando em empregar o termo ontologia por causa de sua ligação com a lógica, chama de “pensamento do ser” e que corresponde a uma nova “época” ou acontecimento de ser, marcada pela morte de Deus, isto é, pelo fim da metafísica enquanto onto-teo-logia. Com efeito, na tentativa de encontrar uma saída do destino “epocal” da técnica, assim como uma superação do niilismo como destino (*fatum*) para o qual a história espiritual do Ocidental fora inexoravelmente impelida, Heidegger propõe uma “memoração” (*Erinnerung*) para dentro da história do ser através de um “novo pensamento do ser” como fundamento da diferença ontológica – isto é, uma “nova época ou acontecimento de ser” em que se considera a diferença entre Ser e ente. Em outros termos, a tentativa de arrancar o ser do esquecimento ou encobrimento – objetificação ou entificação do ser – em que caíra na História da Filosofia ocidental leva Heidegger a uma “memoração” para dentro da história do ser. O “esquecimento do ser” é remediado por uma operação de reminiscência que, na interpretação de Lévinas, reinstaura o centro mesmo da filosofia grega. O mito de Ulisses retornando à Ítaca, sua terra natal, impõe-se aqui como o símbolo próprio da história da ontologia, inclusive da “ontologia fundamental” de Heidegger. “A ontologia deveria, pois, ser interpretada não só como saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesma, como retorno ao Uno” (LÉVINAS, 2005, p. 200). Pintor-Ramos, na introdução espanhola de *Outramente que Ser*, sublinha:

A suspeita de Lévinas é que o projeto de Heidegger segue sendo “grego”, o qual assinala suas possibilidades e limites. A filosofia só pode ser “repetição” e seu destino está fixado porque o iluminar as margens não é sair “fora” de sua estrutura. Dada a concepção heideggeriana da historicidade da compreensão do ser e todos os problemas que se movem em torno ao círculo hermenêutico, esse “fora” assinala um vazio inviável; uma exterioridade total é inconcebível, em sentido literal. O infinito só pode conceber-se no ser ao lado do finito e a transcendência dentro da imanência. A “morte de Deus”, entendido como ente aparente, é tão inevitável em sua história como a própria morte do homem. (PINTOR-RAMOS in LÉVINAS, 1987, p. 24, tradução nossa).

Lévinas entende que mesmo em Heidegger permanece a correlação do Ser e do pensar, descrita pelo termo alemão *Ereignis*, ou seja, permanece a entificação ou objetivação do Ser. Trata-se da interpretação de Lévinas acerca da virada (*Kehre*) no pensamento heideggeriano, de modo que o homem, compreendido essencialmente como *locus* onde se realiza a compreensão do Ser, só o é na medida em que é posto em questão pelo próprio Ser. O Ser é, na visão de Lévinas, de certo modo substantivado. Também nesse ponto, segundo Lévinas (2003a, p. 138), trata-se de acabar com a onto-teo-logia. Pois, não obstante alguns intérpretes do pensamento levinasiano terem já apontado para o fato das interpretações errôneas do filósofo de Kaunas acerca de seu interlocutor⁹, para Lévinas (1987, p. 94, tradução nossa) “a própria ontologia fundamental, que denuncia a confusão do ser e do ente, fala do ser como de um ente identificado”. Desse modo, compreende que o mérito de Heidegger teria se restringido, nesse aspecto, a identificar a metafísica ocidental como pensamento onto-teo-lógico, porém sem conseguir superá-la definitivamente. Bucks descreve essa interpretação levinasiana sobre Heidegger nos seguintes termos:

O genitivo subjetivo, o questionamento do ser pelo homem, como foi desenvolvido em *Ser e tempo*, tornou-se genitivo objetivo, o questionamento do homem pelo Ser. Se em *Ser e tempo* ainda era o homem que se questionava a respeito do ser, no último Heidegger é o Ser que coloca em questão o homem. É pelo fato de o Ser se enviar ao homem como questão que esse se questiona sobre o Ser. Heidegger vai até o ponto de deduzir nossa ipseidade dessa tarefa ontológica. Devemos nossa ipseidade ao fato de que inevitavelmente *temos de ser*. (BUCKS, 1997, p. 77).

Distanciando-se de Heidegger, Lévinas (2003a, p. 138) inverte os termos do problema: “terá a falta da metafísica consistido em tomar o ser por Deus – ou antes em tomar Deus pelo ser? [...] Não significará Deus *o outro do ser*?”. Ao passo que Heidegger teria se debruçado sobre os pré-juízos que esse modo de pôr a pergunta teria feito à questão do Ser,

⁹ Conferir nota 5, p. 10.

para Lévinas urge pensar as conseqüências impostas ao problema de Deus¹⁰: “pensar Deus em função da onto-teo-logia será pensar mal o ser ou pensar mal Deus? Não significará Deus o *para-além do ser?*” (LÉVINAS, 2003a, p. 140, grifo do autor). Aqui, a expressão *para além do ser* não significa um superlativo, mas uma transcendência. Lévinas pergunta se o ser, no sentido verbal que Heidegger lhe confere, permite pensar um Deus cuja transcendência se estenda além do ser, se a “neutralidade que se oferece ao *pensamento do ser* transcendendo o *ente* pode convir e bastar à transcendência divina” (LÉVINAS, 2002a, p. 171, grifo do autor). Como seu interlocutor, Lévinas (2003a, p. 151) procura pensar Deus fora da onto-teo-logia, mas não a partir da “diferença ontológica”, que acaba por erradicar a transcendência do Infinito, e sim a partir da diferença de outrem. Assim, para além de pensar o ser, como propusera Heidegger, Lévinas se põe a pensar *o outro do ser* ou *outramente que ser*. Trata-se de não mais entender Deus a partir da diferença entre Ser e ente, de colocar-se “à distância da diferença ontológica”, tal como Jean-Luc Marion tentou fazer em *O ídolo e a distância*. Como enfatiza Lévinas (1987, p. 42, grifo do autor, tradução nossa), na nota preliminar de sua obra maior, “*entender a um Deus não contaminado pelo ser é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que a de tirar o ser do esquecimento em que teria caído na metafísica e na onto-teo-logia*”.

Para Lévinas, Deus não pode ser pensado ou dito nas categorias de ser ou de ente, ainda que de modo superlativo como *ipsum esse subsistens* ou *ens supremum*. Pois no âmbito do ser, Deus é concebido como tendo um “gênero”, isto é, uma essência pensada independentemente do próprio Deus. Essa essência seria a própria divindade de Deus que se assemelharia, por sua vez, ao Ser que, no esquema ontoteológico, apresenta-se como o universal ou o transcendental que permite o manifestar-se da multiplicidade dos entes e a recolhe.

A questão da divindade do Deus-Uno pode colocar-se como se coloca a questão da humanidade do homem? Tem o Uno um gênero? Pode pensar-se a divindade de Deus independentemente de Deus, como o ser se pensa independentemente do ente? Todo o problema consiste precisamente em perguntar-se se Deus se pensa como o ser ou como o mais além. Inclusive se a divindade de Deus se enuncia graças à astúcia da linguagem, será preciso imediatamente aludir ao ser, o advérbio de modo supremo, que designa a divindade. Agora bem, a supremacia do supremo não é pensada no ser mais que a partir de Deus. Segundo uma expressão de Malebranche, ainda não meditada suficientemente: “O Infinito é para si mesmo sua idéia”. (LÉVINAS, 1987, p. 162, tradução nossa).

¹⁰ Conferir o comentário de Rolland (in LÉVINAS, 2003a, p. 31) em sua nota de advertência inicial à tradução portuguesa da obra levinasiana *Deus, a morte e o tempo*.

Lévinas opõe Deus à onto-teo-logia, isto é, intenta desvinculá-lo totalmente do âmbito do Ser, o que significa conceber uma nova noção de sentido: “separar Deus da onto-teo-logia é conceber de novas maneiras a noção de sentido” (LÉVINAS, 2003a, p. 141). Levanta, pois, a questão se o ser, como verbo e como substantivo, é a fonte última de sentido, o horizonte a partir do qual todas as coisas adquirem significação. Ora, na tradição filosófica ocidental, parte-se do pressuposto que o sentido encontra-se correlacionado ao ser e que, assim, só é possível como manifestação na esfera do ser. Mesmo o nada (o não-ser) só adquire significado mediante a referência ao ser¹¹. Tal é o ensinamento de Hegel, para quem a negação é sempre conservação e suprassunção. Nada há de inteligível fora do espaço lógico absolutamente universal do ser. Entretanto, para Lévinas, o sentido não se reduz a desvelamento ou compreensão na eira do ser. O sentido é agora concebido a partir da relação entre o mesmo e o outro, e não mais a partir do ser. Nos termos de Pivatto (2003, p. 188), “Lévinas procura deslocar a questão do sentido ligado ao ser e à consciência intencional, para a relação que se passa entre a subjetividade e o Infinito, relação dita mais antiga que o presente memorável da consciência e anterior à própria manifestação do ser”. Em outras palavras, se no interior do espaço lógico do ser a questão de Deus é tratada de forma inadequada, Lévinas pensa em um novo *locus* de sentido. Uma vez que a correlação intencional sujeito-objeto mostra-se inadequada para exprimir o transbordamento de sentido que o Infinito supõe, o filósofo se propõe a buscar a *concretude fenomenológica* na qual o termo Deus possa surgir como significância absoluta, irreduzível ao saber representativo. Lévinas investiga a situação originária em que o termo Deus aparece como significante, independentemente do problema concernente à sua existência. Não empreende, portanto, uma análise ontológica acerca de Deus, mas procura a concretude fenomenológica capaz de explicitar o seu sentido. Pois, para Lévinas, o pensamento ontológico acaba reduzindo o problema de Deus à questão da sua existência. Para o filósofo lituano, colocar o problema da existência de Deus, apesar da significância da significação¹² e da proximidade do próximo, é testemunhar o prestígio da totalidade e da eficácia, é retornar inevitavelmente à filosofia do ser, é “manter-se na unidade do ser ou na univocidade de seu *esse*” (LÉVINAS, 1987, p. 158-159, grifo do autor, tradução nossa). E o que Lévinas procura, em última instância, é um Deus não eivado pelo ser. Pois percebe que na medida em que a categoria de ser é aplicada a Deus,

¹¹ “O nada, é sabido desde Hegel, não é o resultado de uma operação puramente negativa que repelia o ser; a negação guarda a poeira da terra que abandona na sola dos sapatos. Todo o nada é nada de qualquer coisa – e este qualquer coisa de que o nada é nada continua pensado. Ser e nada estão ligados.” (LÉVINAS, 2003a, p. 138).

¹² Veja-se, neste trabalho, a sessão intitulada “Conhecimento e significação”, páginas 88 a 99.

este é rebaixado à condição de objeto teórico ou contemplativo. Lévinas segue pela via de uma redução eidética, abstendo-se de colocar em questão a existência de Deus e buscando a circunstância fenomenológica em que a palavra Deus adquire sentido de forma a descer ao pensamento e à linguagem humana. Investiga a possibilidade de “entender a palavra Deus como palavra significante [...] independentemente do problema da existência ou da não-existência de Deus” (LÉVINAS, 2002a, p. 11). Lévinas procura um “não-lugar”, isto é, fora e além da ontologia, em que o nome de Deus possa adquirir sentido. É neste ponto que se dá o redimensionamento ou reviravolta da questão de Deus, na medida em que Lévinas encontra um novo pólo de sentido em cujo bojo o problema filósofo de Deus será arquitetado. É, pois, na ética entendida como despertar da subjetividade para o *outro*, numa responsabilidade infinda e que chega à *substituição*, que o filósofo lituano situa o lugar da significação do *nome* Deus e a possibilidade da sua enunciação – não através de discursos inteligíveis, de caráter religioso ou teológico, mas através do *testemunho ético* da subjetividade.

A transcendência de Deus é entendida como um excesso de sentido que transborda os esquemas teóricos que tentam aprisioná-la num conceito. O sentido de Deus encontra-se para “além do ser”. Mas, como vimos, o discurso onto-teo-lógico acarreta a perda desse sentido transcendente de Deus, na medida em que este é pensado e *dito* através de conceitos lógicos e a sua alteridade surge sacrificada à medida do próprio pensar. A impossibilidade de pensar a proximidade e o insólito de Deus “não se deve a algum extravio do pensamento lógico”, mas resulta do “formalismo irrefutável da própria lógica” (LÉVINAS, 2005, p. 86). Pois se o absolutamente Outro se apresenta à consciência, sua novidade acaba por se integrar ao pensamento e aí adquirir sentido, ficando reduzida à contemporaneidade da presença. O que se encontra, em última instância, não é o Deus verdadeiro, irreduzível em sua alteridade e transcendência. Para Lévinas, um deus objetivado ou tematizado a partir do ser é um deus que emerge como substrato compensatório às necessidades humanas, provocando, ainda que de forma indesejada, a chamada cultura da “morte de Deus” e da “morte do homem”. De qualquer modo, a recusa de Lévinas em pensar Deus através das categorias ontológicas, ainda que sob as espécies da teologia, não implica em abordá-lo sob a ótica de uma teologia negativa¹³.

Uma vez colocada em correlação, a divindade de Deus dissipa-se como as nuvens que serviram para descrever a sua presença. Tudo aquilo que poderia ter confirmado a sua santidade, isto é, a sua transcendência,

¹³ A esse respeito, conferir a parte deste nosso trabalho intitulada “O paradoxo da teologia enquanto dito sobre Deus”, páginas 76 a 82.

infligiria de imediato, à luz da experiência, um desmentido ao seu próprio testemunho pela sua presença e inteligibilidade, isto é, pelo seu encadeamento nos significados que constituem o mundo. [...] Não pertencerá a invisibilidade de Deus a outro jogo, a uma abordagem que não se polariza na correlação sujeito-objeto, mas que se desenvolve como drama de várias personagens? (LÉVINAS, 1967, p. 248).

Lévinas entende a onto-teo-logia como um pensamento a-crítico, dogmático, isto é, “insuficientemente pensado” (PIVATTO, 2003, p. 180). Para ele, há uma maneira de conceber o pensamento como abertura e acolhimento ao outro sem que este seja reduzido a objeto. Trata-se de um pensamento que mantém a transcendência de outrem na relação, que resguarda, em seu acolhimento, a novidade ou alteridade do absoluto pensado. Pensamento que não se faz em jeito de assimilação nem integração, que não reconduz o absoluto em sua novidade ao “já conhecido”, nem compromete a novidade ou diferença deflorando-a na correlação entre pensamento e ser. Pensamento não como “relação que liga o pensador ao pensado”, mas como “relação sem correlativos”, pensamento “não-coagido à adequação do visível à visada à qual ele responderia na intuição da verdade”. Pensamento esse que Lévinas identifica à idéia cartesiana do Infinito, cujo esquema formal é retomado e aplicado no face a face ou encontro com o Rosto.

1. 2. Descartes revisitado: a retomada formal e a re-significação ética da idéia cartesiana do Infinito

1.2.1. A idéia do Infinito em Descartes

Em sua ânsia de encontrar um fundamento inconcusso para o edifício do conhecimento, Descartes é conduzido pela dúvida metódica a enclausurar o sujeito em si mesmo. O *cogito*, ponto arquimediano sobre o qual se rege a realidade, ergue-se como a única certeza. Mas ao passo que a substância pensante se constitui como o único ponto de apoio para a ciência, esta, por sua vez, torna-se cada vez mais impossível. Isto porque o *cogito* mergulha na escuridão da dúvida universal, não possuindo mais acesso ao mundo e encerrando-se num solipsismo. Tal solidão, que é sinal da centralidade do eu como única realidade existente – o sujeito como fundamento –, permaneceria incontornável caso não fosse possível encontrar, no próprio pensamento, alguma idéia que contivesse em si mais realidade

objetiva¹⁴ que aquelas pelas quais as substâncias finitas são representadas no espírito. Pois, no que concerne às idéias cujas realidades objetivas são finitas, pode-se supor que o *cogito* seja a sua causa, dado que finita é a realidade formal dessas idéias. Assim, seria preciso encontrar uma idéia cujo conteúdo representativo remetesse a uma substância que se apresenta com mais ser do que o próprio sujeito que a pensa. Com mais ser ou realidade na medida em que vai além das possibilidades do eu, significando uma natureza superior e diversa à do *cogito*. Descartes, porém, não encontra nenhuma idéia de tal gênero, a não ser a idéia de Deus.

Ao interrogar-se sobre a maneira pela qual teria adquirido a idéia de Deus, Descartes adverte na Terceira Meditação que não a recebeu através dos sentidos. Mas assevera também que essa idéia não é produção ou ficção do espírito. Para estabelecer a causa dessa e de todas as idéias, Descartes parte de um axioma que prescreve a proporcionalidade entre a realidade objetiva da idéia, isto é, o efeito, e a sua realidade formal, a causa. Ora, o efeito não pode conter algo que não se encontra em sua causa, o seu grau de ser não pode ser maior que o nível de realidade presente naquilo donde ele provém, ou seja, o *menos* (finito) não pode gerar o *mais* (Infinito): “[...] o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” (DESCARTES, 1962, p. 144). Deste modo, a idéia do Infinito não é causada pelo próprio *cogito* que, por ser imperfeito e finito, não teria condições de produzi-la por si só. Tal idéia não é obra do sujeito que a pensa, pois o pensamento finito do homem não pode tirar de si mesmo a idéia do Infinito. Não é, pois, decorrente de um movimento do pensamento na sua negação do que é finito, tal como as idéias de repouso e de luz são intuídas a partir da negação do movimento e da escuridão. Como dizia Descartes, o *cogito* pode proporcionar-nos o sol e o céu, mas não a idéia do Infinito. Assim sendo, conclui o filósofo, é preciso admitir que a existência da idéia do Infinito na substância pensante só se explica pela existência da causa dessa idéia fora do próprio pensamento, uma vez que o *cogito* não poderia tê-la gerado em decorrência de sua finitude. Aplicando, pois, o princípio da causalidade, Descartes estabelece uma prova a *posteriori* da existência de Deus: o pensamento não poderia ter produzido algo que se lhe apresenta com “mais realidade”, isto é, que o ultrapassa; antes, era necessário que tal idéia

¹⁴ Convém mencionar que, ao falar de realidade objetiva da idéia, Descartes não se refere a uma existência efetiva fora do pensamento, isto é, a algo que estaria ante ao sujeito no sentido de exterior a ele. A expressão “realidade objetiva” se refere, antes, ao que está no próprio *cogito*, isto é, na mente do sujeito, e lhe é primeiramente acessível. Pois, para o filósofo, o conteúdo representativo, em seu estatuto de idéia, possui um caráter ontológico, é alguma coisa, é precisamente uma representação. Essa autonomia da realidade objetiva da idéia é o que permite, por sua vez, considerar a idéia em si mesma – isto é, em seu ser ou em sua dimensão ontológica –, independentemente da sua vinculação à coisa mesma ou realidade exterior ao pensamento, denominada realidade formal. Essa realidade exterior à mente é, por sua vez, causa da idéia que, enquanto representação, só pode ser efeito.

tivesse sido colocada em nós. Logo, há que admitir a existência de um ser infinito que teria posto em nós a idéia do Infinito. Em outros termos, se não é possível encontrar no *cogito* a sua causa ou origem, é porque a idéia do Infinito vem do exterior. E não é outro senão o próprio ente Infinito que a teria colocado no espírito.

[...] ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. (DESCARTES, 1962, p. 149-150).

A idéia do Infinito, que é a idéia de Deus, é portanto uma idéia inata, contemporânea ao próprio surgimento da substância pensante. De fato, a idéia do Infinito não emerge da passagem imediata da negação do finito, mas antecede e é condição de possibilidade para se pensar a própria finitude do *cogito*. A idéia de finito é que procede, por negação e diminuição, da idéia de infinito, e não o inverso. Como poderia o finito descobrir a própria imperfeição – isto é, que duvida e que deseja, e que portanto lhe falta algo: o conhecimento – se a idéia de perfeição, que Descartes identifica à idéia do Infinito, não estivesse já presente na sua natureza? É na confrontação com a idéia desse ser mais perfeito que o *cogito* descobre as carências ou a finitude da sua natureza, ou seja, o eu pensante reconhece-se como ser que erra e duvida na medida em que se remete implicitamente a algo mais perfeito do que ele mesmo.

Mas essa primazia da idéia do Infinito em relação ao pensamento finito não apenas significa que o ente divino é causa de sua própria idéia, como também de todas as idéias enquanto realidades objetivas finitas e do próprio *cogito*. Significa que a substância infinita é causa primeira e absoluta, *causa sui* e de tudo o que existe. Ora, uma vez constatada a presença da idéia de Deus na natureza humana, Descartes infere a necessidade da existência de Deus. Pois à idéia de perfeição não pode faltar a existência, isto é, um ser perfeito não pode carecer do ser. Logo, conclui Descartes, existe um ente infinito, do qual o espírito humano depende no seu ser. Trata-se da prova *a priori* ou argumento ontológico, que deduz a existência de Deus da própria essência da natureza divina, isto é, da sua perfeição. Com efeito, somente a existência deste ente perfeito – portanto bom, já que a malignidade implicaria imperfeição – pode garantir que as coisas que o espírito por ele criado percebe de

forma clara e distinta não são ilusões, mas existem realmente. O pensamento é fundamento inabalável do real, mas Descartes não permanece fiel a este princípio na medida em que Deus se torna garantia absoluta de toda verdade, porque criador de todo ser.

1.2.2. A transcendência do Infinito em relação à sua idéia

Lévinas reconhece dois momentos na análise cartesiana da idéia do Infinito: primeiro Descartes descobre que Deus é *cogitatum* de uma *cogitatio*, ou seja, que há *idéia* de Deus; mas, num segundo instante, Descartes percebe que Deus ultrapassa a sua idéia, significando o não-contível por excelência, ou, noutros termos, que a realidade objetiva de Deus rebenta ou extravasa com a sua realidade formal de cogitação, que o Infinito, em seu em-si ou infinitude, extravasa com o pensamento que se tem dele. Ora, segundo Lévinas, ao aproximar a idéia de Deus à idéia do ser, Descartes interpreta o incomensurável de Deus como o superlativo do existir, pensando Deus como ser *eminente*, como ente que é *eminentermente*. Numa terminologia cartesiana, a realidade objetiva da idéia de Deus remete necessariamente a uma substância *com mais ser* ou *com mais realidade* em relação a tudo o que é finito. Lévinas questiona se essa qualificação do ser de Deus já não se refere à desmesura divina, se ela não significa, parafraseando Kant, “a altura do céu estrelado por cima das nossas cabeças”, remetendo ao não-tematizável, ao para-além do ser ou des-inter-essamento, e assim a um transbordamento de sentido que a ontologia não é capaz de abarcar. Pois se o termo ser se aplica à criatura, o mesmo não poderia acontecer com o Infinito, que é infinitamente superior ao ser criado: “a impossibilidade para o ser transcendente e para o ser que dele está separado de participar no mesmo conceito, a descrição negativa da transcendência é ainda de Descartes. Ele afirma de fato o sentido equívoco em que o termo ‘ser’ se aplica a Deus e à criatura” (LÉVINAS, 1980, p. 66). De fato, a idéia do Infinito designa uma altura¹⁵ e uma nobreza, uma transcendência que se perfaz como trans-ascendência (LÉVINAS, 1980, p. 23), isto é, como um movimento de ascendência em direção àquilo que trans-passa o pensamento sem se permitir abarcar, como um a-Deus, sem que este seja atingido, objetificado ou apreendido pela razão. Noutras palavras, em Descartes o Infinito não se confunde e tampouco se mistura com o finito. Ao contrário, mantém a sua transcendência em relação àquele que o pensa. É infinitamente excedente. O Infinito em si é sempre superior à idéia que o sujeito cogitante tem

¹⁵ O termo “altura” é utilizado pelo próprio Lévinas para se referir a Deus. Designa a eminência, a superioridade, a transcendência ou “infinição” do Infinito.

dele, pois a medida do Infinito é a própria des-medida, a sua desproporção em relação ao pensamento que o tenta abarcar.

[...] a idéia do infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar a sua idéia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades “objetiva” e “formal” não está excluída; todas as idéias, que não o Infinito, teríamos podido, em rigor de termos, justificar por nós próprios. [...] a transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito. Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objeto. [...] A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o ato mental do seu objeto, dado que a distância a que o objeto se mantém não exclui – e na realidade implica – a posse do objeto, isto é a suspensão do seu ser. A “intencionalidade” da transcendência é única no seu gênero. (LÉVINAS, 1980, p. 36, grifo do autor).

Numa terminologia husserliana, poderíamos dizer que não há uma correlação intencional entre *noema* ou *cogitatum* (objetos enquanto conteúdos das vivências intencionais) e *noese* ou *cogitationes* (as disposições próprias da consciência que dá sentido, isto é, o próprio arrancar-se da consciência em seu ato de visar o objeto). O pensado não se apresenta tal como é pensado e nem é pensado tal como se mostra. O Infinito, em seu *em-si*, não se submete ao alcance de uma subjetividade como identificação e apropriação em um *para-si*, ou seja, o espírito humano não alcança a coisa mesma. Não se passa da idéia ao ser. O Infinito não entrega seu segredo diante da investida intencional (dação de sentido) da consciência como apropriação ou captação de algo outro.

Todavia, o extravasamento ou transbordamento do Infinito em relação ao pensamento não deve ser compreendido no sentido metafórico de um líquido que transborda de um vaso. Ao contrário, efetua-se como uma posição *em frente* do Mesmo, que apenas se coloca como um pôr em causa moral: “a idéia do Infinito ultrapassa os meus poderes – não quantitativamente, mas pondo-os em questão” (LÉVINAS, 1980, p. 175). Esse movimento de pôr em questão não emerge do eu, uma vez que este sempre buscaria justificar-se, mas vem do Outro.

Lévinas entende que o prefixo *In* do termo Infinito significa a um só tempo uma negação e uma posição, o *não* e o *no* – isto é, o “dentro”, não no sentido de uma presença, mas no sentido de uma perturbação, inquietação e interpelação do Mesmo, como veremos

mais adiante. Ora, a distância ou diferença do Infinito em relação ao pensamento expressa o *não* que impede a totalização. Sua transcendência é um excesso de sentido que transborda os esquemas teóricos que tentam aprisioná-la num conceito. O Infinito recusa, portanto, a integrar-se numa síntese, mantendo-se inabarcável, não-englobável. E é neste ponto que o pensamento levinasiano se afasta de Kierkegaard, pois a constituição da totalidade é inviabilizada não por uma recusa da subjetividade preocupada com sua própria salvação, ou mesmo pela sua insuficiência, mas por causa do Infinito que não se permite integrar ao sistema (LÉVINAS, 1980, p. 28, 66). Ora, vimos que, para Descartes, a idéia do infinito é uma idéia verdadeira, e não apenas o que eu concebo pela negação do que é finito. Não é o *cogito* que, por um movimento de negação de sua própria finitude, consegue pensar o Infinito. Ao contrário, é porque o Infinito já habita o espírito, com a negação que o seu prefixo *In* comporta em relação ao finito, que o *cogito* pode pensar o finito. Isto significa, para Lévinas, que é na própria idéia do Infinito, ou na subjetividade como idéia do Infinito¹⁶ (LÉVINAS, 2002a, p. 96; 2003a, p. 229), que reside o nascimento latente da negação, e não na subjetividade que nega.

Com efeito, a impossibilidade de apreensão simultaneamente se perfaz como não-indiferença do Infinito para com o finito, ou seja, a distância ou diferença do Infinito em relação ao pensamento significa uma não-indiferença do Infinito para com aquele que o pensa. Não-indiferença na medida em que o surgimento da idéia do Infinito no espírito é entendido por Lévinas como uma afecção ou traumatismo do finito pelo Infinito, indicando uma relação anterior à própria intencionalidade da consciência. Essa não-indiferença corresponde, pois, à vinda do Infinito ao pensamento, que se estrutura de modo diverso de uma compreensão do *cogitatum* pela cogitação, de “outro modo que ser” e sob outra inteligibilidade que a da presença. É como se o não-se-deixar-englobar ou a recusa à tematização por parte do Infinito significasse uma relação excepcional com a subjetividade. “Relação excepcional” por se tratar de uma “relação sem relação”, na medida em que os termos se mantêm absolutamente separados, dispensando-se continuamente da relação que estabelecem entre si.

A idéia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a idéias, diferente de todo conteúdo. [...] Idéia de Deus – ou Deus em nós – como se o não-se-deixar-englobar fosse uma relação excepcional comigo, como se a diferença entre o Infinito e o que devia englobá-lo e compreendê-lo fosse uma não-indiferença do Infinito a esse englobamento

¹⁶ A subjetividade como idéia do Infinito é a subjetividade entendida como relação com o Infinito, isto é, como relação com o Outro, ou a subjetividade enquanto transcendência ao Outro (ao Infinito).

impossível, não indiferença do Infinito para o pensamento [...]. Como se – sem querer brincar com as palavras – o *in* do Infinito significasse ao mesmo tempo o *não* e o *dentro*. (LÉVINAS, 2002a, p. 95-96, grifo do autor).

1.2.3. A idéia do Infinito como relação ética que precede a ontologia

Lévinas serve-se da idéia cartesiana de Infinito porque nela se revela o caráter transcendente da metafísica ou relação ética que precede a ontologia. Ora, em Descartes encontramos uma anterioridade da idéia do Infinito relativa a todo o pensamento finito e a todo o pensamento do finito. Pois antes mesmo que o *cogito* tivesse se afirmado em sua identidade ou consciência-de-si, “antes de a finitude do ser, ferido pelo Infinito, ser levada a recolher-se num Eu, hegemônico e ateu, do saber” (LÉVINAS, 1984, p. 26), a idéia do Infinito já o habitava e se impunha como a condição de possibilidade para que o eu tomasse consciência da própria finitude, descobrindo-se como ser que duvida, e se afirmasse como substância pensante. A certeza primeira, o *cogito*, assentava já na existência de Deus. Pois o fato de a idéia do Infinito não ter sido causada pelo *cogito*, mas ter vindo do exterior, implicara a descoberta da existência de uma exterioridade ou alteridade que seria a realidade formal de tal idéia. Essa exterioridade, o próprio Infinito, é que teria posto a sua idéia no *cogito*. Nas palavras de Lévinas,

O cogito cartesiano dá-se, de fato, no fim da terceira meditação como apoiado na certeza da existência divina, enquanto infinita, em relação à qual se põe e se concebe a finitude do cogito ou a dúvida [...]. Se num primeiro passo Descartes assume uma consciência indubitável de si por si, num segundo momento – reflexão sobre a reflexão – apercebe-se das condições da certeza. Essa certeza está ligada à clareza e à distinção do cogito – mas a própria certeza é procurada por causa da presença do infinito no pensamento finito que, sem essa presença, ignoraria a sua finitude. (LEVINAS, 1980, p. 188-189).

Lévinas, por sua vez, entende essa vinda da idéia do Infinito ao pensamento finito como relação do Infinito com o finito, na qual a transcendência do Infinito não é reduzida ao pensamento, ou seja, a própria relação ética ou relação Eu-Outro. Segundo Lévinas (1980, p. 185), para o próprio Descartes, “a relação ou experiência da idéia do Infinito era a relação do cogito, do eu, com Deus” (absolutamente independente de Outrem). Pois se a realidade formal da idéia do Infinito é excedente ou infinitamente superior à sua realidade objetiva, isto é, se a idéia não remete à coisa mesma, essa não-correspondência na produção da idéia do Infinito indica um contato não com um objeto, mas com um *outro*. É o que, segundo Lévinas, teria

entrevisto o próprio Descartes no final da Terceira Meditação, ao constatar que o Infinito está para além do próprio pensamento que se possa ter dele, concebendo-o como uma Majestade digna de admiração. Ao passo que se apresenta inobjetivável, a única maneira de se estabelecer uma relação com Ele é através de uma adoração. Lévinas vê aí a precedência da ética em relação à ontologia, entendendo que, em Descartes, a relação com o Infinito subtrai-se à ordem do puro pensar, deixa de se constituir enquanto relação sujeito-objeto e transmuta-se em relação pessoal. Isto porque, emergindo como alteridade absoluta que foge à determinação do finito, o Infinito aparece como um *quem* e não como uma coisa; é um *Outro*, um *rosto*. Tal é a leitura que o filósofo lituano empreende acerca do que Descartes (1962, p. 158) chamou de “Majestade divina” digna de contemplação, admiração e de adoração e que “nos faz gozar do maior contentamento de que sejamos capazes de sentir nesta vida”. Nas palavras de Lévinas,

O infinito não pode tematizar-se e a distinção entre raciocínio e intuição não convém ao acesso ao infinito. A relação com o Infinito, na dupla estrutura do Infinito presente no finito, mas presente fora do finito, não será estranha à teoria? Vimos aí a relação ética. [...] A não-constituição do infinito em Descartes deixa uma porta aberta. A referência do *cogito* finito ao infinito de Deus não consiste numa simples tematização de Deus. [...] A idéia de infinito não é para mim objeto. O argumento ontológico jaz na mutação desse objeto em ser, em independência a meu respeito. Deus é o Outro. Se pensar consiste em referir-se a um objeto, é preciso crer que o pensamento do infinito não é um pensamento. [...] A última alínea da terceira meditação reconduz-nos a uma relação com o infinito que, através do pensamento, transborda o pensamento e torna-se relação pessoal. A contemplação transmuda-se em admiração, adoração e alegria. Já não se trata de um “objeto infinito” ainda conhecido e tematizado, mas de uma majestade. Esta alínea [...] nos aparece como expressão da transformação da idéia do infinito trazida pelo conhecimento, em Majestade abordada como rosto. (LÉVINAS, 1980, p. 189-190, grifo do autor).

Mas se, como pretende Lévinas, a relação com o Infinito é uma relação com o Outro, de que “Outro” realmente se trata? De Deus ou do Outro humano? Aqui, convém acenar para a ambigüidade com a qual o termo “Infinito” é usado pelo autor. De fato, em Lévinas, o termo “Infinito” ora se refere a Deus (Eleidade) ora se refere ao Outro humano enquanto o meu próximo. Do mesmo modo, ao usar o termo “Outro”, Lévinas não distingue de que Outro se trata, se de Deus ou do outro humano. Para se referir a Deus, o filósofo de Kaunas não emprega expressões como “o absolutamente outro”, “o totalmente outro” ou o “outro por

eminência”¹⁷. Prefere manter a ambigüidade¹⁸, usando indiferentemente as maiúsculas e as minúsculas para termos como “Infinito”, “Outro” ou “estrangeiro”. Susin (1984, p. 238-255) fala dessa ambigüidade em termos de um “equivoco” entre Deus e o outro homem, equivoco esse que não se desfaz de modo intelectual, mas apenas na relação ética. Isto porque o equivoco, isto é, a indistinção entre a alteridade de Deus e a alteridade do Outro, é o próprio desígnio e o enigma do Bem além do ser. Há, no entender desse intérprete do pensamento levinasiano, uma certa “cumplicidade na alteridade”, uma ligação ético-metafísica entre Outrem e Deus impossível de ser explicada e justificada intelectualmente, isto é, à luz da razão, perfazendo-se sob o modo de uma “intriga” ética, intriga essa que analisaremos na próxima parte deste capítulo. Wyschogrod (1972, p. 7) assinala a originalidade de Lévinas em unir fenomenologicamente alteridade e idéia de Infinito, embora posteriormente também a subjetividade será ligada à idéia de Infinito. Susin reitera essa interpretação, asseverando que

a aplicação da idéia de infinito tanto a Deus quanto ao homem se explica no pensamento de Lévinas pela idéia de **alteridade**, onde, ao lado de ‘infinito’, há ainda ‘absoluto’, ‘altura’, ‘excelência’. A subjetividade, a seu modo, é também, enquanto interioridade e ex nihilo, um absoluto, uma excelência e um infinito. Mas pela corporeidade e pela relação ao mundo experimenta a finitude, a servidão e a relatividade. Por isso é que deve aprender ‘**do outro**’ o que seja o infinito. (SUSIN, 1984, p. 225, nota 92, grifo do autor).

Para Lévinas, tal ambigüidade presente na noção de Infinito é inerente à relação com uma alteridade que permanece absoluta, infinita, não-integrável. De fato, Lévinas identifica na relação eu-outro a mesma assimetria entrevista na idéia cartesiana do Infinito, que seria a própria relação com um absoluto. Daí que o autor não se preocupe em dissolver tal

¹⁷ A única exceção por nós observada encontra-se numa lição talmúdica em que Lévinas (2003b, p. 35-37) discorre sobre o *Iom Kipur*, o Dia do Perdão. Neste texto, Lévinas refere-se a Deus como “o *outro* por excelência”, “aquele que é completamente o outro”, e ao outro humano como “infinitamente menos outro do que aquele que é absolutamente o outro”, mas, ao mesmo tempo, “mais outro do que Deus”. Note-se que, ainda assim, uma certa ambigüidade e mesmo um paradoxo é mantido. Em que medida o outro humano pode ser “mais outro”, isto é, estar numa altura mais elevada que o próprio Deus? Explicará Lévinas: na medida em que só obtenho o perdão pelas faltas cometidas em relação a ele (ao meu próximo) se eu conseguir previamente que ele se apazigue, ao passo que as faltas relativas a Deus me são perdoadas no Dia do Perdão.

¹⁸ Baseando-se em Moro, Serrano (1997, p. 6-7) adverte que a distinção entre o Infinito enquanto Deus e o Infinito enquanto Outro humano se dá a partir do capítulo 5 de *Outramente que ser*, momento esse em que Lévinas passaria a se referir exclusivamente à relação da subjetividade com Deus. Tal momento no pensamento de Lévinas corresponderia ao que Moro (1982b, p. 79-98; 1983, p. 365-383) e Ribeiro Júnior (1998, p. 400-409, 430-434; 2005, p. 303-310, 325-328; 2008, p. 423-492, 503) se propuseram a chamar de “suspensão teológica da teologia”. Trata-se, na visão destes intérpretes, do momento em que a filosofia levinasiana da alteridade chega a afirmar que Deus não se reduz à ética, que Ele diz a si mesmo independentemente dela, pronunciando seu nome como primeira palavra e interrompendo inclusive a homogeneidade entre religião e ética. Não nos interessa, neste trabalho, e nem é possível, julgar a veracidade desta tese acerca do pensamento levinasiano. Não obstante, levando em consideração a demarcação feita por esses estudiosos, cabe ao menos esclarecer que a presente pesquisa se limita ao estudo daquilo que Ribeiro Júnior nomeou como o “primeiro tempo teológico” da obra levinasiana. Trata-se do momento de confluência entre ética e religião no pensamento de Lévinas.

ambigüidade mas, ao contrário, insiste em mantê-la. Certa vez, questionado acerca de como se deveria entender a noção de “Infinito” por ele utilizada, se no sentido de um substantivo designando o próprio Deus, ou se no sentido de um advérbio de forma a significar o “como” da alteridade, a sua infinitude, ou seja, o Infinito “do” Outro homem, Lévinas respondeu:

Penso que o infinito é o domínio em que essas distinções desaparecem. [...] Penso que se o infinito fosse *um* infinito sob o qual houvesse substância, um *Etwas überhaupt* (o que justificaria o termo de substantivo), ele não seria absolutamente outro, seria um outro “mesmo”. Não há nenhum ateísmo nessa modalidade de não tomar Deus por um termo. Penso que Deus não tem sentido fora da busca de Deus. (LÉVINAS, 2002a, p. 133-134, grifo do autor).

Deus não é “termo”. Para Lévinas, Ele nem mesmo é, mas significa como relação ética com o Outro, esta entendida como responsabilidade e bondade. “O Bem não precisa *ser* e não *é*, a não ser por bondade”, assevera Lévinas (1993b, p. 84, grifo do autor). Ele se passa na relação com o Outro. Esta relação, enquanto transcendência, é que possibilita a vinda de Deus à idéia, isto é, a significação de Deus. A transcendência de Deus se passa ou significa na transcendência ao outro homem. Daí Lévinas ter afirmado que a significação de Deus não se separa de sua busca. Busca essa que se dá como encontro com o Outro. Neste sentido, concordamos com Serrano (1997, p. 6-7) que essa ambigüidade do termo “Infinito” implica a intercambialidade entre ética e religião no pensamento de Lévinas.

Todavia, acenar para essa ambigüidade que o termo “Infinito” encerra, não significa dizer que o Outro humano seja Deus, nem que fosse por analogia com o tu da díade (eu-outro), ou seja, não se trata de afirmar “que Deus, o Tu Eterno, se encontre simplesmente em algum prolongamento do Tu”, tal como Lévinas (2002a, p. 202) entrevê em Gabriel Marcel. Ao contrário, trata-se de afirmar uma certa semelhança entre Deus e o Outro no vestígio do Infinito. Em suas palavras: “[...] outrem, pela sua significação, anterior à minha iniciativa, assemelha-se a Deus” (LÉVINAS, 1980, p. 273). Afirmar que outrem “assemelha-se a Deus” significa, na perspectiva levinasiana, que o outro humano também significa por si mesmo, transcendente e independentemente do sentido que a consciência do Mesmo possa lhe atribuir. Ou seja, significa dizer que outrem “revela-se”¹⁹ Infinito, absoluto, tal como Deus. Para Lévinas, o Outro é sempre absoluto, infinito, quer se trate de Deus quer se trate do outro homem. É neste sentido que Lévinas (2002a, p. 199) assevera que “o velho tema bíblico do homem feito à imagem de Deus toma um sentido novo, mas é a partir do ‘tu’ e não do ‘eu’

¹⁹ Explicitamos o sentido que o termo “revelação” adquire em Lévinas na sessão “A idéia do Infinito como acolhimento do Rosto”, mais precisamente nas páginas 42 e 43.

que esta semelhança se anuncia”. Lévinas entende que, para mim, o outro é “imagem e semelhança” de Deus. Mas imagem que não absorve a realidade de Deus, que não se coloca no lugar de Deus, isto é, que não se põe como sombra a encobrir a realidade de Deus. Ao contrário, trata-se de “imagem” como brilho da transcendência e do Bem sem egoísmo e nem Eros (SUSIN, 1984, p. 239). Justamente por ser outro, outrem está mais próximo de Deus, encontra-se associado à altura excepcional de Deus: “em sua qualidade de outro, se situa numa dimensão de altura, de ideal, do divino e, pela minha relação com o outro, eu estou em relação com Deus” (LÉVINAS, 1976, p. 33). Todavia, o outro não é Deus, assim como não é mediador ou encarnação de Deus. O Infinito (Deus) não está no Outro no sentido de uma presença corporificada, mas “se passa” na relação ética com o Outro.

A relação é ética e diversa à ontologia na medida em que não se perfaz sob o modo da correlação de uma *noese* a um *noema*. Ora, para o eu que pensa, ter a idéia do Infinito é entrar em “contato” com o que transcende o seu pensar e dele se distancia; é relacionar-se com um *quem* que não se pode agarrar, pois não se deixa prender nas malhas do saber objetivante. Pois, como percebe Lévinas (2002a, p. 95) apoiando-se na reflexão de Malebranche, “não há idéia de Deus ou Deus é sua própria idéia. Estamos fora da ordem em que se passa da idéia ao ser. A idéia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a idéias, diferente de todo conteúdo”. Em outros termos, a distância do Infinito em relação ao ser que o pensa constitui o modo de o Infinito exprimir-se, isto é, revelar a sua própria infinitude; a idéia do Infinito em mim é o modo de o Infinito exprimir a sua própria transcendência, e não de ser desvelado: “A idéia do infinito é o modo de ser – a *infinição* do Infinito. O Infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua *infinição* produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* da sua idéia” (LÉVINAS, 1980, p. 14, grifo do autor).

Apesar de absolutamente distantes e distintos entre si, o Infinito e o finito encontram-se em relação. Todavia, a relação do *cogito* com o Infinito não supõe uma adequação, uma vez que o eu pensante encontra-se em contato com algo que o transcende, que o ultrapassa e do qual é separado. Trata-se, portanto, de “uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que essa distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua essa distância” (LÉVINAS, 1980, p. 29), isto é, sem que esta relação signifique uma fusão de identidades numa síntese ou numa totalidade. Em outras palavras, a noção cartesiana da idéia do Infinito designa uma relação com um Outro que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o “contato” do intangível, contato que não compromete a interioridade dos termos em relação, não por causa do finito, mas por obra do

Infinito que se absolve da relação em que se exprime, isto é, na qual revela a própria infinitude ao manter-se absolutamente distante, separado, estrangeiro e, neste sentido, inapreensível. “A exterioridade absoluta do ser exterior não se perde pura e simplesmente com o fato da sua manifestação; ‘absolve-se’ da relação em que se apresenta” (LÉVINAS, 1980, p. 37).

Para Lévinas, a relação com o Infinito precede a própria ontologia, ou seja, é anterior a toda afirmação ou negação, subsiste antes do ser ou não-ser, e apresenta-se como condição de possibilidade da lucidez do espírito, assim como da mera opinião e de toda a verdade objetiva: “condição de toda a opinião, é também condição de toda a verdade objetiva. A idéia do infinito é o espírito antes de se expor à distinção do que descobre por si mesmo e do que recebe da opinião” (LÉVINAS, 1980, p. 13). A idéia do Infinito configura-se sob a forma de uma relação metafísica na medida em que se trata de um “contato” com algo outro – o Metafísico – que permanece estrangeiro, exterior, isto é, além da própria relação; na medida em que se perfaz como relação com um além da totalidade e da experiência objetiva, com um excedente sempre exterior ao sistema, não-englobável numa totalidade e tão original quanto ela. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 13) assevera que a relação com o Infinito não se expressa sob a forma de experiência objetiva, uma vez que o Infinito extravasa o pensamento que o pensa, não podendo ser tematizado. A relação com o Infinito ou a idéia-do-Infinito-em-nós não se dá sob a forma de uma visada intencional constantemente referida a uma finalidade porque o Infinito impõe-se como resistente à representação imanente, impossibilitando a sua absorção na Idéia. O Infinito vem à idéia sob o modo de um “traumatismo”, de uma “afecção”, despertando o Mesmo de sua “perseverança no ser”, de seu apego a si ou “inter-essamento”.

1.2.3. A intriga do Outro no Mesmo

Vimos que, em Descartes, a colocação da idéia do Infinito no finito é premissa da prova da existência de Deus: o pensamento finito do homem não poderia ter produzido, por si mesmo, a idéia do Infinito, que Descartes identifica à idéia do perfeito e à idéia de Deus; logo, é necessário que ela tivesse sido colocada no cogito pelo próprio Deus. Mas o que interessa a Lévinas não são as provas cartesianas da existência de Deus, e sim aquilo que ele denomina

de “a intriga²⁰ que rompe a unidade do *cogito*”. É na “ruptura do *eu penso*” que Lévinas entrevê a singular contribuição de Descartes.

Após a obra *Totalidade e Infinito*, aprofundando a questão da subjetividade nucleada como responsabilidade, Lévinas nela descobre um acontecimento irredutível à consciência intencional, descrito principalmente nas obras *Outramente que Ser*, *Humanismo do Outro Homem* e *De Deus que vem à Idéia*. Trata-se de uma certa relação irredutível e irrecuperável pelo saber, que Lévinas identifica à “colocação” da idéia do Infinito no finito na filosofia cartesiana e à relação entre Deus e a subjetividade no não-instante da criação. Relação essa que não se traduz em aparecer, compreensão, presença ou adequação, mas é pura passividade por parte do sujeito. Trata-se da descida do Infinito ao pensamento, não no sentido de ser absorvido na idéia, mas no sentido de inquietar a “boa consciência” do Mesmo, de interpelar o finito a ser-para-o-outro. Lévinas denomina essa relação an-árquica de diversos modos: “ruptura da consciência”, “fissão” ou dilaceramento do Mesmo pelo Outro, como um “pôr-em-questão” do eu pelo outro, “passividade inassumível” ou “passividade mais passiva do que toda passividade”, “afecção pré-original e irreversível”, “desembriaguez”, “despertar da consciência”, “insônia”²¹, “vigília” ou “inquieta vigilância do psiquismo”, “inspiração”, “animação” e “profetismo”. Para descrever essa ruptura da consciência que se dá no encontro com o Outro, Lévinas também utiliza termos psicanalíticos como “obsessão”, “psicose”, “traumatismo”, “perseguição”. Todos esses termos são utilizados no intuito de descrever o sentido da modalidade “o-Outro-*no*-Mesmo”. Visam indicar a forma sob a qual o Eu é afetado, modo esse que se perfaz como uma reviravolta ou inversão da consciência em passividade absoluta. Referem-se, portanto, ao próprio psiquismo do sujeito, à subjetividade perpassada de responsabilidade antes mesmo de sua emergência como consciência ou intencionalidade, ou seja, à subjetividade em sua passividade radical de eleita pelo Bem à responsabilidade para com o próximo.

²⁰ O termo “intriga” é sugerido pelo próprio Lévinas para descrever o caráter enigmático – isto é, não ontológico ou incognoscível – desse acontecimento em que a subjetividade é transida de responsabilidade, isto é, “traumatizada” ou perpassada pelo Outro, sem que tenha tomado consciência.

²¹ Em sua nota de apresentação à tradução portuguesa da obra levinasiana *Deus, a morte e o tempo*, Bernardo (in LÉVINAS, 2003a, p. 8, nota 2) atenta para o fato de que há, em Lévinas, uma dupla concepção da insônia: nas obras dos anos 30 aos 50, mais precisamente em *De l'existence à l'existant* (1947) e em *Le temps et l'autre* (1947), o termo insônia é utilizado para descrever o velar do *il y a*, isto é, do ser anônimo e indeterminado. Já em textos posteriores – tais como em *De la conscience à la veille* (1974), recolhido em *De Deus que vem à idéia* e traduzido em português como *Da consciência ao despertar* (LÉVINAS, 2002a, p. 33-55), e na lição de 7 de maio de 1976 intitulada *Elogio da insônia* e recolhida em *Deus, a morte e o tempo* (LÉVINAS, 2003a, p. 221-225) –, a insônia é pensada como um despertar do Eu pelo Outro e desnucleação da identidade do Mesmo. Baseando-se nesta segunda acepção do termo, Bernardo refere-se à insônia como a “metacategoria da hetero-afecção, da inquietação ou da inspiração do Mesmo pelo Outro”. Com a expressão “metacategoria”, entendemos que a autora quer apontar para o sentido excedente do termo em relação à própria ontologia.

Todavia, a fórmula “o mais no menos” ou “o Outro no Mesmo” não significa a *presença* do Outro no Mesmo, pois a noção de presença aplica-se ao conhecimento, à intencionalidade, e, por conseguinte, sugere a assimilação ou anulação da alteridade do Outro pelo Mesmo, a correlação ou a adequação entre o pensado e o pensamento (LÉVINAS, 2003a, p. 210). “O infinito ou o Outro, se estivesse no finito, seria assimilado, nem que fosse pelo seu reflexo” (LÉVINAS, 2003a, p. 130). A preposição *no* deve, pois, ser pensada diferentemente de uma presença. Não significa uma assimilação do Outro pelo Mesmo, na qual o Outro se tornaria um “outro eu” (*alter ego*). Antes, descreve uma “situação em que o Outro inquieta o Mesmo e em que o Mesmo deseja o Outro ou o espera” (LÉVINAS, 2003a, p. 130; 2002a, p. 117). Essa inquietação do mesmo despertada pelo Outro também é expressa pelo termo Desejo enquanto modalidade da transcendência, que se perfaz como “para-o-outro”. Além disso, é entendida como a própria diacronia ou duração do tempo. Nas palavras de Lévinas (2002a, p. 117), “a inquietude do mesmo que vem pelo Outro é o Desejo que será busca, questão e espera: paciência e duração do tempo, e o próprio modo do excesso, da superabundância. A busca, agora, não é mais expressão de carência, mas modalidade portadora do ‘mais no menos’”.

Ao falarmos de afecção, queremos exprimir ao mesmo tempo a impossibilidade para o Outro de entrar no Mesmo (impossibilidade do visto, do visado), e, no entanto, perguntar se esta impossibilidade do *no* não é, de qualquer maneira, um modo de ser concernido no modo de uma passividade mais passiva do que toda a passividade, quer dizer, de acordo com uma passividade não-assumível. (LÉVINAS, 2003a, p. 129, grifo do autor).

Para Lévinas, no surgimento da idéia de Infinito – isto é, na relação do Infinito com o finito sob o desenho formal do Outro-*no*-Mesmo – produz-se uma “afecção irreversível” do finito pelo Infinito. Em sua descida até o pensamento, o Infinito traumatiza a consciência, fazendo-a pensar além dos próprios limites, além do que é capaz de conter, isto é, fazendo-a pensar de modo excepcional, além da própria intencionalidade da consciência. O traumatismo pelo qual passa a consciência conserva-a aberta, como que impedida de retornar a si, de pôr-se em si mesma e fechar-se na identidade do “eu penso”. É como se ela, mediante a afecção do Infinito, não mais pudesse concluir o seu movimento teleológico. O Infinito, que não é pensado em sentido intencional, mas sofrido, interrompe a atualidade do cogito. Ou seja, o Outro interrompe a mesmidade do Mesmo reduzindo o sujeito à in-condição de refém e, pela mesma dinâmica, promovendo-o à sua própria subjetividade e unicidade de eleito.

Na idéia de Infinito e que é, no entanto, a idéia de Deus, produz-se precisamente a afecção do finito pelo infinito, para lá da simples negação de um pelo outro, para lá da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do um entendido como um “Eu penso”. Afecção que seria necessário descrever diferentemente de um aparecer, de uma participação num conteúdo, de uma compreensão. Afecção irreversível do finito pelo infinito. (LÉVINAS, 1984, p. 23).

Essa relação “traumática” é também encontrada na idéia de Criação a partir do nada. De tal acontecimento enquanto relação com o Infinito, tem-se apenas o vestígio. Isto porque ele se inscreve num momento precedente à entificação do ser, em que ainda não há um eu capaz de assumir o ser, isto é, na passividade da criação²² ou da eleição. Neste sentido, é uma relação pré-originária, an-árquica, isto é, sem *arché*, sem princípio, sem origem no presente, situando-se num passado imemorial, irrepresentável. O passado imemorial, um passado que nunca foi presente, é entendido como o tempo próprio da afecção pré-original pelo Outro (LÉVINAS, 2003a, p. 177). Sua anterioridade irrecuperável é entrevista na idéia cartesiana de Infinito, uma vez que, tal como Descartes o demonstrou, a noção do Infinito (Deus) é anterior à do finito (*cogito*). Isto significa, para Lévinas, que compreende a idéia do Infinito como relação com o finito, que tal relação acontece sem que o finito tenha se afirmado em seu ser; trata-se da própria não-contemporaneidade ou o anacronismo da relação eu-Outro. Significa que a idéia do Infinito, que Lévinas compreende como a relação do Infinito com o finito, é anterior à presença, isto é, à instantaneidade do pensamento em sua atividade de representação, anterior à própria *arché* do real, que na filosofia cartesiana corresponde ao pensamento. Constitui-se, portanto, como uma “an-arquia”²³, pois a significação de tal relação é incapaz de ser recolhida pela memória ou assimilada pela consciência.

A colocação em mim da idéia do Infinito é designada por Lévinas (2002a, p. 16) como “o acontecimento profético da relação ao novo”, na medida em que, contrariando o pensamento de Pascal, anuncia algo de novo sob o sol, faz emergir a novidade, isto é, Outrem. Ora, em sua vinda à idéia, o Infinito desperta o psiquismo para algo absolutamente estranho e exterior à consciência. Desperta-o para um Outro. O despertar não é receptividade ou recolhimento do Infinito, não é assunção. Contrariamente às outras idéias encontradas no *cogito*, a exterioridade da idéia de Deus em Descartes e sua desproporção com relação ao pensamento – isto é, o fato de ela vir do exterior, de não ser forjada pelo próprio pensamento que a pensa, e que, por isso mesmo, é excessiva ou transcendente em relação ao continente

²² Explicitamos e analisamos a noção levinasiana do tempo enquanto passado imemorial, que se refere ao “não-instante” da criação, no terceiro capítulo deste trabalho, mais precisamente nas páginas 110 a 116.

²³ Quanto ao sentido peculiar que o termo “an-arquia” adquire na obra levinasiana, veja-se sobretudo a sessão “O tempo como passado imemorial”, mais precisamente as páginas 113 a 115 deste trabalho.

que a tenta conter – constituem uma novidade, uma exceção. A exceção ou o caráter singular da idéia do Infinito – isto é, a sua exterioridade como não-adequação – implica o despertar de um psiquismo que não se reduz à correlação sujeito-objeto ou *noese-noema*, isto é, à intencionalidade teórica ou à adequação do pensamento ao pensado que se consolida a partir da unidade da apercepção transcendental. Para Lévinas (2003a, p. 150), essa exceção da idéia do Infinito subverte a tese aristotélica de Deus como o seu próprio e único teólogo, o único capaz de se pensar. Isto porque ela revela que o pensamento humano “pensa a Deus”, ou seja, pensa “teologicamente”²⁴, no sentido de ser acolhimento antes mesmo de ser desvelamento. Em outros termos, a exterioridade da idéia do Infinito que, na interpretação levinasiana, constitui a sua própria transcendência, revela que o pensamento pensa como “teologia”²⁵. Aqui, Lévinas utiliza o termo “teologia” com uma nova semântica. Não se trata da teologia arraigada à ontologia. Isto porque, na relação do Infinito com o finito, a inadequação é mais antiga que a adequação sugerida pela ligação entre teologia e ontologia. Em *Transcendência e Inteligibilidade*, Lévinas (1984, p. 23) chega a dizer que o “logos” desta teologia é diverso à intencionalidade teórica e à adequação do pensamento ao pensado. Trata-se de “teologia” enquanto logos do Infinito (Deus), porém sem “onto”, ou seja, sem que o Infinito seja referido ao ser. À teologia racional Lévinas opõe uma “teologia” dita mais antiga e pré-original, que é a própria “inteligibilidade do transcendente”²⁶, sem que este seja captado num discurso racional, aprisionado nas malhas do saber e encerrado em conceitos e categorias ontológicas. Em nosso entender, Lévinas aponta para uma exceção da fenomenologia comumente admitida do pensamento, em que este se apresenta como indissociável da representação e da adequação do dado. Em Lévinas, o “pensar o Infinito” não é descrito como visada intencional, como visão apofântica, pois na idéia do Infinito não há correlação entre ele e o pensado, o pensamento não alcança o que pensa. Desse modo, “teologia” aqui significa a própria inteligibilidade de Deus, não colocada pela interioridade ou racionalidade do sujeito, mas vinda da própria exterioridade, isto é, do absolutamente Outro. Não é desvelamento, mas “revelação”. Trata-se da vinda, descida ou contração do infinito num pensamento finito, sem por ele ser abarcado, isto é, sem ser absorvido na idéia, isto por causa dessa inadequação mesma, mas vinda ou descida enquanto perturbação, inquietação, despertar. Essa “teologia

²⁴ A esse respeito, veja-se principalmente Ribeiro Júnior (2008, p. 436-440).

²⁵ A nosso ver, essa “teologia” a que Lévinas se refere possui o mesmo sentido da “teologia negativa sem palavra” na qual Deus se inscreve. A esse respeito, veja-se a sessão “O paradoxo da teologia enquanto dito sobre Deus”, mais precisamente as páginas 76 a 82 deste trabalho. Todavia, convém questionar se ainda se trata de teologia, assim como de uma “inteligibilidade de Deus”, se estes termos podem ser evocados aqui sem perderem o sentido original que carregam, ou ainda, se eles realmente traduzem o que o filósofo pretende indicar.

²⁶ Acerca do sentido da expressão “inteligibilidade de Deus” em Lévinas, veja-se o comentário introdutório ao segundo capítulo deste trabalho nas páginas 63 a 65.

sem ontologia” ou inteligibilidade do transcendente, que é a própria idéia do Infinito no finito, é entendida como a própria humanidade do homem, constituindo o próprio psiquismo humano: “[...] a idéia do Infinito em nós ou a humanidade do homem compreendida como teologia ou inteligibilidade do transcendente” (LÉVINAS, 1984, p. 25). Ainda nas palavras de Lévinas (1984, p. 31): “O psiquismo originalmente é o teológico”. Trata-se da própria espiritualidade do espírito compreendida como inteligibilidade do transcendente ou “teologia” dita mais antiga e original do que toda teologia enquanto saber conhecimento ontológico de Deus. Essa teologia primeira já se anuncia no próprio despertar, na insônia, na vigília, ou na inquieta vigilância do psiquismo, ou seja, antes que o Eu se recolha em sua identidade e se afirme na consciência-de-si que o saber supõe. O psiquismo é considerado por Lévinas como essencialmente “teológico” na medida em que é despertado pelo e para o Infinito, que é votado ao Outro, que vai além da imanência, do mundo, da sua própria capacidade de cogito. “Pensamento que desperta a Deus – ou eventualmente votado a Deus” (LÉVINAS, 2002a, p. 146). Ou seja, o pensamento é “teológico” na medida em que pensa “outramente que ser” ou na medida em que “este pensamento aspira a um *além*, a um *mais-profundo-que-si* – a uma transcendência diferente do *fora-de-si* que a consciência intencional abre e perpassa” (LÉVINAS, 2005, p. 98, grifo do autor). Ter a idéia do Infinito significa pensar de modo excepcional, além da própria intencionalidade da consciência. A isso Lévinas se refere como “pensar *teologicamente*”. O “posto em nós” relativo à idéia do Infinito, isto é, a colocação da idéia do Infinito no finito, a sua vinda ao finito a partir do exterior, significa uma relação do desmedido (o infinito) com o medido (o finito), de modo que esse último sofre a “colocação” da idéia sem que jamais possa investir o Outro assumindo a sua presença na consciência através da reminiscência. No traumatismo do despertar, o Infinito não se coloca como correlato do sujeito, não se torna seu contemporâneo. Como é possível uma relação cujos termos não são contemporâneos? Problema formalmente insolúvel, reconhece o próprio Lévinas (2003a, p. 232). Para Lévinas, a transcendência do Infinito é um excesso de sentido que rebenta com o pensamento, invertendo a validade universal e o caráter original da intencionalidade. A consciência já não se ergue como presença identificadora, como fundamento inabalável do real. O fato de o Infinito “descer” à consciência, isto é, vir à idéia, mas passando por ela sem se deixar abarcar, desvela-a como abertura, acolhimento e hospitalidade, dom de si. O pensamento não é descrito como visada intencional, como visão apofântica, pois não há correlação entre o pensar e o pensado. Ante o Infinito, a consciência não se impõe como intencionalidade, como *noese* que visa *noema*; antes, abre-se em acolhimento e hospitalidade, é sujeição extrema e passividade inassumível. É como se a

consciência tivesse duas faces, e Lévinas tentasse mostrar a face oculta, esquecida e abandonada pela tradição ocidental. De fato, Lévinas se questiona se a estrutura da consciência reduz-se à intencionalidade, se ela só pode ser pensada segundo o esquema da adequação e da correlação, que anima o *conatus* de todo ente. Para além de teleologia cognoscitiva, a consciência é pensada sobretudo como “de-inter-essamento”, que se traduz como ética. Lévinas alude a esse sentido primeiro da consciência no prefácio de sua obra *Totalidade e Infinito*, dizendo que a consciência não consiste na adequação do ser pela representação, mas em “realizar acontecimentos cuja significação não consegue desvelar”, acontecimentos que não podem descrever-se como *noeses* que visam *noemas*, conjunturas no ser às quais conviria o termo “drama” ou intriga (LÉVINAS, 1980, p. 15). Em outros termos, a estrutura última da consciência não mais é descrita em termos de intencionalidade. Ao contrário, a consciência se mostra como passividade inigualável, porque se trata de “algo” que nela é posto, e que portanto não pode assumir no *para-si*, isto é, como sendo obra sua ou que de algum modo já estivesse aí presente. Nessa passividade da consciência, Lévinas reconhece o despertar, a insônia, que é a impossibilidade do sono, isto é, do dogmatismo. Passividade que não é receptividade, pois se trata de um rebentamento, de um traumatismo, ao passo que a receptividade seria uma forma de re-apreensão. Com efeito, a receptividade presente no ato de conhecer é diferente da passividade como sinceridade ou como Dizer propugnada por Lévinas (2003a, p. 207). Pois segundo o autor em foco, a passividade concebida no Ocidente é uma espécie de receptividade seguida de uma assumpção, na qual o outro perde a sua alteridade (LÉVINAS, 2002a, p. 142). Nessa receptividade, o que vem de fora é assumido como sendo obra da consciência, como se aquilo que viesse do exterior fosse desde sempre identificável numa interioridade, perdendo o seu caráter de alienidade. Em suma, a receptividade é capaz de assumir a novidade ou o diferente num *para-si*. Ao contrário, na passividade mais passiva que qualquer forma de receptividade, a novidade – isto é, o que vem de fora e é “colocado” na consciência – nunca é re-conhecida. A passividade de que fala Lévinas não se trata de um ato de reflexão sobre si, de uma tomada de consciência, ou de um compromisso pensado. Antes, é uma passividade que nem se opõe à atividade, pois está antes da própria distinção entre receptividade e atividade. Trata-se de uma “passividade mais passiva do que toda passividade” porque irre recuperável, inassumível pelo pensamento; passividade anterior a toda receptividade, não sujeita à re-presentação, passado jamais recuperável pela memória e nunca tornado presente, passado imemorial, que é o do traumatismo causado pelo Outro. Como já assinalamos acima, essa passividade absoluta, anterior a toda atividade e a toda passividade, encontra-se presente na idéia de criação a partir do nada (LÉVINAS, 1987, p. 177-178). Ou

seja, a passividade total do Si, que é uma “recorrência” a si aquém de si (mesmo), sugere a idéia de criação. A passividade do sujeito significa a própria eleição do Bem, anterior à minha liberdade e à minha consciência.

A passividade “mais passiva que toda passividade” consistia em sofrer – ou, mais exatamente, em já ter sofrido num passado irrepresentável – que nunca foi presente – um traumatismo inassumível, atingido pelo *in* do infinito a devastar a presença e a despertar a subjetividade à proximidade de outrem. O não-abarcado, rompendo o abarcante ou as formas da consciência, transcende assim a essência ou “a gesta” do ser cognoscível que conduz sua forma de ser na presença; transcende o *interessamento* e a simultaneidade de uma temporalidade representável ou historicamente reconstituível, transcende a imanência. Esse traumatismo – inassumível – infligido pelo Infinito à presença, ou essa afecção da presença pelo Infinito – essa afetividade – delinea-se como sujeição ao próximo: pensamento que pensa mais do que pensa – Desejo – envio ao próximo – responsabilidade por outrem. (LÉVINAS, 2002a, p. 104, grifo do autor).

A intencionalidade da consciência deriva dessa afecção primordial. Assim, para que a consciência se torne “consciência de”, para que exista saber, que é uma das possibilidades do psíquico – porém sem esgotá-lo –, é necessário que o psíquico já tenha sido despertado pela colocação, nele, da idéia do Infinito²⁷. O psíquico, entendido em termos de insônia, velamento e vigília, é despertado pelo alojar-se do Infinito no finito, pela afecção ou traumatismo do finito pelo Infinito: “[...] a maneira como o Outro ou o Infinito se manifesta na subjetividade é o próprio fenômeno da ‘inspiração’, e, por conseqüência, define o elemento psíquico, e até o pneumático do psiquismo” (LÉVINAS, 1982b, p. 100). Como já assinalamos ao comentar a noção de psiquismo como “teologia”, através das expressões “ruptura da consciência”, “inspiração”, “despertar”, Lévinas pretende identificar o sentido último da subjetividade, anterior à própria intencionalidade, isto é, a sua significação ético-relacional e passional antes mesmo da compreensão e do saber. Significa que a subjetividade não é, no fim de contas, o *eu penso* ou a unidade da apercepção transcendental, mas que ela é em jeito de sujeição ao outro, de responsabilidade por outrem. O eu é, antes de tudo, passividade, abertura de si e acolhimento do outro, porém sem apropriação. Passividade que em *Outramente que ser* exaspera dizer-se “mais passiva do que toda a passividade”, porque incapaz de assumir aquilo que sofre. Passividade como paciência, não no sentido de uma espera, pois esta é intencional, mas como a própria duração do tempo (LÉVINAS, 2003a, p. 155). Passividade como deportação e exílio de si, como entrega. O eu é exposto, ou seja, deportado, arrancado

²⁷ A esse respeito, veja-se o importante artigo de Lévinas (2002a, p. 33-55) *Da consciência ao despertar*, recolhido em *De Deus que vem à idéia*.

do ser. “Trata-se aqui de um arrancamento a si num dar que implica um corpo, porque dar até ao fim, é dar o pão arrancado à própria boca. A subjetividade é aqui toda a gravidade do corpo extirpado do seu próprio *conatus*” (LÉVINAS, 2003a, p. 204, grifo do autor). Arrancamento esse que, segundo Lévinas (2003a, p. 174), Simone Weil teria expressado na seguinte oração: “Pai, arranca de mim este corpo e esta alma para fazer deles algo para ti e não deixes subsistir em mim senão a separação”. Na afecção pelo Outro, o eu não se posiciona, mas é deportado de seu em-si e do seu para-si.

Ora, para descrever essa intriga que antecede a hipóstase, essa in-condição da subjetividade, Lévinas também utiliza a partícula “se” no acusativo. No acusativo, isto é, sob a acusação de outrem, embora sem ter cometido falta alguma, eleito e vocacionado a *ser-para-o-outro* antes de ter se decidido por ele e antes mesmo de ser-para-si, de repousar em seu *conatus essendi*; compromissado, sem nunca ter assumido o compromisso. “Na intimação, o pronome *eu* está no acusativo: significa *eis-me aqui*” (LÉVINAS, 2003a, p. 203-204, grifo do autor). O eu no acusativo é Dizer sem Dito, é pura responsabilidade por outrem. Nas palavras de Lévinas (1993b, p. 101, nota 8), “sob o efeito do traumatismo, opera-se a conversão do Eu (Moi) em Si (Soi)”. Ser “si mesmo” é ser no acusativo, é sofrer a Eleição do Bem, é ser responsabilizado pelo Outro sem ter assumido a responsabilidade. A passividade total do sujeito é uma “recorrência” a si aquém de si (mesmo). Com a ênfase da passividade, Lévinas (1974, p. 164) propõe uma corrosão da estrutura eidética da categoria de pessoa como origem e fim de si mesma, denunciando o humanismo como um pensamento não suficientemente humano. Propõe um “humanismo do outro homem”, identificando o sentido original do sujeito como sub-jectum, isto é, como aquele que “suporta” o Outro num duplo sentido, isto é, que sofre a sua interpelação e torna-se seu suporte. “Perguntamo-nos se a afecção não significa suportar pacientemente, suportar com uma paciência de que a *duração do tempo* – relação única no seu gênero – seria o nome. (LÉVINAS, 2003a, p. 129, grifo do autor). Permitamos que Pivatto nos explicita o que a subjetividade recebe a partir da afecção do Infinito:

[...] o traumatismo da afecção significa que a subjetividade, na sua passividade acusativa, responde a um chamado, é perpassada pelo outro, é marcada pelo infinito; significa que o outro está imediatamente no cerne da subjetividade precedendo a própria identidade, já que tudo se produz previamente ao despertar da consciência. Antes de ser, há o chamado para ser. A partícula “para” denota relação inobjetivável, pois o ser ainda não é. A partícula “para” transe o ser de tal forma que arribado à existência ergue-se como transcender para. Vai do para ser a ser para. O ser não é a morada do eu, é passagem e relação. O movimento do para ser a ser para caracteriza

o eu. Dito de outro modo: passagem do nada a ser e do ser ao humano moral. A morada do humano não é mais simplesmente ser, mas ser para. [...] Agora, a própria subjetividade enquanto tal, transida de relação, é desenrolar da transcendência, marcada pelo infinito ou pelo bem. Ao despertar, a consciência percebe ter sido “inspirada” e não pode não responder. Nesta nova visão, subjetividade significa relação e transcendência antes de significar identidade e onicompreensão. (PIVATTO, 2000, p. 92).

1.2.5. A idéia do Infinito como Desejo

Na afecção – isto é, na relação que o Infinito instaura com o finito –, o Infinito se mantém absolutamente separado, despertando o Desejo no Mesmo. Daí que Lévinas dirá que a idéia do Infinito se produz na subjetividade sob a modalidade do “Desejo”. “O Infinito em mim significa Desejo do Infinito” (LÉVINAS, 2002a, p. 100). O termo “Desejo” expressa a própria inquietude do Mesmo, inquietude essa causada pela afecção do Outro e que se perfaz como movimento em direção ao Outro. Ou seja, é usado para significar o movimento de responsabilidade como transcendência.

O desejo de que fala Lévinas apresenta-se como busca ou anseio que emerge num ser já satisfeito, completo. Não surge de uma carência e nem visa algo que se perdeu. Portanto, é um desejo não da esfera sensível ou da indigência. Não pertence à ordem da necessidade ou da satisfação, constituindo-se como desejo de bondade. É anterior à própria intencionalidade da consciência, uma vez que antes de saber o que é ser bom ou tomar a decisão de ser bom, irrompe na subjetividade o desejo de ser bom.

O movimento que provoca o desejo vem do Outro e para ele se direciona. Ora, na medida em que emerge como plenitude, o Infinito suscita o desejo. Mas trata-se de uma plenitude ausente que, escapando continuamente à posse do eu, aprofunda infinitamente o desejo, em vez de satisfazê-lo. O desejo articula-se entre seres separados e norteia-se em direção a um outro desconhecido – e não o *tu* do amigo ou da amada no sentido empregado por Buber –, sem dele esperar recompensa ou gesto de reciprocidade. É desejo do invisível, no sentido de que a invisibilidade do desejável – isto é, o Metafísico – significa uma relação com o que não é dado e do qual não se tem idéia. O Desejo dirige-se, pois, para uma alteridade absoluta, isto é, ao Infinito. É metafísico na medida mesma em que “tende para uma *coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro*” (LÉVINAS, 1980, p. 21, grifo do autor). O dinamismo do desejo configura-se sob a forma do “a-Deus”, pensamento mais profundo e mais arcaico que o *cogito*, mas que não alcança um fim, pois “se o Desejável do Desejo é Infinito, ele não pode dar-se como fim. A impossibilidade em que o infinito se

encontra, relativamente ao Desejo que suscita, de ser fim, devido precisamente à sua infinitude, preserva-o da contemporaneidade” (LÉVINAS, 1967, p. 262). É neste sentido que o Desejo expressa a “paciência” ou “espera” suscitada pela afecção, que traduz o próprio sentido da duração do tempo. Fugindo da eira teleológica, o desejo é infindável e não-egoísta, portanto desinteressado. A não-satisfação do desejo, a sua insaciabilidade, significa a transcendência ou o “além do ser” como “ser-para-o-outro”. Por sua dimensão de gratuidade, pertence à intriga do Bem. Isto porque o despertar do desejo significa um movimento de saída de si em direção ao outro, numa responsabilidade em crescente dívida. Com efeito, Lévinas concebe que o despertar do Desejo dá-se na situação concreta do face a face ou relação com o Rosto. O Desejável permanece Infinito, transcendente e intocável na medida em que solicita através de um rosto, desviando o movimento em direção ao outro homem. Ora, o Bem (Infinito) elege e interpela a subjetividade, na senda do Rosto, a caminhar rumo a outrem numa doação sem limites, isto é, ao Infinito. Ao passo que convoca e direciona o eu a uma responsabilidade infinda pela vida do outro, o Bem se afasta e se esconde no fundo do tu, permanecendo separado e santo, mas em relação com a subjetividade eleita à bondade.

A bondade do Bem [...] inclina o movimento que ela suscita para afastá-lo do Bem e orientá-lo para outrem e somente por aí em direção ao Bem. [...] Intangível, o Desejável separa-se da relação do Desejo que ele suscita e, por esta separação ou santidade, permanece terceira pessoa: Ele no fundo do Tu. Ele é Bem num sentido eminente e preciso: não me cumula de bens, mas me sujeita à bondade, melhor que os bens a receber. [...] Seu afastamento absoluto, sua transcendência vira em minha responsabilidade por outrem. (LÉVINAS, 2002a, p. 102-103).

O termo desejo assinala a propulsão dessa ultrapassagem de um pensamento que pensa mais do que pensa, ele demarca a transcendência ou a infindição do infinito: “é o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é rosto” (LÉVINAS, 1980, p. 49). O afastamento do Infinito, a própria infindição do Infinito, é significado no face a face sob o modo de um mandamento ético, um ensinamento perante o qual não há possibilidade de recusa ou esquivar por parte do eu. Mantendo-se inalcançável e imperscrutável, o Infinito que significa e ordena através do Rosto se revela como Desejável, e não como desejado – ou seja, aquele que surge determinado pelo eu no interior do espaço ontológico. O Infinito permanece separado no Desejo, intocável, Santo. Sua distância abre infinitamente o Desejo, sua diferença é não-indiferença na medida mesma em que aprofunda o Desejo em vez de satisfazê-lo.

1.2.5. A idéia do Infinito como acolhimento do rosto

Vimos que, em Descartes, a idéia do Infinito não é causada pelo sujeito que a pensa, mas vem do exterior. É uma idéia inadequada, pois o Infinito conserva incólume a sua transcendência. Todavia, embora imanente à natureza da substância finita, a idéia do Infinito só é descoberta a partir de uma relação do sujeito consigo mesmo, ou seja, a intuição da idéia do Infinito brotara da solidão a que a dúvida metódica o tinha conduzido. Lévinas, por sua vez, conserva o desenho formal da idéia cartesiana do Infinito – o “mais” *no* “menos”, o Infinito no finito, ou seja, *no* pensamento –, mas aplica-o na situação concreta da relação com o outro. A relação com o Infinito ou a vinda do Infinito à idéia dá-se mediante a relação ética com outrem. Em outras palavras, o *locus* exterior donde vem a idéia do Infinito é identificado por Lévinas ao encontro ético com o outro, denominado de *proximidade* ou *face a face*. De forma concreta, o Infinito vem à idéia no encontro com o Rosto (*visage*)²⁸. É na concretude do *face a face* que o Infinito se mostra não-indiferente ao homem, descendo ao seu pensamento. Nas palavras do autor, “a idéia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o Rosto” (LEVINAS, 1980, p. 175). Em Lévinas, a idéia do Infinito não é uma representação do Infinito, mas se realiza concretamente como relação ética a outro homem. Possuir a idéia do infinito é já ter acolhido outrem. Ter a idéia do infinito é abordar outrem no Discurso, isto é, acolher a sua expressão onde ele

²⁸ Susin (1984, p. 203, nota 8) prefere traduzir o termo *visage* por “Olhar”, escrito com letra maiúscula para diferenciá-lo do olhar enquanto verbo ou fenômeno psicológico. Segundo esse intérprete, o Olhar “tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim”. Além disso, esse termo teria um “caráter puramente espiritual”, sugerindo que não se trata de algo que possa ser visto, mas que, pelo contrário, vê o sujeito e lhe diz respeito. Souza (1995, p. 104, nota 5) também sugere o termo olhar que, a seu ver, subverte a noção normal de espacialidade determinável, noção esta que o termo “rosto” abrigaria. Para ele, a tradução de *visage* por “rosto” é “altamente imprópria, no sentido de que pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica no momento mesmo em que se estabelece, ética e faticamente, o ponto de fuga de toda determinação ontológica. Um rosto dá-se, em sua dignidade, à materialização como ‘circunscrição espacial’ – isto não acontece com o ‘olhar’, cuja presença é a *subversão mesma* da noção normal de espacialidade determinável”. Em nosso entender, o problema de se traduzir o termo *visage* por “olhar” se dá na medida em que tal tradução parece não levar em consideração os “vestígios” do rosto (outrem) presentes em sua forma plástica, isto é, em sua face propriamente dita, no rosto enquanto fenômeno. Ora, Lévinas (1974, p. 112, 115, 118) discorre sobre a “linguagem da pele envelhecida”, dizendo que a palavra que me vem do rosto (outrem) está também nele inscrita como pele enrugada. As rugas são marcas da espera de outrem, significando que, em relação a ele, o eu está sempre em atraso. Não se trata de afirmar que o rosto se reduz à sua extensão facial, uma vez que, na perspectiva levinasiana, a mão, e também a nuca, são ainda rosto – a esse respeito, veja-se Nunes (1993, p. 65-72). Trata-se, antes, de sublinhar que o aspecto fenomênico do rosto (outrem) – isto é, sua forma plástica – parece ter também uma certa importância para Lévinas. O rosto enquanto epifania de outrem não se reduz aos caracteres fenomênicos, mas estes, todavia, expressam “vestígios” dessa visita ou “passagem” do Outro, interpelando-me desde um passado imemorial. Sendo assim, apesar das objeções apresentadas, seguimos a tradução comumente utilizada de “rosto”, fazendo a ressalva de que o leitor deve considerar a conotação meta-ontológica – isto é, o sentido ético – que Lévinas lhe confere e que julgamos estar explicitada no momento em que o filósofo adverte que o “rosto” não se reduz à sua forma plástica. Por “rosto” entenda-se, portanto, a própria alteridade de outrem, irredutível ao conhecimento, à presença, à fenomenalidade. Sobre a problemática da noção levinasiana de “rosto”, indicamos sobretudo a leitura de Nunes (1993, p. 32-167).

ultrapassa em cada instante a idéia que se tem dele: “a face positiva da estrutura formal – ter a idéia do Infinito – equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética” (LÉVINAS, 1980, p. 66).

A idéia do Infinito se produz na relação com outrem porque a relação com o Rosto é análoga à relação do Infinito com o *cogito*. No Rosto concretiza-se a mesma desproporção, significação excedente ou transcendência encontrada na idéia cartesiana do Infinito: “a idéia do Infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do Rosto” (LÉVINAS, 1980, p. 176). Assim como acontece com o Infinito, que em sua relação com o pensamento não se permite abarcar ou ser tematizado, a relação com o Rosto se faz sob a forma de uma relação com a exterioridade absoluta, relação entre seres que permanecem absolutamente distintos e separados. Entretanto, não se trata de uma separação a nível de oposição e indiferença. Antes, revela a unicidade dos dois pólos que se relacionam, mas que não se misturam e nem se confundem porque são heterogêneos. E se a totalidade não se constitui é porque o Infinito não se permite abarcar. Essa distância que se dá na relação com o Rosto constitui-se como necessária na medida em que salvaguarda a transcendência: “ela [a transcendência] só é possível quando outrem não é inicialmente o próximo; mas quando é o mais afastado, quando é o Outro, quando é aquele com o qual inicialmente nada tenho em comum, quando é uma abstração” (LÉVINAS, 1962, p. 107 apud NUNES, 1993, p. 41). Ora, a relação com o Rosto não se assemelha à relação sujeito-objeto, pois o Rosto é a forma de outrem significar por si mesmo, de “revelar-se”, e não de ser representado. O termo “revelação” refere-se ao *exprimir-se* ou *expressar-se* do Rosto – isto é, da alteridade absoluta – que desfaz a forma ou imagem com a qual o Mesmo o concebe ou compreende – no sentido de “apreendê-lo com”. Esse modo de o Outro “apresentar-se” significando por si mesmo, e não de ser representado ou significado pela consciência do Mesmo, ultrapassando a sua idéia em mim, é a própria Revelação. Para Lévinas, a Revelação é a inversão do desvelamento²⁹. Supõe não uma atividade do pensamento, mas passividade absoluta, acolhimento sem receptividade, hospitalidade sem assimilação. “A Revelação, tal como é descrita a partir da relação ética, e na qual a relação com o outro é uma modalidade da relação com Deus, denuncia a figura do Mesmo e do conhecer na sua pretensão de ser o único lugar da

²⁹ O termo “desvelamento” (*dévoilement*) é aqui usado no sentido grego de “aletheia”, que etimologicamente significa des-velar, “retirar o véu”. De modo que a verdade enquanto desvelamento consiste na retirada do véu das aparências (*doxa*), des-cobrindo a realidade “em-si” que se esconde por detrás do fenômeno.

significação” (LÉVINAS, 1982c, p. 179, tradução nossa). Essa noção de verdade trazida pelo Rosto, a verdade como Revelação, inverte a intencionalidade da consciência, uma vez que não é mais o Mesmo quem toma a iniciativa, e sim o Outro ao expressar-se desfazendo a trama do conhecimento, isto é, a forma ou imagem com a qual seria assimilado na interioridade do Mesmo. Ou seja, não é a consciência que confere significação ao Outro; antes, é a Significação do Outro que se impõe à consciência, cabendo a esta uma atitude de acolhimento mais passivo que toda receptividade. “O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão* [...]” (LÉVINAS, 1980, p. 38, grifo do autor). Enquanto Rosto, o Outro “revela-se” como infinitamente transcendente, inabarcável pela intencionalidade (*Sinngebung*) da consciência.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a idéia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *exprime-se*. (LÉVINAS, 1980, p. 38, grifo do autor).

Como bem observou Serrano (1997, p. 20), a contraposição entre desvelamento e revelação se concretiza em Lévinas numa mudança de uma epistemologia da imagem a uma epistemologia da palavra. A Revelação é um modo de falar, é linguagem ética. “A manifestação do rosto é toda ela linguagem”, assevera Lévinas (1967, p. 211). A fala do Rosto constitui o seu modo de vir detrás de sua aparência ou forma. “Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação” (LÉVINAS, 1980, p. 178). O rosto retira-se da forma plástica na qual se revela, ou seja, fala. Falar é, na perspectiva levinasiana, este modo de chegar e significar por trás de sua aparência, por detrás de sua forma plástica, uma “abertura na abertura”.

Outrem que se manifesta no rosto, penetra de alguma forma a sua própria essência plástica, como um ser que abre a janela onde a sua figura se desenha. A sua presença consiste em despir-se da forma que contudo o manifesta. A sua manifestação é um acréscimo à paralisia inevitável da manifestação. É isso que exprime a fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é antes de tudo essa forma de vir por detrás da sua aparência, por detrás da sua forma, uma abertura na abertura. (LÉVINAS, 1967, p. 235).

Mas o que fala ou revela o rosto? A quem? No Rosto, revela-se a Palavra ou Lei de Deus sob a forma de um imperativo ético: “não matarás!”. “A Lei de Deus é Revelação porque ela se anuncia: não matarás. [...] ‘Não matarás’ significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’” (LÉVINAS, 1984, p. 32). O ensinamento do rosto é Revelação, Lei ou Palavra de Deus revelada à subjetividade, isto é, ao Mesmo (LÉVINAS, 2005, p. 175-176). O rosto de outrem é Palavra de Deus revelada que comanda à socialidade (LÉVINAS, 1984, p. 41). Esta é uma relação completamente diferente da que se estabelece no conhecimento. Pois “ouvir a palavra divina não equivale a conhecer um objeto, mas a estar em relação com uma substância que ultrapassa a sua idéia em mim, que ultrapassa aquilo a que Descartes chama a sua ‘existência objetiva’” (LÉVINAS, 1980, p. 64). Em outros termos: em sua epifania³⁰, o rosto “revela” o Infinito. Daí que Lévinas dirá que a significação é o Infinito que se “apresenta” em Outrem, fazendo-me frente e pondo-me em questão. O primeiro inteligível, isto é, a primeira significação é o infinito que se “revela” – isto é, que me fala – no rosto. O “revelar-se”, ou melhor, o significar-se ou exprimir-se do infinito no rosto se faz sob o modo de uma obrigação moral, uma ordem ética.

A significação é o Infinito, mas o infinito não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à atividade sensorial, mas em Outrem; faz-me frente e põe-me em questão e *obriga-me* pela sua essência de Infinito. Esse “qualquer coisa” que se chama significação surge no ser com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com Outrem. [...] E a epifania que se produz como rosto não se constitui como todos os outros seres, precisamente porque “revela” o infinito. A significação é o infinito, isto é, Outrem. (LÉVINAS, 1980, p. 185).

A vinda do Infinito à idéia não constitui um fato de conhecimento, um desvelamento de sua verdade, mas sim uma Revelação, Palavra ou Lei de Deus revelada sob o modo de um imperativo ético que é um ensinamento. Essa revelação é uma significação para o pensamento, não no sentido de um “para-si”, mas no sentido de que o Infinito se torna “inteligível”, no sentido de que Ele desce ao pensamento, inquietando-o e dele já se retirando, trans-passando.

³⁰ O termo “epifania” significa uma entrada no mundo, a partir de uma dimensão de “altura”. Entrada no mundo, mas sem aí permanecer. Paradoxalmente, essa entrada na imanência significa, a um só tempo, uma batida em retirada. É passagem, vestígio, pura transcendência desfazendo a trama da correlação, da adequação. Numa leitura talmúdica, Lévinas (2003b, p. 97) sublinha que “a epifania do outro é *ipso facto* minha responsabilidade com respeito ao outro: a visão do outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta – sem meditação de nenhuma idéia – só pode se realizar como ética. O conhecimento integral ou Revelação (recepção da *Torá*) é comportamento ético”.

Lévinas concebe que a transcendência do Infinito “se passa” no rosto de outrem, e é neste sentido que o rosto “revela” o Infinito: “o Infinito vem-me à idéia na significância do rosto. O rosto significa o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no fato de que quanto mais justo eu for, mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem” (LÉVINAS, 1982b, p. 97) Por ser insaciável, a exigência ética significa o Infinito. O Infinito se “revela” no fato de que a minha responsabilidade por outrem não tem fim, tanto no sentido de finalidade quanto no sentido de finitude. Ora, a responsabilidade pelo Outro não encontra uma finalidade porque o movimento que se dirige ao Infinito – isto é, a Deus – é desviado na direção do outro homem. O Infinito não se permite captar como termo final do movimento que o busca. Por outro lado, a responsabilidade é sem limites, desmedida, sem fim, porque cresce ao Infinito, num movimento que vai para além da morte do sujeito, isto é, para além da minha própria morte, no sentido que deixo de me pré-ocupar comigo mesmo, com a minha própria morte, na medida mesma em que sou responsabilizado pela morte de outrem expressa na nudez e na miséria de seu rosto.

Essa “revelação” do Infinito no rosto de outrem não é desvelamento, não é adequação a um dado. Não significa que a imagem ou a figura de Deus esteja impressa no rosto. Este Infinito que se revela no rosto está para além do próprio rosto e neste deixa apenas o seu vestígio. É uma presença que, ao tentarmos contemplá-la no rosto, já se recolheu em seu mistério. O rosto significa, portanto, uma presença sempre ausente, impossível de ser apreendida pela intencionalidade da consciência e recolhida pela memória.

O caráter inapreensível do rosto configura-se sob a forma de uma resistência ao domínio do mesmo. Na medida em que foge incessantemente à captura do mesmo que o deseja aprisionar num horizonte de compreensão, o rosto oferece-lhe uma resistência, a qual se manifesta como interdito, como proibição. Do rosto de outrem emana um sublime ensinamento: “Não matarás!” Inscrevendo-se na sua alteridade, este mandamento ético revela sua intocabilidade ao mesmo tempo em que chama o eu para fora de si e exige-lhe justiça. Neste sentido, outrem se apresenta como um Mestre que através do exprimir-se de seu rosto, me diz algo sem falar-me; interpela-me sem se mostrar; ordena-me sem pronunciar palavra alguma; ou, como diz o próprio Lévinas, manda-me com uma “língua sem preposição”. A palavra que se ergue no rosto ainda silencioso já é discurso, não racional ou lógico, mas ético. É pura expressão não pronunciada, não intelectualizada, não inteligibilizada de forma racional. É por meio desta linguagem tácita do “apresentar-se significando” que o outro me convoca à responsabilidade.

O outro que me fala pelo seu rosto e com o qual se estabelece uma relação de assimetria, enquanto ele é o Senhor, o Mestre, o pobre e o miserável, dá-me ordens pela palavra, que é ao mesmo tempo a sua presença no rosto. Este mandamento, que é uma chamada à minha responsabilidade, é também um imperativo; é “pronunciado” por uma inteligibilidade não conceitual nem racional, mas por uma inteligibilidade em que o rosto proferindo o tu não cometerás assassinio enuncia a exterioridade inviolável. A essência do discurso é ética. A palavra do rosto é, antes de mais, uma chamada à atenção para a minha liberdade e responsabilidade, pela alteridade que é o Outro. O mau uso da minha liberdade, como liberdade egoísta, pode conduzir à tentação de reduzir o outro ao Mesmo, tentando até aniquilá-lo. Mas o rosto que me olha fala, proclama, manda e proíbe: “não cometerás assassinio”! Eis o primeiro inteligível. (NUNES, 1993, p. 63).

Embora o rosto seja algo que não se deixa compreender, escapando continuamente ao controle e aos poderes do mesmo, sua epifania acontece num plano sensível – e é enquanto tal que há a possibilidade do assassinato. No entanto, ao reduzir o outro até ao ponto de sacrificar-lhe a vida, o eu ainda não possui aquilo que deseja, a alteridade de outrem, pois diante de si já não há alguém, mas um cadáver. O infinito que me visita e interpela através do rosto é mais forte que o próprio homicídio. O rosto, em sua expressão, é pura resistência ao domínio do mesmo que, se forçar a posse, vira assassinato. Porém, na morte, a alteridade também escapa à posse do mesmo, só lhe restando o cadáver.

Com efeito, a proibição que emana do rosto não se fundamenta na violência. Trata-se de uma interdição pacífica, pois se revela como apelo à bondade-responsabilidade. O eu, ao ser interpelado pelo mandamento ético que se aflora no rosto de outrem, não é tolhido em suas possibilidades ou mesmo em sua liberdade. Antes, é despertado para a sua própria humanidade. A resistência do outro não nega nem violenta o eu, fazendo-se temer e fazendo tremer, pois tem uma estrutura ética. Em vez de ferir ou limitar a liberdade do Mesmo, chama-a à responsabilidade, e assim, implanta-a e a justifica a partir da ética. Não-violência, ela mantém a pluralidade do mesmo e do outro. “De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. A ordem da responsabilidade [...] é também a ordem em que a liberdade é inelutavelmente invocada” (LÉVINAS, 1980, p. 179). O infinito, em vez de limitar, chama e eleva o mesmo à ordem da bondade. Diante da nudez e da miséria³¹ que o rosto exprime, ergue-se um apelo de socorro que abre e conduz à bondade na responsabilidade. Ao eu, cabe escutar o Infinito que significa

³¹ Quando alude ao outro, Lévinas geralmente refere-se a ele como rosto nu e miserável. A nudez do rosto é uma pobreza não de ordem sensível ou perceptível, mas de uma dimensão metafísica. Portanto, a nudez do rosto é diferente da nudez das coisas, possuindo um significado para além da fenomenalidade. Ela significa a categoria dos mais desprotegidos, dos excluídos: “o rosto, na sua nudez de rosto, apresenta-me o desnudamento do pobre e do estrangeiro” (LEVINAS, 1980, p. 190).

sob a forma de um ensinamento ético que emana do rosto e testemunhá-lo, indo em direção a outrem numa doação sem reservas e sem escolha possível.

1.3. Pensar Deus além do ser

1.3.1. O além do ser como vestígio da Eleidade

Na perspectiva levinasiana, pensar Deus “além do ser” é pensá-lo a partir da intriga ética entre o Mesmo e o Outro, ou seja, é abordá-lo a partir da relação com o Rosto. E pensar Deus a partir da relação com o outro homem significará, por sua vez, pensá-lo retraído em vestígio³², isto é, como Ele no fundo do Tu. Para Lévinas, é apenas na responsabilidade para com o Rosto, que a transcendência de Deus brilha em todo o seu esplendor, que a glória de Deus “se glorifica”. É na relação com outrem que o “além do Ser” se desenha. Mas em que precisamente consiste esse “além do Ser” ou “outramente que ser” mediante o qual Deus significa, isto é, “se passa”? Ora, o Rosto vem de alhures, ele procede do absolutamente Ausente, do Infinito sob o perfil do “Ele”, isto é, retraído em seu vestígio. Entretanto,

[...] sua relação com o *absolutamente Ausente* do qual ele vem não *indica*, nem *revela* este *Ausente*; e, mesmo assim, o Ausente tem uma significação no rosto. [...] A relação que vai do rosto ao Ausente se dá fora de toda revelação e de toda dissimulação, como uma terceira via excluída por estas contraditórias. (LÉVINAS, 1993b, p. 61, grifo do autor).

Essa terceira via, o alhures de onde vem e para onde a alteridade de outrem – o Rosto – já se retira, é o que Lévinas identifica como “o além do Ser”, que não é um lugar ou uma dimensão. Em Lévinas (1967, p. 238, grifo do autor), “o *além* não é um simples pano de

³² A nosso ver, as palavras da língua portuguesa, tais como traço, vestígio, marca, rastro e sinal, não exprimem o sentido do que Lévinas pretende significar através do termo *trace*. Isto porque Lévinas se refere a algo extremamente ambíguo, a uma espécie de traço, sinal ou vestígio, porém apagado, não se permitindo reconhecer como tal e não permitindo que se tenha certeza de que “algo” tenha passado. Para Bucks (1997, p. 119-120, nota 24), traduzir o termo *trace* por “vestígio” ou “marca” pode sugerir mais concretude do que o pretendido por Lévinas. Já o termo “rastro” não conservaria a associação que Lévinas faz da *trace* do Infinito com o rosto de outrem. Daí que Bucks prefira traduzir a expressão *la trace* por “traço”, pois, a seu ver, esse termo “indica ao mesmo tempo a *separação* da Transcendência, uma de-marcação e uma *inscrição*, uma marca; trata-se de uma marca de algo que definitivamente já passou. O Infinito se inscreve, sem deixar de ser transcendente”. Já para Nunes (1993, p. 91, nota 38), na língua portuguesa, a palavra “traço” estaria mais relacionada ao sentido de “feição”. Essa autora também analisa o termo “vestígio” sublinhando que, em português, assim como em francês, o sentido desse termo se relaciona com restos históricos, sentido esse não presente no uso que Lévinas faz da expressão *la trace*. Ora, na perspectiva levinasiana, a palavra *trace* relaciona-se com o tempo enquanto passado irreversível pela consciência e com os sinais ambíguos deixados pela passagem de “algo”. Desse modo, não obstante as considerações supracitadas, preferimos traduzir o termo *trace* por “vestígio”, uma vez que, a nosso ver, dentre os termos disponíveis em língua portuguesa, é o que mais se aproxima do sentido temporal a que Lévinas se refere, e também, ao contrário de “rastro”, pode ser associado ao rosto.

fundo a partir do qual o rosto nos solicita, não é um ‘outro mundo’ por detrás do ‘mundo’”, não é um *em-si* por detrás do fenômeno, um mundo inteligível do qual o mundo sensível seria mera sombra ou aparência. Atribuir-lhe tais conceituações seria já supor a ordem do ser, onde a transcendência é convertida em imanência. Ao contrário, trata-se de uma “terceira via” porque não toma a forma do nada, do não-ser, mas *faz frente* ao par matricial (é / não é) que constitui o âmbito bipolar da ontologia. O além donde me vem o rosto não é uma idéia adequada, não entra no âmbito da manifestação, do desvelamento, mas é um *surplus* de sentido, um excesso de significação irreduzível à compreensão, à tematização. É um além do “mundo”, isto é, além de toda imanência, de todo conhecimento ou “iluminação” (*apophansis*) da razão. É uma ausência radicalmente subtraída ao desvelamento e à dissimulação, ausência que possibilita a visitação de Outrem, mas que não se reduz a um ocultamento, ao nada ou ao não-ser, na medida em que comporta uma significância, porém diversa daquela em que o Outro é convertido no Mesmo (LÉVINAS, 1993b, p. 60). Na medida em que transcende a todo conhecimento, o “além” de onde provém e para onde já se retira o rosto é identificado ao Uno da primeira hipótese do *Parmênides* de Platão e ao Uno de Plotino. Para Lévinas (1993b, p. 60), ao afirmar que o Uno não é nem semelhante, nem dessemelhante, nem idêntico ou não-idêntico, Platão o teria expurgado do plano do desvelamento, da manifestação, ainda que indireta. A mesma transcendência do Uno em relação à sua manifestação ao criar os seres, que não compromete nem a imutabilidade e nem a separação absoluta do Uno, é entrevista em Plotino (LÉVINAS, 1993b, p. 65-66).

Para o filósofo em foco, ao passo em que se perfaz como um além do “mundo”, isto é, da imanência, o “além do ser” significa a própria transcendência, o próprio movimento de passagem designado pelos termos *vestígio* e *a-Deus*. Trata-se da passagem de Deus, de sua descida ao pensamento e aos lábios humanos, como movimento do homem “a Deus”; transcendência de Deus – que é a sua não-indiferença para com o homem – como responsabilidade do homem para com o seu próximo, e, por aí, movimento de transcendência “a Deus”.

Com efeito, para que o além não seja compreendido como idéia – isto é, para que não seja situado no âmbito da compreensão e do desvelamento – e para que a experiência da Entrada e da Visitação conserve incólume sua significância, Lévinas designa-o pelo termo *vestígio*. “O além donde procede o rosto significa como *vestígio*” (LÉVINAS, 1993b, p. 62), como passado jamais passível de ser reconduzido ao presente, passado imemoriável, absoluto, que se desenha como a própria Eleidade do Infinito. Noutros termos, o além do ser é o próprio Infinito, que não se mostra senão mediante o seu *vestígio*, isto é, que não se configura sob a

forma de uma ipseidade, que não se define pelo Si-Mesmo, pela identidade, mas se faz em jeito de terceira pessoa, perfila-se sob o modo da Eleidade (*Illéité*). Noutros termos, o passado imemorável donde provém o rosto, ou a partir do qual o rosto recebe sua significação, recebe o perfil do “Ele”.

[...] o vestígio significa além do ser. A “ordem” pessoal a que nos obriga o rosto está além do ser. *Além do ser é uma Terceira Pessoa* que não se define pelo Si-Mesmo, pela ipseidade. Ela é possibilidade desta terceira direção de “*irretitude*” radical que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, própria ao ser, em que a imanência ganha, sempre, contra a transcendência. O perfil que, pelo vestígio, o passado irreversível toma é o perfil do “Ele”. O *além* donde vem o rosto é a terceira pessoa. (LÉVINAS, 1993b, p. 62-63, grifo do autor).

O vestígio significa como passado absolutamente passado, imemorial, irreversível, que nenhuma introspecção poderia descobrir em Si e nenhuma reminiscência poderia fazer advir à presença: “[...] a significância do vestígio consiste em significar sem fazer aparecer” (LÉVINAS, 1993b, p. 63). O termo vestígio sugere um vazio e uma desolação, acusa a retirada do indicado em direção a uma terceira via, absolutamente outra em relação ao ser e ao não-ser, à positividade e à negatividade, à afirmação e à negação, ao desvelamento e à dissimulação, ou seja, outra em relação ao plano da ontologia. Neste sentido, o vestígio pode até ser tomado por um sinal, como adverte o próprio Lévinas (1993b, p. 63). O vestígio não é um sinal como outro qualquer porque “ele significa fora de toda intenção de fazer sinal e fora de todo projeto no qual ele seria o visado” (LÉVINAS, 1993b, p. 64). Seu sentido reside na marca deixada pelo Ausente – o “Ele” – ao querer apagar os próprios vestígios, ou seja, na própria passagem ou movimento de absolvição. O vestígio não é uma marca estanque que remeteria à presença já passada de algo outro; pelo contrário, a ênfase do autor recai sobre o sentido de movimento (trans-ascendência) ou de passagem significado pelo vestígio.

Sua significância original delinea-se na marca que deixa, por exemplo, aquele que quis apagar seus vestígios [...]. Aquele que deixou vestígios pelo fato de querer apagá-los, nada quis dizer, nem fazer pelos vestígios que deixa. Ele descompôs a ordem de forma irreparável. Pois ele passou absolutamente. Ser, na modalidade de *deixar um vestígio*, é passar, partir, absolver-se. (LÉVINAS, 1993b, p. 64, grifo do autor).

Deste modo, a significação primeira do vestígio não repousa na *indicação* de uma ausência, isto é, no “ser-sinal” reportando a algo que o signo indicaria e que, por sua vez, pudesse ser cristalizado em presença através da memória. Antes de significar como signo e

para além do que o sinal significa, o vestígio é no rosto “a passagem daquele que deixou o sinal” (LÉVINAS, 1967, p. 242), “o próprio vazio de uma ausência irrecuperável”, “o próprio vazio da passagem”, de modo que “aquilo que se retirou não é evocado, não volta à presença, mesmo que a uma presença indicada” (LÉVINAS, 1967, p. 253). Noutros termos, o vestígio significa uma passagem que já é passado absoluto, irreversível, o próprio movimento de transcendência do Infinito absolvendo-se da sua revelação no rosto. Significa a passagem do Infinito na abertura do rosto, recolhendo-se num passado imemorial, em seu mistério, na sua “Eleidade”. O Infinito *passa* pela ordem fenomênica, nela deixando apenas o vestígio de sua passagem sob a forma de um mandamento ético que vem do rosto de outrem.

O vestígio seria a própria indelebilidade do ser, sua onipotência em relação a toda negatividade, sua imensidade incapaz de se fechar em si e, de alguma maneira, grande demais para a discrição, para a interioridade, para um Si. [...] O vestígio não põe em relação com o que seria menos que o ser, mas [...] obriga em relação ao Infinito, ao absolutamente Outro. [...] Enquanto *Ele* é terceira pessoa, o vestígio está, de algum modo, fora da distinção do ser e do ente. Somente um ser que transcende o mundo – um ser absoluto – pode deixar um vestígio. O vestígio é a presença daquele que, falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado. (LÉVINAS, 1993b, p. 65; 1967, p. 243, grifo do autor).

Com efeito, no face a face ou proximidade, Deus se retira para um além do Ser. O afastamento ou retração do Infinito em seu vestígio – isto é, em jeito de terceira pessoa – impossibilita a tematização ou absorção de sua transcendência na imanência da idéia, de modo que a relação com o “Ele” não se dá sob o modo do conhecimento, mas da responsabilidade para com o outro a que Ele ordena. Paradoxalmente, a descida do Infinito à idéia – “o-infinito-no-finito” – é já sua retirada em direção a um passado irrecuperável pela consciência. O “no” do esquema formal “o-infinito-no-finito” não significa presença, não é conhecimento, apreensão ou assimilação de sua transcendência por parte da razão, mas é perturbação e questionamento da boa consciência do Mesmo, eleição e investidura à responsabilidade, mandamento, por parte do Infinito, para que o sujeito seja “para-o-outro”. Dito de outro modo, esse afastamento do Infinito é, a um só tempo, sua “descida ao pensamento” enquanto significação, isto é, enquanto ordem a ser “para-o-outro”.

O termo vestígio é, pois, utilizado para designar uma “superioridade do superlativo”, uma altura, uma “constante elevação à potência”, uma “exageração” ou “sobrelevação infinita” (LÉVINAS, 1993b, p. 65), ou seja, é usado para resguardar a transcendência, deslocando-a do presente – que implica imanência e, por sua vez, a absorção e neutralização da transcendência – a um passado original e imemorial, impenetrável pela consciência, o além

do Ser, no qual o Infinito significa como “Eleidade”. Esse passado imemorial não é indicado nem assinalado no vestígio, mas *significado* por ele. O vestígio não o desvela, mas a ele remete ou conduz, ou melhor, significa-o, instaurando-o e abrindo-o. Lévinas (1993b, p. 65) assevera que “o vestígio é [...] o ponto em que o mundo se inclina para um passado e um tempo. Este tempo é retirada do Outro [...]”. O vestígio é a *passagem* mesma em direção a esse passado absolutamente distante e imemoriável, a esse tempo como retirada do Outro.

O vestígio como vestígio não leva apenas ao passado, mas é a própria *passagem* em direção a um passado mais longínquo que qualquer passado e qualquer futuro, os quais ainda se ordenam no meu tempo, em direção ao passado do Outro, onde se esboça a eternidade – passado absoluto que reúne todos os tempos. (LÉVINAS, 1967, p. 244; 1993b, p. 66, grifo do autor).

1.3.2. A Eleidade do Infinito

Segundo o próprio Lévinas (1982b, p. 98), a categoria ética “Eleidade”³³ (*Illeité*) deita suas raízes na mística judaica, em cujo bojo encontram-se antigas orações nas quais o fiel começa referindo-se a Deus através do pronome Tu e termina a proposição iniciada utilizando o pronome Ele. Para o filósofo, é “como se, na cercania do ‘tu’, sobreviesse a sua transcendência no ‘ele’”, ou seja, é como se a transcendência do Infinito se inscrevesse na aproximação do tu, não em jeito de desvelamento ou manifestação, mas sob a forma de significação, de “passagem” em direção a um passado imemoriável, irreversível, de modo que não se adequa à idéia, não permitindo ser tematizada, não se fazendo presença. O neologismo “*Illeité*”, forjado a partir do francês “il” (ele) e do “ille” latino, com o qual Lévinas caracteriza a Deus, indica uma reviravolta da intencionalidade da consciência e também o “deslocamento de Deus”, que se retrai na terceira pessoa, escondendo-se em seu vestígio. Designa o modo como o Desejável (o Infinito) escapa ao Desejo ao mesmo tempo em que envia o Mesmo à proximidade não-desejável (outrem). Ora, o Bem inclina o movimento que ele suscita – o Desejo –, afastando-o de si como desejável e redirecionando-o ao indesejável, o outro homem, e somente por aí em direção ao Bem. O desejável (Deus) permanece separado no desejo: próximo, mas diferente. Tal afastamento ou separação constitui a própria santidade

³³ A nossa preferência em traduzir o neologismo levinasiano *Illeité* por “Eleidade” repousa no fato de querermos salvaguardar o sentido pretendido por Lévinas de uma terceira pessoa – que, em língua portuguesa, nos referimos através do pronome “Ele” – no fundo do Tu. Alguns tradutores e intérpretes do pensamento levinasiano preferem manter a forma culta do latim – “Illeidade” –, visando preservar o caráter incognoscível e não tematizável que esse termo abriga em Lévinas. É o caso de Nunes (1993, p. 95) e também do tradutor espanhol de *Autrement qu’être*, Pintor-Ramos (in LÉVINAS, 1987, p. 39), cuja tradução utilizamos neste trabalho. Daí colocarmos, entre colchetes, no caso de citações diretas da referida tradução espanhola em que o neologismo aparece na forma latina, a tradução do termo por nós optada.

do Infinito, que se recolhe em sua Eleidade, isto é, permanece terceira pessoa: Ele no fundo do Tu. A separação ou santidade da Eleidade, por sua vez, vira em minha responsabilidade por outrem até à substituição, transmuta-se em despertar para a proximidade. O afastamento ou transcendência do Bem converte-se em bondade do Mesmo para com o seu próximo. Ou, noutras palavras, esse reenvio para outrem, o indesejável, produz-se sob a forma de um *des-inter-essamento*, como uma saída ou um além do ser e da essência.

A bondade do Bem inclina o movimento a que apela, para o afastar do Bem como desejável e o orientar para Outrem – e só assim para o Bem. [...] o desejável separa-se da relação de desejo que ele mesmo apela e, graças a esta separação ou santidade, ele, o desejável, permanece terceira pessoa, *Ele* no fundo do Tu: não me cumula de bem, mas obriga-me à bondade, melhor do que o bem a receber. Ser bom é déficit, definhamento e disparate no ser – é excelência e altura para além do ser. O que significa que a ética não é um momento do ser, mas diferentemente e *melhor* do que ser. [...] Nesta reviravolta e neste reenvio do desejável ao não-desejável – nesta estranha missão que ordena a aproximação de outrem – Deus é arrancado à objetividade da presença e ao ser. Não é mais, nem objeto, nem interlocutor num diálogo. O seu afastamento ou a sua transcendência transmuta-se na minha responsabilidade: o não-erótico por excelência! (LÉVINAS, 2003a, p. 235-236; 2002a, p. 102-103, grifo do autor).

A categoria ética da Eleidade, na medida em que indica o retraimento do Infinito em jeito de terceira pessoa, isto é, aquém e além do Ser, é utilizada para desfazer a simultaneidade dos termos que se relacionam, salvaguardando a diferença ou a transcendência do Infinito, que se perfaz como não-indiferença para com o sofrimento de outrem. Em sua Eleidade, Deus não é o “totalmente Outro”, mas Outro diferente do outro humano, de alteridade prévia à alteridade do não-desejável, mas que não se mantém indiferente a mim ao consagrar-me ou eleger-me ao serviço do outro homem. Deus se revela (significa) retraindo-se num passado imemorial e essa ausência significa uma ordem ou mandamento ético – “não matarás!” –, irreduzível à esfera da representação e que me envia infinitamente em direção ao outro. Enquanto Eleidade, Deus é deslocado da esfera ontológica, do plano da tematização, da objetividade da presença e remetido a um passado imemoriável, irrepresentável. Conserva todo o infinito de sua ausência, a distância de sua transcendência, impossível de ser intencionalizada pela consciência ou recolhida pela memória. Permanece transcendente até à ausência, isto é, a ponto de sua possível confusão com a indeterminação do *il y a* (LÉVINAS, 2002a, p. 101-103)³⁴.

³⁴ Convém sublinhar que, para que a fórmula “transcendente até à ausência” possa adquirir sentido, ela deve ser pensada a partir da intriga ética, que envolve a subjetividade, o Outro e Deus.

O pronome “Ele” é a condição da irreversibilidade do Infinito, ou seja, exprime a sua exterioridade e retração frente ao esquema bipolar do Ser, ou seja, perante todo desvelamento e toda dissimulação. Significa a própria desmesura do Infinito, a sua absolutidade ou altura, a sua própria infindição permanecendo absoluta, não-englobável, escapando de toda representação e dissimulação, isto é, da ontologia, das alternativas do ser.

O pronome “Ele” exprime sua inexprimível irreversibilidade, quer dizer, fora do alcance de toda revelação e de toda dissimulação – e neste sentido – absolutamente não englobável ou absoluta, transcendência num passado absoluto. A “eleidade” da terceira pessoa é a condição da irreversibilidade. (LÉVINAS, 1993b, p. 63).

É, portanto, a forma de o Infinito *significar*, não se revelando ou se ocultando, mas de “outro modo que ser”, isto é, retraindo-se ou posicionando-se na ambigüidade de seu vestígio (LÉVINAS, 1967, p. 244, 260). A ambigüidade do vestígio da Eleidade é oposta à univocidade do logos: o Infinito significa sem se mostrar, nos cai sob o sentido ao se ausentar, ao se recolher em sua infinitude. Esta forma de o Infinito se posicionar na ambigüidade de seu vestígio é o que Lévinas denomina pelo termo Eleidade. Posicionamento que não é ocultamento ou desvelamento, mas “revelação”, no sentido de significação³⁵. Enquanto “Ele no fundo do Tu”, o Infinito não se mostra e nem se oculta, mas *significa* ou *se passa* na relação ética. A significância do Infinito dá-se, portanto, não sob a forma temporal do presente, mas se inscreve nesse passado absoluto, imemorial, irreversível do além do ser, isto é, no vestígio da Eleidade, em sua passagem, que se dá sob a forma de uma ordem ética que vem de alhures – isto é, além do ser – e é *significada* no Rosto. Deus não assume uma forma estanque, não pode ser descrito em termos de presença ou ser. Antes, significa aquém e além do Ser: “enquanto que Ele é terceira pessoa, ela é, de alguma forma, exterior à distinção do ser e do ente” (LÉVINAS, 1967, p. 243). O próprio Lévinas (1993b, p. 63) admite que “a suprema presença do rosto é inseparável desta suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitaçãõ”. A Eleidade é, pois, condição de possibilidade para que o Rosto adquira uma superioridade, uma diferença com relação ao Mesmo, constituindo-se como absoluta e infinitamente Outro: isto é, como Senhor, porque irreduzível às possibilidades intencionais do Mesmo, e como Mestre na medida em que ensina o “não matará”, na medida em que chama e eleva o Mesmo à responsabilidade. Noutras palavras, a categoria ética da Eleidade possibilita a assimetria da relação entre o Eu e o Outro,

³⁵ Conferir a sessão deste nosso trabalho intitulada “Conhecimento e significação” nas páginas 88 a 99.

desfazendo a simultaneidade dos termos que se relacionam, de forma que o Infinito, em sua “visitação” ou descida ao pensamento, é arrancado da ordem da presença, da manifestação, e remetido ao além do ser ou ao passado imemorable. Desse modo, ao passo que essa ausência a que Lévinas denomina Eleidade origina a superioridade ou a transcendência do Rosto, ela também não se mistura e tampouco se confunde com a subjetividade, quer seja a do eu quer seja a de outrem. Antes, ela mantém a sua própria alteridade ao mesmo tempo em que conserva a singularidade do eu e do outro envolvidos nessa intriga ética. Nesse sentido, o termo Eleidade indica como o Infinito se relaciona com a subjetividade humana, porém sem confundir-se ou integrar-se a ela numa totalidade: o Ele (Bem) no fundo do Tu interpela o eu à bondade, mas sem se unir ao eu e ao Outro ao qual redireciona o movimento de Desejo, permanecendo infinitamente separado, santo. Daí que Lévinas possa dizer que “a ‘eleidade’ é a origem da alteridade do ser”³⁶, que por meio dela o rosto pode “estar em si mesmo” a um só tempo que adentrando a ordem fenomênica. Através da Eleidade “o ser tem um sentido”, pois ela preserva a unicidade dos termos em relação sem fundi-los numa totalidade, ou seja, de modo que não são integrados numa espécie de “união mística” em que a subjetividade se dilui no Infinito ou, por outro lado, sem que a transcendência do Infinito seja reduzida à imanência.

O rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência. Mas o rosto, todo aberto, pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo, porque está no vestígio da “eleidade”. A “eleidade” é a origem da alteridade do ser, da qual o *em si* da objetividade participa, traindo-o. [...] É por esta “eleidade”, situada além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo, que o ser tem um sentido. Sentido que não é uma finalidade. (LÉVINAS, 1993b, p. 67, grifo do autor).

1.3.3. A glória da Eleidade como o “outramente que ser” da subjetividade

Lévinas (1987, p. 220-226) coroa suas reflexões acerca da afecção pelo Outro como exposição ao Outro, ou do pensar “a Deus” como relação ética com o Outro homem, com o tema da Glória, sistematizado principalmente nas páginas finais de *Otramente que ser ou além da essência*, das quais seguimos o percurso de reflexão, auferindo os principais elementos para esta parte de nossa pesquisa.

A glória relaciona-se com a ordem significada no rosto, que é enviada desde o Infinito e recebida de modo crescente pelo Mesmo. Este mandamento é o *surplus*, o excesso

³⁶ Conforme mencionamos no capítulo sobre o vestígio, essa transcendência, separação ou santidade da Eleidade, que funda a alteridade do ser, é encontrada no Uno de Platão e no de Plotino. A esse respeito, conferir Lévinas (1993b, p. 65-66).

de significação ou transcendência, a própria vida do Infinito ou sua glória vinda ao homem. É a glória que ordena, ou seja, a glória do Infinito – isto é, a sua infindição – *significa* uma ordem, não demonstrada, revelada ou desvelada, mas significada. Ora, a santidade da Eleidade – isto é, sua separação do tema – é sua glória, e não o seu modo de ser. “A glória de Deus é o de [outro] modo que ser” (LÉVINAS, 1982b, p. 101), o outramente que ser ou o mais além da essência, algo absolutamente distinto do conhecimento. Por sua vez, o “outramente que ser” se dá sob o modo do “para-o-outro” que designa o movimento de responsabilidade para com outrem. Daí que, como veremos mais adiante, Lévinas relacione a questão de Deus à subjetividade, dizendo que a glória de Deus não é senão a outra face da passividade absoluta do sujeito.

Note-se que Lévinas se distancia da linguagem ainda ontológica de *Totalidade e Infinito*³⁷ na medida em que se refere à significação do Infinito não mais em termos de ser, mas sob o modo da *glória*. O termo glória é utilizado, pois, para arrancar o Infinito da esfera da essência, da dimensão do sagrado genérico e impessoal que seria em última instância uma forma de totalidade³⁸. É usado para deslocar o Infinito do plano do ente (plano ôntico) – tal como fora posto pela metafísica ocidental, ao concebê-lo como o ente supremo –, mas também, e acima de tudo, da ordem do ser (ordem ontológica), numa tentativa de superar a perspectiva de seu mestre Heidegger.

Illeidade [Eleidade] transbordante, [...] pela qual o Infinito deixa um vestígio dentro do conhecimento. Sua separação do tema, sua anacorese, sua santidade é, não sua maneira de “efetuar seu ser” (ao passo que seu passado é anacrônico e anárquico, deixando um vestígio que não é o vestígio de qualquer presença), senão sua glória, algo totalmente heterogêneo com relação ao ser e ao conhecer. Ela faz pronunciar o termo Deus, sem deixar dizer “divindade”, o que haveria sido absurdo, como se Deus fosse uma *essência* (ou seja, como se admitisse a anfibia da *ser* e do *ente*), como se fosse um processo ou como se admitisse uma pluralidade dentro da unidade de um gênero. (LÉVINAS, 1987, p. 241-242, grifo do autor, tradução nossa).

O termo “glória” não se refere a uma qualidade ou a um valor, mas significa a própria transcendência ou “infindição” do Infinito, a sua desproporção ou inadequação em

³⁷ “A idéia do infinito é o modo de ser – a *infindição* do Infinito. O Infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infindição produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* da sua idéia” (LÉVINAS, 1980, p. 14, grifo do autor). Basta este exemplo, em que Lévinas identifica a idéia do infinito como o “modo de ser” do Infinito, para se perceber o quanto a linguagem do filósofo ainda permanece presa às amarras ontológicas, embora ele perceba e critique essa primazia do Ser.

³⁸ A respeito da tentativa levinasiana de estabelecer uma separação radical entre o Santo e o Sagrado, veja-se a sessão intitulada “Do sagrado ao Santo”, elaborada nas páginas 146 a 154 deste nosso trabalho.

relação ao pensamento finito. A idéia cartesiana do Infinito, que em Lévinas é a relação do Mesmo com o Outro, expressa essa desproporção da glória, essa “infinição” do infinito, que é a própria inspiração ou o Outro-no-Mesmo. Desproporção na medida em que a glória procede de um passado jamais tornado presente, irrepresentável, que não se dispõe ao alcance da recordação, inalcançável pela reminiscência. Trata-se da significância da transcendência na ex-posição ou responsabilidade infinda do finito. Infinição absolutamente diversa do mau infinito em Hegel, uma vez que o finito não é “suprassumido” no Infinito, mas salvaguardado em sua diferença. Desproporção, assimetria ou diferença que é, a um só golpe, não-indiferença. A glória do Infinito é, pois, a diferença entre o eu e o Outro, que aumenta à medida em que a proximidade se estreita, diferença que é a um só tempo não-indiferença, constituindo o Si do sujeito em termos de eleição, ex-posição e substituição ao Outro.

A distância que se alarga à medida em que a proximidade se aperta, a glória do Infinito é a desigualdade entre o Mesmo e o outro, a diferença, que é também a não-indiferença do mesmo com relação ao outro, e a substituição, que, a sua vez, é uma não-igualdade consigo, um não-recobrimento de si por si, uma desposseção de si, uma saída de si da clandestinidade de sua identificação e já sinal feito ao outro, sinal desta doação de sinal, ou seja, desta não-indiferença; sinal desta impossibilidade de desentender-se e de fazer-se substituir, desta identidade, desta unicidade: eis-me aqui. A identidade suscitada assim deste detrás da identificação é uma identidade de eleição. (LÉVINAS, 1987, p. 221, tradução nossa).

A Eleidade resplandece – isto é, sua glória brilha – na não-indiferença e no sacrifício, em sua vinda através do rosto enquanto palavra profética, mandamento ou ensinamento ético, e na expiação que essa visitação suscita. “A glória é o brilho do vestígio que não glorifica a si mesmo para dar-se glória, mas brilha para iluminar a significância e a direção ao infinito da bondade, do sacrifício, da expiação e da substituição” (SUSIN, 1984, p. 401). Eleidade infinita, gloriosa precisamente na intriga humana tecida como proximidade. A glória está, pois, relacionada ao estender-se infinito da obediência que cresce à medida em que é cumprida, da bondade que cava sempre nova fome de bondade, da responsabilidade que vai até à expiação e substituição. O excessivo da responsabilidade resplandece ou significa como glória. Ora, a responsabilidade infinitamente crescente ex-põe a dimensão absolutamente passiva da subjetividade que chega à substituição ao outro. A outra face dessa passividade extrema da subjetividade é a glória, assevera Lévinas. Significa a glória ou a própria infinição do Infinito na medida em que a responsabilidade é de tal modo incessante e infinitamente crescente que a subjetividade não encontra mais repouso em si mesma, na medida em que a passividade é tão antiga e pré-original que não há tempo para tomada de consciência e

deliberação, na medida em que a responsabilidade é de tal modo anterior ao ato de consciência que o eu se encontra sempre em atraso, infinitamente responsável sem nunca conseguir chegar a um termo. A outra face é como o resplandecer dessa passividade que se ex-põe ao infinito, dessa responsabilidade que se estende a-Deus, isto é, que o testemunha fazendo brilhar – significando – a sua glória. Significa, à margem do logos, a extradição do sujeito que repousa sobre si. É a outra face da passividade do sujeito, a sua identidade de eleito, pré-original, anárquica, mais antiga que todo começo, a subjetividade como substituição, como perseguição e martírio (LÉVINAS, 1987, p. 222), como uma exposição extrema à assignação pelo Outro, perfazendo-se desde sempre, antes mesmo do emergir da consciência, da deliberação.

A glória não é mais que a outra face da passividade do sujeito onde o mesmo, substituindo-se pelo outro enquanto responsabilidade ordenada ao primeiro a chegar, responsabilidade para com o próximo inspirada pelo outro, é arrancado a seu começo em si, à sua igualdade consigo. A glória do Infinito se glorifica nesta responsabilidade não deixando ao sujeito nenhum refúgio em seu segredo que o proteja contra a obsessão pelo Outro e cubra sua evasão. A glória se glorifica mediante a saída do sujeito fora dos ângulos do “enquanto a si” [...]. (LÉVINAS, 1987, p. 220, tradução nossa).

O autor situa a glorificação do Infinito na passividade an-árquica do eu em relação ao outro. Passividade que já é ação, isto é, mãos abertas e repletas de doação sem reserva alguma e nem tampouco possibilidade de esquiva, que constitui a própria identidade *eletiva* da subjetividade e desperta o sujeito à autenticidade do seu *ser-si-mesmo*. Noutros termos, Lévinas acentua a glorificação da glória na obediência, na escuta e na resposta ao mandamento. A glorificação da glória irrompe a partir da subjetividade. A glória é a infinitude e o esplendor da passividade. A glória resplandece ou “se glorifica” na exposição ao outro e no gesto ético da imolação, da expiação pelo outro, no Dizer anterior ao Dito, no “eis-me aqui” que testemunha a glória do Infinito³⁹.

A glória do Infinito é a identidade an-árquica do sujeito desemboscado sem possível ocultamento, eu condenado à sinceridade, fazendo sinal ao outro – do qual sou responsável e ante quem sou responsável – desta mesma doação do sinal, ou seja, desta responsabilidade: “eis-me aqui”. Dizer anterior a todo dito que testemunha a glória. (LÉVINAS, 1987, p. 221, tradução nossa).

³⁹ Desenvolvemos a temática do “eis-me aqui” como testemunho do Infinito no segundo capítulo deste trabalho, mais precisamente nas páginas 83 a 88. Preferimos inserir a análise sobre o testemunho no capítulo referente ao redimensionamento ético da questão de Deus no plano da linguagem por considerarmos que o testemunho é Dizer que se contrapõe ao Dito teológico.

A expiação, o sofrimento pelo outro, “é o meu modo paradoxal de comparecer à glória” (SUSIN, 1984, p. 403), isto é, de fazê-la resplandecer. Na relação ética, a transcendência do Infinito eleva-se em glória. Na medida em que o Mesmo diz “eis-me”, aproximando-se de outrem numa responsabilidade infinda, brilha a glória da Eleidade. Longe de manifestar o esplendor do ser, a glória brilha precisamente na bondade, isto é, no des-inter-essamento que se faz em jeito de amor sem Eros. A glória resplandece no *subjectum*, naquele que se torna suporte, naquele que está sob o peso do universo como inteiramente responsável por tudo e por todos. Através dele e não a ele como posse ou consolação. Toma-o “pelos cabelos”, retirando-o da obscuridade, destruindo qualquer refúgio em si que o protegesse contra a obsessão pelo outro e fazendo-o comparecer ao brilho do Infinito, à sua glória. De “ver sem ser visto” passa a ser “visto sem ver”, invertendo-se a trama da consciência que em sua luz veria tudo sem ser vista. Não mais ilumina para si, mas para os outros: sinceridade do testemunho, sinal dado ao Outro, Dizer. “Ela [a glória] rompe o segredo de Gíges, do sujeito que vê sem ser visto, sem expor-se, o segredo do sujeito interior” (LÉVINAS, 1987, p. 222, tradução nossa).

Se a glória só emerge no des-inter-essamento, isto é, na defecção do ser ou essência, se é na subjetividade que a glória do Infinito desponta como esplendor da responsabilidade, se a glória surge unicamente na relação ética, na relação inter-humana enquanto responsabilidade pelo outro, a glória não tem nenhuma conotação com o sagrado, com o cosmos ou com a natureza. Somente é significativa a glória como a outra face da passividade do sujeito, de modo que fenômenos da natureza e do cosmos não são reveladores da transcendência nem constituem a significação do transcendente (PIVATTO, 2003, p. 128).

Por si só, o Infinito já possui glória. Não há que ser glorificado por algo que tenha feito e nem por ninguém. É por isso que Lévinas usa a expressão “a glória *se* glorifica”. Ora, o Infinito possui glória por si mesmo, mas para que essa glória se glorifique, para que ela brilhe ou resplandeça, é preciso a subjetividade estruturada como um-para-o-outro, como responsabilidade, como Dizer anterior ao Dito: “a glória que não vem afetar-me como representação nem como interlocutor [...] glorifica-se no meu dizer, ordenando-me pela minha boca” (LÉVINAS, 1987, p. 223, tradução nossa). A glória do Infinito se glorifica mediante a sinceridade do testemunho, isto é, do sinal feito ao outro, do Dizer – o “eis-me aqui” – anterior a todo dito: “sinal dado ao outro, [o testemunho] é a sinceridade ou a veracidade segundo a qual se glorifica a glória” (LÉVINAS, 1987, p. 224, tradução nossa). Através do testemunho, a glória do Infinito, que já existe independentemente de ser reconhecida ou não, revela-se. Não no sentido de ser desvelada, mas no sentido de *significar-se*, que no fim das

contas não é senão um alargar-se, um expandir-se, um aumentar-se ao infinito. “É por este testemunho que a própria glória do Infinito *se* glorifica. O termo ‘glória’ não pertence à linguagem da contemplação” (LÉVINAS, 1982b, p. 98, grifo do autor). Noutros termos, a glória do Infinito somente se glorifica mediante a significação do um-para-o-outro enquanto sinceridade, enquanto *ex-posição* ao outro sem possibilidade de refugiar-se em si, sem ocultar-se ou prender-se a si. Êxodo em direção a outrem, sem retorno a si. “A glória do Infinito revela-se pelo que ela é capaz de fazer no testemunho” (LÉVINAS, 1982b, p. 101), ou seja, no testemunho, a glória é capaz de inspirar, de converter a subjetividade presa a si na direção do outro. A subjetividade é, pois, condição de possibilidade para que a glória se glorifique. Ou seja, a glória não se glorifica por si mesma, mas exige a subjetividade como responsabilidade para que se glorifique⁴⁰.

O Infinito não tem, pois, glória se não por meio da subjetividade, por meio da aventura humana da aproximação ao outro, por meio da substituição do outro, por meio da expiação para o outro. Sujeito inspirado pelo Infinito que, enquanto Illeidade [Eleidade], não aparece, não é presente; que já é passado e não é tema, nem telos, nem interlocutor. [...] Glorificação que é Dizer, isto é, sinal dado ao outro, paz anunciada ao outro que é responsabilidade para com o outro até a substituição. (LÉVINAS, 1987, p. 225, tradução nossa).

Com efeito, a significação a que a glória conduz dá margem à ambigüidade. Na passagem da Eleidade na abertura do rosto – passagem que se efetua como ordem significada, como mandamento ético –, a glória deixada não se permite tematizar, não semeia sinais que possibilitem ir do significado ao significante, recusando-se à posse, ao conhecimento. Lévinas se refere à experiência do profeta no rochedo de Horeb (Êxodo 33, 18-23), que se atreve a conhecer a glória de Deus, mas ela se mantém recalcitrante à audácia que a procura. “Transcendência – pura passagem – ela mostra-se passada. É vestígio” (LÉVINAS, 2003a, p. 225). Sua resistência ou afastamento é um mandamento que ordena ao que está próximo, isto é, o próximo que é outrem. Esse recalcitrar da glória significa, portanto, que ela não é um *para-si*, mas transcendência como ética, paz e bem ao outro na esteira do Infinito. Daí a glória não ser entendida como fenômeno e nem poder se fazer como tal. Ora, com a referência à glória, Lévinas quer passar da ordem manifestativa à significativa⁴¹, já que a glória significa como Dizer, do qual o Dito já seria traição, embora o autor reconheça que o Dizer não possa mostrar-se senão através do Dito. Segundo Pivatto (2003, p. 126), Lévinas substitui o conceito

⁴⁰ Essa exigência, como veremos na primeira sessão do último capítulo, é a própria Eleição do Bem, mediante a qual se dá uma “sociedade” ou parceria entre Deus e a subjetividade.

⁴¹ Veja-se a parte intitulada “Conhecimento e significação”, desenvolvida nas páginas 88 a 99 deste trabalho.

de manifestação, tão caro à fenomenologia, pela categoria “glória”, cuja significação está para além da ordem estritamente ontológica, perfazendo-se de modo preponderantemente diacrônico-ético. A glória não pertence à ordem fenomênica, não é um dado empírico. Não é um aparecer porque senão entraria em conjunção com o sujeito ao qual aparece, porque se faria correlativa a ele encerrando-se na finitude e na imanência. Ela pertence à ordem da significação, e não à ordem do desvelamento, da correlação ou da presença.

Esta glória não seria aparecer, porque o aparecer e a presença a desmentiriam ao circunscrevê-la como tema, ao atribuir-lhe um começo dentro do presente da representação, ao passo que, enquanto infinição do infinito, procede de um passado mais distante que aquele que, ao alcance da recordação, se aliena sobre o presente. [...] A glória não poderia se fazer fenômeno sem entrar em conjunção com o mesmo sujeito ao qual aparece, sem encerrar-se na finitude e na imanência. (LÉVINAS, 1987, p. 220, tradução nossa).

Nesse sentido, a glória se relaciona com o “Enigma”, que é o modo como a transcendência se sinaliza – resplandece, brilha, significa – ambigualmente neste mundo: não sob o modo do desvelamento, da correlação e da presença, mas sob a forma da significação no rosto e da responsabilidade pelo outro. O termo “Enigma” indica que a vinda do Infinito à idéia se perfaz de outro modo que o conhecimento, que a absorção da exterioridade na interioridade do Mesmo, de outro modo que a correlação ou a adequação intencional, enfim, indica que a descida do Infinito ao pensamento se dá como interpelação, perturbação, inquietação, como “intriga”. “O Enigma, intervenção de um sentido que perturba o fenômeno, mas disposto a retirar-se como um estranho indesejável, a menos que estiquemos a orelha na direção desses passos que se afastam, é a própria transcendência, a proximidade do outro enquanto Outro” (LÉVINAS, 1967, p. 259). Com o termo “Enigma”, Lévinas visa descrever a própria ambigüidade do Infinito, refratária à correlação intencional. É usado para delinear o rompimento com a fenomenalidade. “No enigma, o sentido exorbitante já se apagou no seu aparecimento. O Deus que falou nada disse, passou incógnito, desmente o fenômeno, refuta-o, recalca-o, persegue-o” (LÉVINAS, 1967, p. 254). O termo “Enigma” indica o distanciamento da Eleidade, o seu arrancamento à ordem ou abstração por meio de um anacronismo, cujo significado consiste no fato de a “passagem” do Infinito nunca ter sido presente. Ou seja, refere-se ao passado imemorial para onde o Infinito se retira e desde onde Ele envia outrem como Rosto.

O sentido do Enigma vem de um passado irreversível, irrecuperável, que ele *talvez* ('talvez', modalidade dos enigmas, irredutível às modalidades do ser e da certeza), uma que já esteve ausente dos próprios termos em que se assinalava. [...] O enigma vem-nos da Eleidade. O enigma é a forma do Absoluto, estranho ao conhecimento, [...] porque impõe uma versão do tempo totalmente diferente. [...] no vestígio da *eleidade*, no Enigma, o sincronismo entra em desacordo, a totalidade transcende-se num outro tempo. (LÉVINAS, 1967, p. 260-261, grifo do autor).

O “Enigma” designa a forma de o Infinito se manifestar sem se manifestar, o modo como a Eleidade avança e visita ao mesmo tempo em que bate em retirada, a forma como Ele passa, desarticulando, inquietando, des-ordenando o Eu egoísta – outrora ordenado em torno de si (o eu enquanto psiquismo e solidão ontológica) –, e re-ordenando-o em direção ao outro e, nesse mesmo movimento, a Deus. Trata-se do “retirar-se que o Infinito, enquanto tal, opera antes de vir e que ordena a minha responsabilidade a Outrem” (LÉVINAS, 1987, p. 186, nota 19, tradução nossa). O Enigma possui, portanto, um sentido ético. “A moralidade é a forma do Enigma”, diz Lévinas (1967, p. 261). Trata-se da forma como o rosto exprime-se, significa, desde ou a partir do Infinito, da Eleidade, ou seja, de modo moral, não-intencional ou correlativo, mas como uma ordem que vem de algures – do além do ser – e para lá já se retira. “O rosto só pode aparecer como rosto – como proximidade que interrompe a série – se vier enigmáticamente a partir do infinito e do seu passado imemorial” (LÉVINAS, 1967, p. 263). O enigma é, pois, condição para que a alteridade de outrem seja concebida como absoluta. O rosto é absoluto na sua expressão, no seu Dizer, na medida em que parte antes mesmo de ter chegado. Ora, a alteridade perturbadora da ordem não se reduz à diferença acusada pelo olhar comparativo. Ela é infinitamente superior porque se perfaz sob a forma de *enigma*, isto é, como distanciamento, arrancamento à ordem ou abstração, retirando-se num passado imemorial antes de ter chegado, de ter adentrado o mundo do Mesmo.

A alteridade que perturba a ordem não pode reduzir-se à diferença acusada pelo olhar que compara e que, dessa forma, sincroniza o Mesmo e o Outro. A alteridade constitui-se como um distanciamento e um passado que nenhuma memória conseguiria ressuscitar no presente. (LÉVINAS, 1967, p. 256).

Poder-se-ia então perguntar: mas o que a glória significa e para quem? A glória significa ou de modo enigmático dá sinal dessa transcendência que transpassa a subjetividade de um extremo a outro, dessa sinceridade da subjetividade que se ex-põe ao extremo, ao infinito, isto é, *a-Deus*. Em última instância, ela sinaliza enigmáticamente a significância de um Ele, que se insere na relação entre o Eu e o Tu sob a forma da ausência. Ausência que não

é escondimento nem abandono, na medida em que significa a própria exterioridade ou infindição da transcendência. Entretanto, a glória não sinaliza para a subjetividade que a faz resplandecer mediante o Dizer da responsabilidade, mas apenas para outrem. A subjetividade não percebe a glória, pois não é o ela quem determina a significação. A glória do Infinito é percebida exclusivamente pelo próximo. Nas palavras do próprio Lévinas (1987, p. 221, tradução nossa), a glória é “sinal feito ao outro, sinal desta doação de sinal, ou seja, desta não-indiferença; sinal desta impossibilidade de desentender-se e de fazer-se substituir, desta identidade, desta unicidade: eis-me aqui”. Mas não se trata de um sinal a partir da intenção de se fazer sinal, de uma deliberação, de um ato da consciência, tal como nos recorda Pivatto (2003, p. 127) ao sublinhar que “a glória é como um ‘fazer sinal’ ao outro desta responsabilidade; não se trata de um fazer sinal intencional, de uma significação inscrita na ordem da consciência; a responsabilidade vivida tem seu brilho próprio”. Esse brilho próprio da responsabilidade é o que Lévinas denomina glória, cuja luz é diversa à luz da razão e do conhecimento. Por outro lado, a glória enquanto esse “fazer sinal ao outro” tampouco é prova ou argumento para significar alguém. Ora, para descrever a glória, Lévinas evoca a metáfora do sol meridiano que ilumina completamente sem sombras, o que torna ingênua e cega a busca de certezas e de provas acerca do gesto ético de expor-se ao Outro e de ser por ele responsável. É mister ressaltar que em Lévinas o brilho da glória do Infinito é distinto da luz do conhecimento. Esta é reveladora, desveladora, dominadora e possuidora, é violenta na medida em que se coaduna com o ter sempre à mão, isto é, com o ter sempre à disposição na medida em que re-presenta. Já o brilho da glória é acolhedor e testemunha a verdadeira identidade da subjetividade ou a autenticidade do seu ser-si-mesmo, isto é, a sua humanidade enquanto responsabilidade pelo outro. Fundamenta-se não na busca de provas ou certezas, mas na sinceridade como um pôr-se a descoberto de si – que não é uma atividade teórica, mas uma doação de si, antes mesmo de desvelar o ser, um “descobrir-se sem defesa alguma, estar entregue” (LÉVINAS, 1993b, p. 100), exposto, vulnerável, impossibilitado de esquivar-se da responsabilidade à qual é ordenado.

CAPÍTULO 2: DIZER DEUS DE OUTRO MODO QUE SER

Em *De Deus que vem à idéia*, Lévinas (2002a, p. 12) se questiona acerca da possibilidade de se falar legitimamente de Deus sem violentar a significação transcendente que essa palavra traz consigo. Recusando-se a acatar a famosa distinção entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó e o Deus dos filósofos, ou seja, contrapondo-se tanto ao fideísmo bíblico quanto ao racionalismo filosófico, Lévinas (2002a, p. 88) pergunta se Deus pode ser enunciado em um discurso razoável, que não seria nem ontologia e nem fé. Por ontologia, entenda-se o discurso filosófico ocidental e por fé entenda-se o discurso da teologia enquanto enraizada na ontologia. Vislumbra a necessidade de encontrar uma outra via capaz de viabilizar a inteligibilidade de Deus, uma vez que tanto a filosofia quanto a teologia acabam por violar a transcendência divina. Encontra na ética entendida como responsabilidade irrefletida e irrecusável para com o Outro a “concretude fenomenológica” em que Deus desce ao pensamento e aos lábios, isto é, vem à idéia e adentra a linguagem humana.

A ética enquanto Dizer é concebida como an-árquica e mais original em relação ao discurso (Dito), seja ele filosófico ou teológico, que intenta explicitar ou traduzir a significação transcendente de Deus. Ou seja, a intriga da significação ética é anterior e diversa à ordem do conhecimento, da verdade enquanto desvelamento, da ontologia, da tematização, que é o plano em que se dá o acontecimento ou essência do ser. Nesse sentido, Lévinas recusa todo e qualquer discurso sobre Deus⁴² enquanto tentativa de exaurir a sua significação absoluta mediante o *logos*. À teologia enquanto dito sobre Deus o filósofo opõe o testemunho enquanto Dizer ético da subjetividade. Mas negar que a tematização seja a forma original de “abordar” ou “acolher” a Deus não significa tornar o sentido de Deus inacessível ao pensamento humano, isto é, não implica recusar ou inviabilizar a possibilidade da inteligibilidade de Deus. O termo “inteligibilidade” enquanto termo próprio para designar a

⁴² A questão do discurso sobre Deus em Lévinas é detalhadamente tratada por Moro (1982a; 1982b; 1983), Ribeiro Júnior (1998, p. 400-409, 430-434; 2005, p. 303-310, 325-328; 2008, p. 423-492, 503) e Greef (1970, p. 36-51). As análises desses autores têm em comum a demarcação do judaísmo talmúdico como lugar hermenêutico a partir do qual Lévinas pensa e elabora a questão de Deus, o que também é confirmado por Melo (2003, p. 164-165), para o qual a via hermenêutica do pensar Deus em Lévinas é o Talmude, que possui um caráter ético. Acerca da leitura talmúdica como perspectiva hermenêutica adotada por Lévinas, veja-se sobretudo Melo (2003, p. 163-198) e Bucks (1997, 141-206).

significação ética de Deus *no* pensamento – não no sentido de “estar presente em”, uma vez que tal significação extravasa o pensamento, isto é, está para além da sua capacidade, mas no sentido de inquietá-lo, perturbá-lo, interpelá-lo – é sugerido pelo próprio Lévinas principalmente em *Transcendência e Inteligibilidade*. Por “inteligibilidade de Deus” entenda-se o fato de Deus vir à idéia, o momento em que “Deus nos cai sob o sentido” – em alemão, diz-se *wenn Gott fällt uns ein* –, que, segundo o próprio Lévinas (1984, p. 45), exprime a própria “vida de Deus”, isto é, a sua transcendência como descida, como *Kenose*. Trata-se da própria significação de Deus, dada não por obra da razão, mas a esta revelada pelo Infinito do rosto. Deus desce ao pensamento mediante a responsabilidade para com o outro. A inteligibilidade de Deus liga-se, portanto, à relação com outrem: é sociabilidade, proximidade. Além disso, ela não é posta pelo próprio pensamento, mas vem do exterior e extravasa as fronteiras da razão: é revelação, e não desvelamento. Não é adequada, mas transcendente em relação ao *logos*. Daí que não possa ser expressa num Dito, isto é, por um discurso racional. Por um lado, Lévinas estabelece uma separação radical entre inteligibilidade e tematização de Deus (discurso racional sobre Deus), separação essa que se funda na oposição que Lévinas tece entre Significação e conhecimento, por nós apresentada ao final deste capítulo. Por outro lado, o filósofo retira a significação de Deus do plano racional, lógico ou ontológico e a situa no plano ético.

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. Isso Levinas deixa muito claro não somente em *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être*, mas, também, nos escritos posteriores. Somente para exemplificar, em *Transcendance et intelligibilité*, quando explica a questão, fica claro que pensar Deus não quer dizer o mesmo que submetê-lo a um logos, a um ser adequado, adequação do pensamento ao pensado. Deus, o transcendente, vem a ser entendido dentro de uma relação a três, daí por que a inteligibilidade do divino é pura sociabilidade, responsabilidade pelo próximo, a excelência própria do espírito. A inteligibilidade do transcendente se dá quando [emerge] a idéia do infinito, o fato de Deus que toca, fere e embaraça toda coincidência e unicidade teórica. (MELO, 2003, p. 127).

O que Lévinas pretende, em última instância, é salvaguardar a alteridade e a transcendência absoluta de Deus. Para tal, pensa o nome Deus em termos de uma ambigüidade refratária à tematização, que só se traduz num Dito ao preço de uma traição que a ética enquanto filosofia primeira ou Dizer é chamada a reduzir. Por outro lado, Lévinas

procura viabilizar um modo de relação com essa significação transcendente de Deus, isto é, com o absoluto de Deus, com a sua diferença ou alteridade. Relação não de posse ou assimilação, mas de acolhimento sem receptividade, de deferência para com o Infinito, de modo que a relação não signifique a supressão do sentido transcendente de Deus. Essa significação ético-transcendente de Deus e sua relação com a linguagem humana constituem o tema central deste capítulo.

2.1. O Dizer e o Dito

Em *outramente que ser*, Lévinas entende a responsabilidade para com outrem como Dizer. Com o termo *Dizer*, Lévinas quer atentar para o sentido último da subjetividade enquanto responsabilidade ou substituição, isto é, como incontornável aproximação ao outro, como *um-para-o-outro* ou proximidade. A subjetividade enquanto aproximação do próximo é Dizer porque se dá sob a forma de um *expressar-se* no sentido de uma ex-posição ao Outro, de uma entrega ou dom de si, não por causa de uma deliberação, mas mediante a própria passividade inassumível. Trata-se de um “expressar-se” do sujeito como des-inter-essamento, isto é, como uma “saída do ser”, como um abandono do deleite em seu *conatus essendi*, como um desapego ao “solo”, à “terra natal”, isto é, ao próprio ser, como um desencastelamento de si mesmo. Enquanto Dizer, “a subjetividade é precisamente a nudez e o desnudamento: a nudez e o desnudamento da essência e o outro que a essência” (LÉVINAS, 1987, p. 53, tradução nossa). É sinceridade. O Dizer como responsabilidade para com o outro é uma interrupção da essência, um des-inter-esse ordenado ou imposto pela eleição do Bem. Diz Lévinas (1987, p. 100-101, grifo do autor, tradução nossa): “dizer significa aproximar-se do próximo [...]. É uma significação concedida ao outro antes de toda objetivação. [...] No Dizer, o sujeito aproxima-se do próximo ex-pressando-se no sentido literal do termo: isto é, expulsando-se de todo lugar, não *morando* já mais, sem pisar nenhum solo”. “Ex-pressando-se”: Lévinas faz uma separação silábica proposital, de modo que a partícula “ex” indica o “exagero de passividade na medida (ou no desmesurado) em que a devoção pelo outro não se fecha em si à guisa de estado de alma, mas desde já é votada ao outro” (LÉVINAS, 2002a, p. 109). Isto é, expressa o excesso da responsabilidade que se perfaz como ilimitada, isto é, ao Infinito, “a Deus”, na medida mesma em que dirige ao Outro sem retorno ao Mesmo. Significa o excesso crescente do Infinito que Lévinas denominará “glória”, que é a implosão ou o pôr a interioridade ao avesso – a subjetividade como testemunha, vestígio ou glória do Infinito, ou a subjetividade na medida em que ela exprime o Infinito da responsabilidade

(LÉVINAS, 2002a, p. 108-109). Delineia, pois, o sentido da transcendência como saída de si em direção ao outro, saída essa que se dá “às pressas”, pois o sujeito está sempre em atraso quanto à responsabilidade a qual é ordenado. Noutras palavras, o Dizer é um modo de se expor até o fim, até à substituição, de se expor sem limites, isto é, ao Infinito ou a Deus. Neste sentido, o Dizer significa, de modo enigmático e diacrônico, a transcendência como transcendência, isto é, como movimento rumo ao que transcende e permanece transcendente em relação a toda imanência, movimento esse que Lévinas caracterizará como “o de outro modo que ser ou além da essência”, o *des-inter-essamento* enquanto exílio do ser.

[...] a relação de responsabilidade com outrem significa-se como Dizer. O Dizer [...] é exposição a esta obrigação da qual ninguém me pode substituir e que desnuda o sujeito até à sua passividade de refém. No Dizer, o modo pelo qual apareço é um comparecer: coloco-me no acusativo, em jeito de acusado, quer dizer que perco todo o lugar. Neste sentido, o *eu [je]* não se posiciona, mas destitui-se a ponto de se substituir, de sofrer e de expiar por outrem – até mesmo pelas faltas de outrem e mesmo até à sua própria expiação. [...] O Dizer não reside na consciência ou no compromisso e não desenha uma conjunção com aquele a quem se dirige. É uma maneira de se expor até o fim, de expor sem limite. (LÉVINAS, 2003a, p. 176-177, grifo do autor).

No Dizer, o sujeito aproxima-se de outrem “expressando-se”, isto é, significando ou “tornando-se sinal” ao outro independente e anteriormente ao uso das palavras, isto é, antes de toda objetivação ou re-presentação. O sujeito “torna-se sinal”, isto é, sai da sua clandestinidade e expõe-se ao Outro. Nos termos do próprio Lévinas (2003a, p. 227): “o Dizer sem Dito é sinal dado ao outro, sinal pelo qual o sujeito sai da sua clandestinidade de sujeito”. Mas sinal de quê? O que se significa neste sinal dado a outrem? Diz Lévinas (2002a, p. 109): “o dizer faz sinal a outrem, mas significa neste sinal a própria doação do sinal”. Enquanto Dizer, a subjetividade se faz sinal da própria doação de sinal, ou seja, sinal da própria responsabilidade que ela significa. Ela dá sinal dessa exposição mesma, é testemunho dessa passividade incontornável que define o *si mesmo* ou a identidade do sujeito enquanto refém. O Dizer enquanto sinal da própria doação de sinal é “o mensageiro sendo mensagem”, é a subjetividade mesma tornando-se testemunho ou glória do Infinito. O Dizer é testemunho dessa responsabilidade, do Infinito que nela “se passa”, assevera Lévinas (1987, p. 224, 228; 2002a, p. 109). Ou seja, a subjetividade enquanto Dizer é sinal “de uma fraternidade, de uma proximidade que somente é possível como abertura de si, como imprudente exposição ao outro, passividade sem reserva até a substituição e, por conseguinte, exposição da exposição” (LÉVINAS, 1987, p. 228, tradução nossa). O Dizer é testemunho da responsabilidade pelo

Outro enquanto modalidade na qual o Infinito “se passa”, é testemunho do Infinito que me desperta ao Outro, que me ordena a responder “eis-me aqui” sem proferir palavra alguma. Dizer que testemunha a outrem o Infinito que abre a interioridade do sujeito – isto é, a põe ao avesso, – ao despertá-lo nessa responsabilidade.

Dizer testemunhando a outrem o Infinito que me fende ao me despertar no Dizer. [...] O Dizer antes de enunciar um Dito (inclusive o Dizer de um Dito, enquanto a aproximação do outro, é responsabilidade por ele) já é testemunho dessa responsabilidade. O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência. Testemunho puro: verdade do martírio sem dependência referente a qualquer desvelamento, mesmo na forma de experiência “religiosa”, obediência que precede mesmo a escuta da ordem. Testemunho puro: sem dar testemunho de uma experiência prévia, mas do Infinito não-acessível à unidade da apercepção, não-aparecente, desproporcional ao presente, que ele não poderia englobar nem compreender. No entanto, ele me concerne e me importuna falando por minha própria boca. Só do Infinito pode haver puro testemunho. Não se trata de uma maravilha psicológica, mas da modalidade pela qual o Infinito se passa, significando pela mediação daquele a quem ele significa, entendido à medida que, antes de qualquer engajamento, respondo por outrem. (LÉVINAS, 2002a, p. 109).

Essa abertura do sujeito, esse pôr a interioridade do Mesmo ao reverso, é entrever o sentido da subjetividade sob o modo da “sinceridade”. O termo “sinceridade” significa “descobrir-se sem defesa alguma, estar entregue”, isto é, vulnerável, exposto sem reserva alguma (LÉVINAS, 1993b, p. 100-101). Refere-se à interioridade posta às avessas, isto é, à exposição absoluta do si mesmo na sua in-condição de refém, como um oferecer o outro lado da face ferida, como se o “em-si” não significasse senão um movimento de abertura. Designa a impossibilidade de a subjetividade calar-se em seu *Dizer*, em seu “eis-me aqui”, isto é, indica o caráter incontornável e ao mesmo tempo inassumível da responsabilidade do sujeito na sua condição de eleito (LÉVINAS, 1987, p. 219).

A sinceridade do Dizer contrapõe-se à verdade do ser, ao desvelamento ou conhecimento, que pressupõe sempre um afirmar-se no próprio ser. Com o termo “sinceridade”, Lévinas inverte o sentido da subjetividade, outrora atrelada ao conhecimento pela tradição filosófica ocidental, em exposição extrema, vulnerabilidade e passividade ilimitada, sem receptividade possível. A subjetividade como sinceridade, como um pôr-se a descoberto de si, não é uma atividade teórica, mas uma doação de si, antes mesmo de desvelar o ser. A sinceridade é “algo inseparável do dar porque abre as reservas nas quais a mão que dá toma sem poder dissimular nada” (LÉVINAS, 1987, p. 219, tradução nossa).

A sinceridade não é um atributo que modaliza o Dizer. Não é o Dizer que pode ou não ser sincero, mas é a sinceridade que se torna possível mediante o Dizer. “A sinceridade não é um atributo que, eventualmente, recebe o dizer; é pelo dizer que a sinceridade – exposição sem reserva – se torna possível” (LÉVINAS, 2002a, p. 109). Minha sinceridade é minha veracidade, isto é, o meu “ser-mais-próprio” ou o “ser-si-mesmo”. Constitui a autenticidade do ser, que se faz sob o modo da responsabilidade até à substituição ou expiação pelos outros. “Nesta responsabilidade, minha posição de sujeito no seu *que lhe é próprio* é já minha substituição aos outros ou expiação pelos outros” (LÉVINAS, 2002a, p. 108, grifo do autor). Expição é o termo que Lévinas (1987, p. 185) utiliza para falar dessa situação ou (in)condição da subjetividade, uma espécie de terceira via, abandonando a alternativa de atividade e passividade.

A sinceridade enquanto ex-posição aos outros, isto é, enquanto expiação pelos outros, é anterior ao próprio ato como posição assumida pelo sujeito. A partícula “ex” designa, aqui, o excesso da transcendência ou o sentido da subjetividade na medida em que excede o próprio ser e torna-se “para-o-outro”. É na sinceridade que a Significação – isto é, o *um-para-o-outro* da responsabilidade – significa. Ora, a sinceridade não se faz mediante gestos ou palavras, mas é a própria subjetividade tornando-se sinal ao outro, sinal da própria responsabilidade à qual encontra-se ordenada em sua passividade absoluta, é a subjetividade enquanto testemunha do Infinito cuja glória “se glorifica” nessa responsabilidade mesma.

A sinceridade seria, pois, Dizer *sem Dito*, aparentemente um “falar para não dizer nada”, um sinal que eu faço ao Outro desta doação do sinal [...]. A sinceridade na qual a significação significa, na qual o uno se expõe ao outro sem reserva, na qual o uno se aproxima ao outro, não se esgota na invocação [...]. Fissão da última substancialidade do Eu, a sinceridade não se reduz a nada ôntico, a nada ontológico e conduz além ou aquém de qualquer coisa positiva, de qualquer posição. Não é nem ato nem movimento, nem gesto cultural, qualquer que seja este, pois este supõe já o rompimento absoluto de si. (LÉVINAS, 1987, p. 219-220, grifo do autor, tradução nossa).

O Dizer é anterior a todo Dito. Sua anterioridade em relação ao Dito delinea a autonomia e a primazia de sua significação com relação ao que é significado no e como Dito. Ora, o Dizer significa sem pronunciar palavras, ele “me abre a outrem antes de dizer um dito” (LÉVINAS, 2002a, p. 109). Ele significa independente e anteriormente a toda tematização, objetivação ou re-presentação, isto é, não por meio de palavras ou pelo auxílio do *logos*. Ou seja, o Dizer significa independentemente do Dito, não parte de um eu, não se remete ao desvelamento em uma consciência. Sua significação não se submete ao des-velamento da

consciência entendida como fonte última do sentido. Noutras palavras, o Dizer não se esgota em apofântica, sua significação não pode ser reduzida ao Dito (LÉVINAS, 1987, p. 49). A significação do Dizer vai mais aquém e mais além do Dito, excede-o, ou seja, a significação do Dizer não se esgota no interior do Dito, transcendendo-o. Lévinas aplica à relação entre o Dizer e o Dito o mesmo esquema formal encontrado na idéia cartesiana de Infinito. Como o “mais no menos” que constitui a estrutura formal da Idéia do Infinito no finito, o Dizer deborda o Dito. “O acercamento ou o Dizer é relação com o que não está compreendido no *conjunto*, com o fora de série; é subversão da essência, que deborda o tema que enuncia, o ‘todo em conjunto’, o ‘todo compreendido’ do Dito” (LÉVINAS, 1987, p. 250, grifo do autor, tradução nossa). A intriga do Dizer não se esgota na sua absorção em Dito. O Dizer é significação que excede o Dito, isto é, que o Dito não pode encerrar ou conter. “O Dito e o não-Dito não abarcam todo o Dizer; este permanece mais aquém ou vai mais além do Dito” (LÉVINAS, 1987, p. 69, tradução nossa). O Dito, quer seja filosófico, quer seja teológico, não exaure a significância ética do Dizer. A significação própria do Dizer reside aquém e além do *logos*, mais além e mais aquém da anfibologia do ser e do ente. Antes e para além de ser significado num Dito, o Dizer é a própria Significação como *um-para-o-outro* ou responsabilidade. A significação do Dizer sem Dito é a própria significância da Significação, isto é, do *um-para-o-outro* como relação com o rosto, da proximidade enquanto responsabilidade pelo outro até à substituição. A significação do Dizer é ética: dá-se em termos de responsabilidade e substituição, ou seja, sob a forma da entrega, do “dar” o pão arrancado à própria boca. “Dizer sem palavras, mas não de mãos vazias. Se o silêncio fala, isso não ocorre por um mistério interior qualquer ou por um êxtase qualquer da intencionalidade, mas pela passividade hiperbólica do dar, anterior a todo querer e tematização” (LÉVINAS, 2002a, p. 109). Ora, o Dizer pré-original tece uma intriga de responsabilidade, mais arcaica e mais grave que a ordem do ser e do não-ser, uma terceira via em relação ao ser e ao nada. A anterioridade do Dizer em relação ao Dito delinea, pois, a primazia da ética em relação à ontologia. Isto porque o Dizer é a própria significação ética que, em Lévinas, é exterior, diversa, transcendente e anterior em relação à esfera ontológica. A gravidade da resposta – a responsabilidade – não se mede pelo ser, isto é, pela ontologia. Sua des-medida possui um sentido ético: a responsabilidade é ilimitada, ou seja, ao Infinito. Neste sentido, o Dizer permanece irreduzível porque o Infinito nele “se passa”, isto é, nele significa.

O Dizer que não diz uma palavra e significa, Dizer que, como responsabilidade, é a própria significação, o um-para-o-outro, subjetividade do sujeito que se torna sinal, que se tomaria equivocadamente por um enunciado balbuciante de uma palavra, mas que é testemunha da glória do Infinito. (LÉVINAS, 1987, p. 228, tradução nossa).

Na medida em que significa anteriormente a toda objetivação e a toda representação, o Dizer possui um caráter “pré-original”, “an-árquico”, isto é, exterior e independente com relação ao ato intencional da consciência entendida como *arché* ou princípio, fonte de todo o sentido. Essa an-arquia do Dizer delinea o próprio sentido da subjetividade, anterior à sua liberdade e à sua não-liberdade, ou seja, anterior ao sujeito enquanto correlacionado ao saber. Descreve a “recorrência” do Eu (*Moi*) a Si. Nos termos do próprio Lévinas (1993b, p. 80, grifo do autor): “o ‘aquém’, ou o ‘pré-originário’ ou o ‘pré-liminar’ designam – por abuso da linguagem, certamente, esta subjetividade anterior ao Eu (*Moi*), anterior à sua liberdade e à sua não-liberdade. Sujeito pré-originário, fora do ser, *em si*”.

O Dizer é anterior à linguagem também no sentido de ser sua condição de possibilidade: sem ele não seria possível nenhuma linguagem enquanto transmissão de mensagens, não seria possível nenhum Dito. Não obstante a significação do Dizer não poder ser reduzida ao Dito, é o Dizer mesmo que evoca o Dito, que o suscita ou faz emergir, a fim de que a Significação venha à luz, seja mostrada, ainda que não de forma absoluta ou fidedigna. A ética exige a ontologia. O Dizer, a fim de aclarar-se, impõe o Dito como necessário. A intriga própria do Dizer o conduz ao Dito, porém sem se reduzir a ele. A razão de ser do Dito é a de testemunhar o Dizer, ainda que seja traindo-o. A traição do Dizer no *logos* (no Dito) é inevitável a fim de que sua significação possa traduzir-se ante nós. Em seu enunciado, o Dito conserva apenas o vestígio do excesso próprio da transcendência, do mais além.

Com efeito, o Dito mostra traindo: isto é, o Dito traduz o Dizer a não ser ao preço de uma traição. Pois à medida que o Dizer vem à luz transformando-se em Dito, a transcendência é assimilada no curso do ser, recolhida em essência, absorvida no *logos*. O movimento de conversão do Dizer em Dito, no qual a transcendência é assimilada, é o movimento da ontologia, da teologia e da arte. “A teologia e a arte ‘retém’ o passado imemorial”, assevera Lévinas (1987, p. 228, tradução nossa). No Dito, passa-se da afirmação do Infinito, que se dá mediante o testemunho, à sua negação em mim (LÉVINAS, 1987, p. 232). Ou seja, no Dito a transcendência absoluta se esvai na medida mesma em que é integrada, restando apenas pura imanência. O Dito cristaliza a dia-cronia do tempo num presente. O Dito re-presenta, isto é, sincroniza o tempo da responsabilidade para com o outro. “O Dito recupera o irreversível,

coagula a fluência do tempo em um ‘algo’, fixando-o no presente, representando-o. No Dito, a diacronia do tempo sincroniza-se em tempo memorável, converte-se em tema” (LÉVINAS, 1987, p. 86-87, tradução nossa). Daí Lévinas entrever a tarefa e a essência mesma da filosofia em desdizer o já dito, isto é, de remontar o Dito ao Dizer anárquico que o originou, de reduzir o Dito à Significação, ao *um-para-o-outro* da responsabilidade como substituição. Uma vez que o Dito finca suas raízes no Dizer, deste sendo uma modalidade, o sentido do Dito deve ser interpretado a partir da significação do Dizer, e não o inverso. Em outros termos, sendo que a mostração ou o desvelamento é uma modalidade da Significação (Dizer), torna-se necessário remontar-se desde o Dito até o Dizer. Esse trabalho de reconduzir o Dito à significação do Dizer, de remeter o sentido do ser a um “outro modo que ser”, é a tarefa própria à qual é chamada a Filosofia entendida não mais como “amor à sabedoria”, mas como “sabedoria do amor”. Trata-se da Filosofia como sabedoria a serviço da ética, a “sabedoria do amor ao serviço do amor”, na medida em que é chamada a operar uma redução que interrompe a demonstração conceitual. “Redução que sempre há que intentar a causa do vestígio de sinceridade que as mesmas palavras arrastam e que lhes outorga o Dizer enquanto testemunho, inclusive quando o Dito dissimula o Dizer na correlação que se instaura entre o Dizer e o Dito. Dissimulação que o Dizer sempre intenta desdizer [...]” (LÉVINAS, 1987, p. 229, tradução nossa). Por um lado, a filosofia “sincroniza no Dito a dia-cronia da diferença do uno e do outro” e, por outro, “permanece sendo a servidora do Dizer, que significa a diferença do um e do outro enquanto um *para* o outro, como não-indiferença *para* com o outro; a filosofia: sabedoria do amor ao serviço do amor” (LÉVINAS, 1987, p. 242, grifo do autor, tradução nossa). Perguntamo-nos se Lévinas não está a distinguir dois modos próprios da filosofia – a filosofia enquanto ontologia e a filosofia como ética – sem, contudo, separá-las definitivamente, radicalmente, mas, ao contrário, colocando-as em estreita relação, o que de modo algum significa a supressão da diferença entre elas.

[...] a gratuidade exigida pela substituição – milagre da ética antes da luz – impõe que este surpreendente Dizer se aclare pela própria gravidade das questões que o assediam. Deve mostrar-se e recolher-se em *essência*, deixar-se ver, hipostasiar-se e converter-se em *eon*⁴³ na consciência e no saber, sofrer o império do ser. É esta uma empresa que a própria Ética exige em seu *Dizer* de responsabilidade. Porém, também é necessário que o *Dizer* apele à filosofia para que a luz que se acendeu não fixe em *essência* o mais além da essência e que a hipóstase de um *eon* não se instale ao modo de um ídolo. [...] O esforço do filósofo e sua posição antinatural consistem em

⁴³ Acerca do uso do termo *eon* por Lévinas, Bucks (1997, p. 165) sublinha que: “o termo *eon* não indica o grego *aioon*, mas *to eon*, o ser de Heidegger ou o ente que é a pensar de Parmênides. Lévinas quer dizer: qualquer tematização numa idéia já desvirtua em *eon* a significação transcendente da bondade ética [...]”.

reduzir o *eon*, que triunfa no *Dito* e na mostraçã, no mesmo momento em que mostra o mais além; e em guardar, apesar da reduçã, nos modos da ambigüidade – nos modos da expressã dia-crônica, o *Dito* de que o Dizer é, por sua vez, afirmaçã e retraçã – o eco do *Dito* reduzido. Reduçã que não poderia fazer-se a golpes de parênteses, que, pelo contrário, são obra de escrita; reduçã que alimenta com a sua energia a interrupçã ética da essência. Expor um *de outro modo que ser* é algo que aportará ainda um *Dito* ontológico na medida em que a mostraçã expõe uma essência. (LÉVINAS, 1987, p. 95, grifo do autor, traduçã nossa).

2.2. O nome Deus

O fato de o nome Deus aparecer como *Dito* na linguagem parece fazer cair por terra o constante esforço de Lévinas em garantir a transcendência absoluta de Deus. Ao adentrar o circuito da linguagem, a transcendência que o nome Deus pretende significar parece ser reduzida à imanência e a Eleidade perder sua subversão ou ambigüidade enigmática ao entrar numa proposiçã temática. Nas páginas finais de *Outramente que ser*, e em alguns escritos posteriores, Lévinas retoma essa questã.

A idéia de Deus e até o enigma do termo Deus – que se descobre vindo não se sabe donde nem como, e já circulando, e-norme, à guisa de substantivo, entre os termos de uma língua – insere-se, para a interpretaçã corrente, na ordem da intencionalidade. A de-ferência para com Deus que reivindicaria uma diferença diversa daquela que separa o tematizado ou o representado do vivido e que requereria uma intriga totalmente outra do psiquismo, se recupera na intencionalidade. (LÉVINAS, 2002a, p. 146-147).

Daí que, tal como descreve em *De Deus que vem à idéia*, Lévinas (2002a, p. 11) investigue a possibilidade de se “entender a palavra Deus como palavra significante” por si mesma, independentemente das significações estabelecidas pela onto-teo-logia. A possibilidade de tal inteligibilidade do nome Deus será vislumbrada na concretude ética da proximidade do rosto, ou seja, no Dizer enquanto responsabilidade por outrem. Lévinas (2002a, p. 202) pensa a significaçã do Nome Deus a partir da relaçã com outrem: “[...] a partir da relaçã ao outro, do fundo do Diálogo, esta palavra incomensurável significa para o pensamento, e não inversamente”. É a partir da proximidade do rosto que essa palavra extraordinária adquire sentido, descendo ao pensamento e aos lábios.

Para Lévinas (1987, p. 229, 235, 242), o vocábulo Deus não pertence a nenhuma categoria gramatical: não é nem nome próprio nem nome comum, mas palavra “desmedida”, “extra-ordinária”, “ápice do vocabulário”. Não se submete às regras lógicas do pensamento, permanecendo terceiro excluído em relaçã ao ser e ao nada. O nome Deus é um “nome extra-

ordinário” que a linguagem só enuncia por abuso. Antes de adentrar a linguagem na forma de um nome, Deus é um “pro-nome”, isto é, anterior e anárquico em relação ao nome que o significa. Lévinas refere-se a Deus como “pro-nome” – isto é, sob o modo de terceira pessoa, como Ele – no intuito de indicar a significância pré-original de Deus. “Pré-original”, isto é, anterior à consciência em sua doação de sentido, anterior ao pensamento como princípio, como *arché*, como fundamento. Como se Deus significasse por si, independentemente do sentido que o sujeito lhe pudesse conferir e além do que a consciência é capaz de apreender. Trata-se da anterioridade de Deus em relação ao Ser, anterioridade que se perfaz como Diferença absoluta. Ora, enquanto pro-nome, isto é, enquanto Eleidade, Deus não pertence à ordem da essência, do Ser, da ontologia. O pro-nome Ele “faz pronunciar o termo Deus, sem deixar dizer ‘divindade’, o que haveria sido absurdo, como se Deus fosse uma *essência* (ou seja, como se admitisse a anfibologia do *ser* e do *ente*), como se fosse um processo ou como se admitisse uma pluralidade dentro da unidade de um gênero” (LÉVINAS, 1987, p. 242, grifo do autor, tradução nossa). Em outros termos, dizer que Deus significa à guisa de um “pro-nome” significa referendá-lo a um passado imemorial, à afecção do próximo, concretude ética na qual se enraíza o sentido pré-original de Deus, situação em que o nome Deus brota como palavra significante, e não significada pela consciência, acontecimento em que Deus vem à idéia e aos lábios, isto é, ao pensamento e à linguagem, mas como vindo de fora, e não como reminiscência ou posto pela própria consciência. “À Eleidade não convém os nomes que designam os seres e nem os verbos nos quais ressoa sua essência, mas enquanto pro-nome marca com seu selo tudo o que pode ter um nome” (LÉVINAS, 1987, p. 267, tradução nossa). Isto significa que no nome Deus ressoa toda linguagem. Enquanto pro-nome, Deus é anterior ou an-árquico em relação a todo nome, a todo Dito ou linguagem. Ou seja, o Dizer enquanto testemunho, que é essa intriga ética entre o Mesmo e Outro onde Deus *se diz, se passa* ou significa, é condição de possibilidade e de sentido da linguagem, isto é, de todo Dito. Nas palavras do próprio Lévinas (1987, p. 230, grifo do autor, tradução nossa), trata-se da “ambigüidade de todo dito em que, no seio da informação comunicada ao Outro, significa também o sinal que lhe havia sido feito desta doação de *sinal*; ressonância de toda linguagem ‘no nome de Deus’; inspiração ou profetismo de toda linguagem”.

Pivatto (2003, p. 195) assevera que Lévinas aplica ao nome Deus o mesmo esquema formal presente na idéia do infinito. Assim como o Infinito transcende a idéia que o tenta abarcar, o nome Deus transborda a tematização que o apresenta. Ao mesmo tempo em que adentra a linguagem e se converte em ser, encerrando-se na palavra Deus, a glória do Infinito já desfaz sua morada e se desdiz sem desvanecer-se no nada, guardando em seu enunciado o

vestígio do excesso da transcendência (LÉVINAS, 1987, p. 229). A entrada da transcendência na linguagem mediante o nome Deus é já sua retirada em direção ao além do ser. Nesta “terceira via” para onde se retira, Deus permanece como Questão, Enigma, Abscôndito: Eleidade. E o caráter enigmático de sua alteridade absoluta é o sustentáculo da revelação, isto é, de sua glória: “[...] o sinal de interrogação nesse Deus, contrariamente ao que sucede com o logos unívoco dos teólogos, é o pivô mesmo da revelação, de sua luz faiscante” (LÉVINAS, 1987, p. 232-233, tradução nossa). O nome Deus é vestígio dessa *passagem* de Deus, isto é, de sua descida à idéia e aos lábios humanos que já significa o seu afastamento num passado imemorial, impossibilitando a sua re-presentation, a sua absorção no presente da consciência. Lévinas (1987, p. 250) chega a afirmar que os termos “Uno” e “Deus” são palavras excepcionais mediante as quais se diz o vestígio da passagem e a extravagância da proximidade. A transcendência que o nome Deus supõe “revela-se” – ou melhor, significa – como humildade, como *Kenose*, pois não se impõe forçosamente à consciência, mas antes se retira, afasta-se em jeito de terceira pessoa, deixando apenas o seu vestígio ao qual nos referimos através do nome Deus. Ante a tentativa de trazer esse vestígio à linguagem – isto é, de correlacionar a revelação ou vinda de Deus em sua transcendência absoluta à consciência –, ele se reveste sob a forma de um enigma, conservando a ambigüidade da transcendência em seu “outro modo que ser ou além da essência”. A frase em que entra o nome Deus como Dito significa, portanto, um abuso de linguagem. Abuso inevitável ou deve-se optar pelo silêncio sobre Deus? Impõe-se a questão da teologia, que veremos na próxima parte deste capítulo.

Certamente, posso enunciar o *sentido testemunhado* como Dito; porém se trata de uma palavra extra-ordinária, a única que não extingue nem absorve seu Dizer e que não pode permanecer como mera palavra. Perturbador acontecimento semântico do vocábulo Deus, dominando a subversão da illeidade [eleidade]; a glória do Infinito que se encerra em uma palavra e ali se converte em ser, porém desfazendo já sua morada e desdizendo-se sem desvanecer-se no nada [...]. Dito único em seu gênero, sem que se una estreitamente às categorias gramaticais enquanto palavra (não é nem nome próprio nem nome comum), sem submeter-se com exatidão às regras lógicas enquanto sentido (terceiro excluído em relação ao ser e ao nada). Dito que toma seu sentido do testemunho, que certamente a tematização atraiçoa por meio da teologia ao introduzi-lo no sistema da língua, na ordem do Dito; mas também cujo enunciado abusivo se proíbe imediatamente. (LÉVINAS, 1987, p. 229, grifo do autor, tradução nossa).

Lévinas (2002a, p. 12) alerta para a ambigüidade incontornável e intransponível da transcendência ou da absolutidade que o nome Deus pretende significar, mas também já atraiçoa ao tematizá-la, ao convertê-la em Dito. Ambigüidade que será interpretada como

regime da transcendência do Infinito. “A Transcendência deve interromper sua própria demonstração. Sua voz deve calar-se desde que se escuta sua mensagem” (LÉVINAS, 1987, p. 230, tradução nossa). Em outras palavras, Lévinas atenta para a inadequação da linguagem em querer transpor em Dito o Dizer ou o Nome cuja significação tematização alguma é capaz de encerrar. Ora, como vimos acima, a palavra Deus impõe-se como tentativa de enunciar o “*sentido testemunhado* como Dito” (LÉVINAS, 1987, p. 229, grifo do autor, tradução nossa). Todavia, no nome Deus se enuncia uma ambigüidade, uma ambivalência ou inversão, a própria dia-cronia do tempo, que o dito não pode encerrar a não ser atraíndo-a, desmentindo-a, isto é, sincronizando-a (LÉVINAS, 1987, p. 235). O nome Deus evoca uma transcendência, um excesso ou um “além do ser”, mas também já o depõe ao instituí-lo num Dito. O filósofo lituano sublinha o caráter necessário dessa “ambigüidade enigmática” que a um só tempo adentra e se retira do interior do *logos*, constituindo uma “diacronia que rompe a unidade da apercepção transcendental” (LÉVINAS, 1987, p. 230, tradução nossa). Pois se a ambigüidade fosse superada, a transcendência se desvaneceria porque entraria em correlação com o sujeito que a sincronizaria num tema. Conseqüentemente, a onto-teo-logia novamente se imporia. Sendo assim, na linguagem, o nome Deus expõe-se à derisão e à refutação – ambigüidade irremediável. Nas palavras do filósofo, trata-se

de uma ambivalência enigmática e, nela, de uma alternância de sentido. Em seu Dizer, é Dito enunciado e Ser, mas também testemunho, inspiração do mesmo pelo Outro, além da essência, debordamento do próprio Dito mediante uma retórica que não é outra coisa que um espelhismo lingüístico, que é um excesso de sentido do qual a consciência sozinha não seria capaz, possibilidade ao mesmo tempo de ideologia e de delírio sagrado; [...] delírio que deve ser reduzido pela filosofia para referi-lo à significação [profética], ao um-para-o-outro, a uma missão até o Outro na glória do Infinito. A ambigüidade é necessária para a transcendência, para o além da essência que é também *ser-no-mundo* [...]. É-lhe necessária a diacronia que rompe a unidade da apercepção transcendental [...]. (LÉVINAS, 1987, p. 230, tradução nossa).

A transcendência de Deus é impronunciável, é inefável, de modo que apenas se traduz em um Dito ao preço de uma traição. Traição porque o nome Deus como Dito tem a pretensão de alojar a glória do Infinito em um tema, pondo-a como tese e convertendo-a em essência do ser (LÉVINAS, 1987, p. 226). Traição na medida em que se intenta encerrar a glória do Infinito no nome Deus, transmutando-a nas espécies da ontologia. No nome Deus como Dito intenta-se dominar a subversão da Eleidade, sincronizar a ambigüidade de sua transcendência. Mas o que não pode ser dito, o que não é designável senão ao preço de uma

traição não se desvanece na nada? Não cai na impessoalidade ou no anonimato do puro existir (il y a)? Para Lévinas, não se o nome Deus for reportado à concretude ética onde ele brota em sua significância absoluta. Tal é a tarefa à qual a filosofia é chamada: reduzir a traição, reconduzindo ou referindo o Dito à significação do Dizer, isto é, à intriga ética onde o nome Deus emerge como significante sem antes ter sido significado pela consciência. “Deus é não-tematizável e aqui mesmo não é tema mais que porque tudo se traduz em Dito ante nós, tudo, inclusive o inefável, ao preço de uma traição, que a filosofia está chamada a reduzir” (LÉVINAS, 1987, p. 242, grifo do autor, tradução nossa).

2.3. O paradoxo da teologia enquanto Dito sobre Deus

Vimos que, para Lévinas (2002a, p. 86), o discurso filosófico do Ocidente é constituído da pretensão de poder abarcar a totalidade do real, de poder chegar a uma compreensão última da realidade, e mesmo de abranger o sentido de Deus. A teologia racional, por sua vez, acataria esse pressuposto da filosofia ocidental. A teologia aqui criticada pelo autor é entendida como conhecimento – intelecção de Deus – que se faz em jeito de *experiência*, isto é, como participação na sua vida sagrada (LÉVINAS, 1980, p. 64; 2005, p. 167). Conhecimento que é já apreensão e possessão redutora da alteridade ou novidade do absoluto à totalidade. Para Lévinas (2002a, p. 87), a teologia como intelecção do Deus bíblico não atinge o nível do pensamento filosófico – entendendo-se a ética como filosofia primeira e crítica, e a ontologia como dogmática –, não porque compreende Deus como *ente* sem explicitar previamente “o ser deste ente”, mas porque, ao tematizar Deus, ela o insere no âmbito da ontologia, da Totalidade, pensando-o como ente por excelência⁴⁴. Nas palavras do próprio Lévinas (2002a, p. 87): “a teologia racional, radicalmente ontológica, procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência, exprimindo-a por advérbios de altura aplicados ao verbo ser: Deus existiria eminentemente ou por excelência”. A teologia contradiz a significação absoluta do nome de Deus, ao restituí-lo no plano do ser, ao passo que o Deus bíblico significa “de outro modo que ser” ou “além da essência”, isto é, a própria transcendência. Desse modo, a teologia é criticada e recusada pelo filósofo na medida em que

⁴⁴ Como conclusão de sua leitura de Lévinas, Ribeiro Júnior (2008, p. 502) assinala que, do ponto de vista da teologia cristã, e não obstante o modo como a teologia fora praticada em muitas de suas correntes, sobretudo aquelas influenciadas pelo pensamento escolástico, as quais, por sua vez, acabaram se reduzindo à onto-teologia, poder-se-ia apresentar algumas objeções à crítica levinasiana que acusa a teologia cristã de se identificar a uma teosofia ou à tematização de Deus. Para esse intérprete, o confronto entre a ética teológica cristã e a ética levinasiana, que traz à luz a fecundidade do diálogo entre cristianismo e judaísmo, permite “interrogar se esta maneira de filosofar aquém e além do Ser não é bem mais próxima da teologia cristã do que a maneira da repetição da filosofia grega, sobre a qual a teologia tem se sustentado” (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 502).

ela se reduz à ontologia, na medida em que emerge como um saber ou conhecimento de Deus no plano do Ser, ou seja, enquanto se perfaz como razão discursiva ou lógico-demonstrativa. Daí a necessidade, vislumbrada pelo filósofo, de encontrar uma outra via capaz de viabilizar a inteligibilidade de Deus, mas sem violar a sua transcendência. Para Lévinas (2005, p. 107), a teologia como ontologia, isto é, a teologia como pensamento da Identidade e do Ser, que vai de Aristóteles a Heidegger, provoca não apenas a morte do Deus bíblico, mas também a morte do homem, assim como a relação entre ambos. O fim da metafísica é concomitante ao fim do humanismo (LÉVINAS, 1993b, p. 73-76, 91).

A teologia trata imprudentemente em termos de ontologia a idéia da relação entre Deus e a criatura. Supõe o privilégio lógico da totalidade, adequada ao ser [...] Ora, a transcendência rejeita precisamente a totalidade, não se presta a um objetivo que a englobaria a partir de fora [...] A noção de transcendente coloca-nos para além das categorias do ser, se as noções de totalidade e de ser se sobrepõem. Encontramos assim, à nossa maneira, a idéia platônica do Bem para além do Ser. O transcendente é o que não pode ser englobado. Há, para a noção de transcendência, uma precisão essencial que não utiliza nenhuma noção teológica. (LÉVINAS, 1980, p. 273).

Por um lado, Lévinas reconhece a inevitabilidade da teologia. Para ele, o Dizer exige o Dito para mostrar-se, para vir à luz, ou seja, para traduzir-se ante nós. Mas essa tradução não é senão uma traição do Dizer, traição essa que a filosofia – entendendo-se a ética como filosofia primeira – está chamada a reduzir. A teologia estaria condenada ao equívoco, devendo constantemente ser remetida ao *Dizer* enquanto Significação primeira. Daí que, por outro lado, Lévinas negue a possibilidade da teologia enquanto discurso que pretende exaurir ou traduzir fidedignamente a significação de Deus. De um lado, é possível, e mesmo inevitável, a verbalização do anárquico, que é uma contestação do anárquico pelo discurso que o tenta abarcar. Mas, paradoxalmente, o anárquico frustra esse discurso. Isto significa que a “experiência” da transcendência, que se dá pelo viés ético da relação com o outro, rompe os esquemas tradicionais do pensamento ocidental, enquanto, por outro lado, só pode ser tratada naquelas categorias, mas como um rompimento ou transbordamento paradoxal delas. Neste sentido, Lévinas parece aplicar também à teologia a estrutura formal da idéia cartesiana do Infinito: tal como o pensamento é extravasado pelo Infinito, o Dito que procura conter ou reter a significação ambígua e enigmática do Infinito é por este excedido. Nas palavras de Lévinas (1987, p. 229, tradução nossa), a entrada de Deus no Dito – o surgimento da teologia ou da filosofia enquanto onto-teo-logia – é uma “tematização inevitável para que a própria significação se mostre, porém ao mesmo tempo é o sofisma onde começa a filosofia e, ao

mesmo tempo, é uma traição que a filosofia está chamada a reduzir”. A traição da teologia deve, pois, ser reduzida pela filosofia aqui entendida num sentido muito preciso: como ética ou responsabilidade pelo Outro. Redução a ser feita pela ética enquanto filosofia primeira, isto é, como Dizer.

Não se permite trair sua significação no *logos* senão para traduzir-se ante nós, como uma palavra que se enuncia já enquanto Kerigma na oração ou na blasfêmia; conservando, assim, em seu enunciado o vestígio do excesso próprio da transcendência, do mais além. Trata-se, portanto, de uma tematização inevitável para que a própria significação se mostre, porém ao mesmo tempo é o sofisma onde começa a filosofia e, ao mesmo tempo, é uma traição que a filosofia está chamada a reduzir. Redução que sempre há que intentar a causa do vestígio de sinceridade que as mesmas palavras arrastam e que lhes outorga o Dizer enquanto testemunho, inclusive quando o Dito dissimula o Dizer na correlação que se instaura entre o Dizer e o Dito. Dissimulação que o Dizer sempre intenta desdizer [...]. (LÉVINAS, 1987, p. 229-230, tradução nossa).

Mas em que precisamente consiste essa negação da teologia? Lévinas nega a possibilidade da teologia enquanto discurso capaz de explicitar a Transcendência ou torná-la inteligível. Isto porque na medida mesma que Deus é trazido à luz pelo discurso teológico, sua transcendência ou alteridade absoluta é sacrificada. Segundo Lévinas (1987, p. 48), a teologia tematiza o transcender – isto é, o movimento a-Deus, a passagem do ou ao Infinito na responsabilidade por outrem – em meio ao *logos*. Ela assigna um término à passagem da transcendência ao fixá-la num trans-mundo, num além. “A linguagem teológica destrói, deste modo, a situação religiosa da transcendência. O Infinito se apresenta an-arquicamente; a tematização perde a anarquia que é a única que podia lhe dar crédito. A linguagem *sobre* Deus soa falsa ou é mitológica, ou seja, nunca pode tomar-se à letra” (LÉVINAS, 1987, p. 192, grifo do autor, tradução nossa). A impossibilidade da teologia significa, portanto, a impossibilidade de o Dizer enquanto “experiência” pré-originária ser traduzido ser sem traído. Para Lévinas, a teologia enquanto *Dito sobre Deus* é sempre uma traição do Dizer originário no qual o Infinito “se passa”. A tematização operada pela teologia acaba por trair a “experiência” pré-originária que a suscitou e donde deriva o seu sentido: o Dizer como testemunho. Não se pode falar de Deus a não ser traindo essa “experiência”⁴⁵ religiosa da transcendência que é a própria responsabilidade ética pelo outro em cuja intriga o Infinito “se passa”. É neste sentido que Lévinas propugna a teologia como a “contestação do religioso”, isto é, a traição do Dizer, na medida mesma em que o tematiza, encerrando-o num sistema

⁴⁵ Lévinas utiliza o termo “experiência” num sentido metafísico, isto é, na medida em que aponta para “o além do ser”.

lingüístico. A teologia não é possível senão como “a contestação do religioso”, isto é, como traição do Testemunho ou do Dizer pré-originário mediante o qual o Infinito vem à idéia, torna-se inteligível, mas não-tematizável. O discurso teológico não é, pois, um domínio sobre o anárquico, sobre o não-tematizável, mas “luta e sofrimento de expressão”, o ambíguo esforço para exprimir o inefável ou o extraordinário que o nome “Deus” encerra. Numa nota de *Outramente que Ser*, Lévinas esclarece:

Todas as descrições do *rostro* nos três estudos finais da segunda edição do nosso livro *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, os quais relatam a ambigüidade ou o enigma mesmo da anarquia: a illeidade [eleidade] do Infinito no rosto como vestígio do retraimento que o Infinito, enquanto tal, cumpre antes de vir e que ordena ao Outro a minha responsabilidade; todas essas descrições seguem sendo do não-tematizável, do anárquico e, por conseguinte, não levam a nenhuma tese teo-lógica. Não obstante, a linguagem pode falar disso ainda que somente mediante abuso e, desta maneira, confirma a impossibilidade para o an-árquico de converter-se em soberania, que é o que implica a mesma in-condição da anarquia. Mas o poder da linguagem sobre o anárquico não é um domínio; sem isto, ainda a anarquia estaria subordinada à *arché* da consciência. Esta influência é luta e sofrimento da expressão. [...] em nosso modo de interpretar a significância, a prática (e o religioso inseparável da prática) se define pelo an-árquico. A teologia apenas seria possível como a contestação do religioso puro, confirmando-o apenas através de seus fracassos ou de sua luta. (LÉVINAS, 1987, p. 186, nota 19, grifo do autor, tradução nossa).

Em outros termos, o Dito teológico enuncia e tematiza o nome Deus. Mas, ambigüamente, essa tematização operada pela teologia trai a significação transcendente ou “extraordinária” que o nome Deus encerra, introduzindo-o na ordem do Dito (LÉVINAS, 1987, p. 229). O an-árquico é contestado pelo discurso que traduz sua anarquia traindo-a, mas sem poder anulá-la ou extinguí-la. O que se tem não é o Deus absoluto, mas uma “imagem” de Deus à medida da consciência humana. O homem não pode falar sobre Deus sem trair a sua significação absoluta. Na introdução à tradução italiana de *Deus, a morte e o tempo*, Petrosino (in LÉVINAS, 2003a, p. 31) sublinha que, para Lévinas, Deus não pode ser apresentado como Dito, isto é, como objeto do discurso, mas que só pode ser entendido como questão, como Outro, diferença absoluta. A frase em que o nome Deus entra como Dito já é um abuso de linguagem.

O Infinito se desmentiria na prova que o finito quisesse dar de sua transcendência, entraria em conjunção com o sujeito que a faria aparecer. Perderia sua glória. A transcendência deve interromper sua própria demonstração. Sua voz deve calar-se enquanto se escuta a mensagem. É

preciso que sua pretensão possa expor-se ao ridículo e à refutação [...] (LÉVINAS, 1987, p. 230, tradução nossa).

A transcendência deve interromper suas próprias demonstração e mostração: sua fenomenalidade. Ela precisa do entreaberto e da dia-cronia do enigma que não é certeza simplesmente precária, mas que rompe a unidade da apercção transcendental em que a imanência sempre triunfa sobre a transcendência. (LÉVINAS, 2002a, p. 114).

Mas se não é possível falar de Deus a não ser traindo a sua significação transcendente, enigmática e ambígua, será melhor calar? Lévinas parece usar o método da teologia negativa, porém sem a ela aderir. Chega a afirmar que Deus se inscreve em uma “negativa teologia sem palavra”: “des-inter-essamento da responsabilidade por outrem e por seu *passado* – passado, para mim, imemorial – a partir do *futuro* da profecia – sem os quais o Deus desconhecido ficaria inaudível em sua glória, rompendo sua negativa teologia sem palavra – eis a temporalidade na qual se desata na ética a intriga do ser e da ontologia” (LÉVINAS, 2005, p. 204). Trata-se de uma “negativa teologia *sem palavra*” na medida em que o discurso enquanto Dito, ainda que sob a forma de uma teologia negativa, deve ser *desdito* pelo Dizer, que não se faz mediante palavras, mas sob a forma do “dar o pão arrancado à própria boca”, isto é, como modo de *ser-para-o-outro*. Em outras palavras, para Lévinas, o *Dito* teológico enquanto “restituição inevitável” do nome (de) Deus no curso do ser, deve sempre ser *desdito* em função do *Dizer* – isto é, da intriga ética que tenta descrever – , não se petrificando em fórmulas ou categorias estanques que minam a significação da transcendência e do transcendente, ou seja, da transcendência enquanto metafísica ou relação com Deus. O “outramente que ser” reclama o “outramente dito”. É neste sentido que Lévinas vê a impossibilidade da teologia enquanto Dito sobre Deus, ou seja, na medida mesma em que deve sempre se *desdizer* em função da “experiência” pré-originária – a intriga entre o eu, o outro e Deus – que a suscita. O dito deve ser *desdito* por seu fundamento, isto é, o Dizer anárquico enquanto apelo do Outro ao Mesmo. Em *De Deus que vem à idéia*, Lévinas (2002a, p. 9) reconhece que a necessidade de uma recuperação, ou ao menos a necessidade de decidir sobre a oportunidade da teologia, é um momento posterior ao que importa primeiramente vislumbrar: a “santidade” de outrem⁴⁶, isto é, a sua exterioridade ou separação, ainda que mantendo relação com o Mesmo. Deste modo, num primeiro momento a teologia enquanto

⁴⁶ Assim se expressa o autor em *De Deus que vem à Idéia*: “fomos censurados por ter ignorado a teologia. Não contestamos aqui a necessidade de uma recuperação ou, pelo menos, a necessidade de decidir sobre sua oportunidade. Pensamos, entretanto, que isso vem depois de se vislumbrar a santidade, que é primeira” (LÉVINAS, 2002a, p. 9).

Dito sobre Deus é interrompida ou suspensa⁴⁷ em nome de se entrever o que é irreduzível e que configura o tecido do próprio real: a relação ética ou responsabilidade para com o outro enquanto Dizer ou Testemunho do Infinito.

Por outro lado, trata-se de uma “teologia negativa *sem palavra*” ainda por outro motivo. O fato de a teologia não poder exprimir a significação absoluta de Deus não significa ter que ceder a uma teologia negativa, *afirmando* o que Deus *não é*. Pois o nada saber sobre Deus é já “um não-saber *de* Deus” redutível, portanto, a um conhecimento positivo capaz de acolher em seu interior a própria negatividade do discurso. Lévinas (2003a, p. 143) assevera que, em teologia negativa, “a negação não é verdadeiramente o oposto da posição: é *posição negativa*. E continua a prioridade e a primazia do juízo afirmativo ou positivo (em teologia negativa, *diz-se* o que Deus *não é*)”. Ou seja, em teologia negativa, a negatividade do discurso transmuta-se em positividade. Lévinas apóia-se na reflexão de Hegel, para quem “a negatividade é ainda uma positividade”, pois “toda a negação conserva, na sua negatividade, aquilo de que é negação” (LÉVINAS, 2003a, p. 147). Para Lévinas, Deus não é tematizável. Mas isto não significa que ele não seja inteligível. Pretender que Deus seja não-pensável ou ininteligível, que Ele não tenha sentido, é prolongar uma linhagem do racionalismo filosófico que se recusa a acolher a transcendência do Deus bíblico entre os conceitos sem os quais não haveria pensamento (LÉVINAS, 2002a, p.87). Em suma, é tornar Deus inacessível ao pensamento humano, é criar um abismo intransponível entre Deus e o homem. Portanto, negar que a teologia seja capaz de esgotar o sentido de Deus não significa postular a impossibilidade da inteligibilidade de Deus para o homem, ou seja, não equivale a dizer que o homem não possa ter acesso ao sentido de Deus. A significação de Deus não se encontra no Dito, ou seja, naquilo que já foi ou possa ser afirmado sobre ele, mas na relação com outrem. Deus é inteligível não de forma direta – isto é, através de um movimento intencional da consciência, um olhar da razão lançado sobre Ele –, mas apenas mediante a relação com o Outro. “Nem experiência de Deus, nem prova de Deus, mas testemunho do Infinito não precedido por nenhum desvelamento” (LÉVINAS, 2002a, p. 108). Para Lévinas, o Infinito possui uma significação ética: Deus nos cai sob o sentido, Ele desce ao pensamento humano e brota na

⁴⁷ Moro (1982b, p. 79-98; 1983, p. 365-383) investiga a problemática do discurso sobre Deus na obra levinasiana. Sua tese principal é de que Lévinas, motivado por sua pertença à tradição e história judaicas e por sua oposição ao que ele entende por cristianismo, propõe uma interrupção da teologia ou, nas palavras do próprio intérprete do pensamento levinasiano, uma “suspensão teológico-ética” da teologia. A suspensão é teológica porque é Deus mesmo que resiste em dizer-se plena e teologicamente num tempo esvaído de fraternidade nas relações intersubjetivas. E é ética porque ao discurso racional sobre Deus (discurso teológico) ou à mais tênue forma de tematizar Deus, como se faz na oração, glorificação ou ação de graças, Lévinas opõe aquilo que ele denominará o testemunho de Deus na linguagem profética. Ribeiro Júnior (1998, p. 400-409, 430-434; 2005, p. 303-310, 325-328; 2008, p. 423-492, 503) caminha na esteira dessa interpretação.

linguagem a partir da situação concreta do encontro com o Rosto. Ao homem cabe acolher a transcendência de Deus mediante o testemunho ético, e não esvair a sua significação por meio da tematização. Não é o homem quem pode falar de Deus, mas é Deus que enigmaticamente fala no homem, na medida mesma em que o homem aproxima-se do Outro humano, isto é, na medida em que a subjetividade torna-se responsabilidade, substituição, Dizer [de Deus] que a impele a outrem.

Enigma de um Deus que fala no homem ou de um homem que não conta com nenhum deus? [...] No dito onde sucessivamente e sem poder deter-se se passa da afirmação do Infinito à sua negação em mim. Porém, o alternante sinal de interrogação nesse Deus, contrariamente ao que sucede com o logos unívoco dos teólogos, é o pivô mesmo da revelação, de sua luz faiscante. (LÉVINAS, 1987, p. 232-233, tradução nossa).

Em outros termos, não é o homem quem desvela Deus por meio de conceitos ou palavras, quer sejam filosóficos quer sejam teológicos, mas é Deus quem fala enigmaticamente na subjetividade enquanto Dizer. O Infinito não pode ser convertido em dito, mas é testemunhado na responsabilidade do eu por outrem. Nas palavras do próprio Lévinas (1987, p. 229, tradução nossa): “na proximidade, na significação, em minha doação de sinal, já fala o Infinito mediante o testemunho que dele dou em minha sinceridade, em meu Dizer sem dito, em meu dizer pré-originário que se diz na boca daquele que recebe o testemunho”. A responsabilidade enquanto Dizer testemunha a positividade do Infinito, mas fora da essência, ou seja, a positividade do Infinito traduz-se “sob as espécies”⁴⁸ da ética.

A positividade do infinito é a conversão em responsabilidade, em acercamento ao outro, em resposta ao infinito não-tematizável que sobrepassa gloriosamente toda capacidade, que manifesta sua desmesura, como em um contra-sentido, no acercamento ao outro, o qual obedece a sua medida. [...] A illeidade [eleidade] do mais-além-do-ser é o fato de que sua vinda até mim é um ponto de partida que me permite realizar um movimento até o próximo. A positividade desta partida, aquilo pelo que esta partida, esta diacronia não é um termo da teologia negativa é minha responsabilidade para com os outros ou, se se prefere, o fato de que eles se mostram em seu rosto. (LÉVINAS, 1987, p. 56-57, tradução nossa).

⁴⁸ Em nota, Bucks (1997, p. 165) assevera que, numa comunicação pessoal ao tradutor holandês de *Outramente que ser*, Lévinas teria afirmado que a expressão “sob as espécies” faz alusão à comunhão eucarística, onde vem à mesa um “significado corpóreo” sob as espécies do pão e do vinho.

2.4. O eis-me aqui da responsabilidade como testemunho do Infinito

No “eis-me aqui” da aproximação a outrem, o sujeito dá testemunho do Infinito. Na medida em que a subjetividade se constitui como para-o-Outro, na medida em que ela é inspirada pelo Outro (o Infinito) para o Outro homem, na medida em que o Infinito nela significa sob o modo de uma responsabilidade infinita, ela testemunha o Infinito: “do Infinito, de que nenhum tema, nenhum presente é capaz, dá testemunho, portanto, o sujeito ou o Outro no Mesmo [inspiração], enquanto o Mesmo é para o Outro” (LÉVINAS, 1982b, p. 100; 1987, p. 223). Testemunho não no sentido de um falar sobre Deus, mas de possibilitar que a sua significação transcendente adentre o pensamento e a linguagem, sem que a palavra Deus seja pronunciada. “[...] O sujeito que diz ‘Eis-me aqui!’ dá testemunho do Infinito. É por este testemunho, cuja verdade não é verdade de representação ou de percepção, que se produz a revelação do Infinito. É por este testemunho que a própria glória do Infinito *se glorifica*” (LÉVINAS, 1982b, p. 98, grifo do autor). O “eis-me aqui” não é resposta momentânea, mas se traduz em vida prenhe de responsabilidade incessante por outrem, abrindo o horizonte ético no qual o Infinito adquire sentido. O Infinito é *enigmáticamente* significado – isto é, testemunhado – na relação ética, na desproporção da responsabilidade que aumenta ao infinito na medida em que é realizada. Na sinceridade, isto é, no Dizer “eis-me”, o Infinito significa.

O testemunho é dizer anterior ao dito, sinal dado a outrem dessa responsabilidade ilimitada, a própria subjetividade se fazendo sinal em sua passividade, isto é, sem que expressão alguma seja proferida pelo sujeito. “É a passividade sem fundo da responsabilidade e, por isso, a sinceridade, o sentido da linguagem antes de que a linguagem se derrame em palavras, em temas que se adequam às palavras e dissimulam dentro do Dito a abertura exposta como ferida sangrante do Dizer” (LÉVINAS, 1987, p. 229, tradução nossa). Testemunhar Deus não é proferir o nome Deus, nome esse que encerra a glória de Deus e que não se transforma em Dito a não ser ao preço de uma traição. Testemunhar Deus é ser enviado, em nome de Deus, ao serviço dos outros. A subjetividade não testemunha Deus pronunciando o seu Nome, mas indo em direção a outrem numa responsabilidade infinda e sem retorno a si. O testemunho do Infinito se dá, de modo enigmático, na responsabilidade para com os outros.

“Eis-me aqui, em nome de Deus”, sem referir-me diretamente à sua presença. “Ei-me aqui”, sem mais! Na frase em que Deus vem a mesclar-se pela primeira vez com as palavras, o termo Deus ainda está ausente. De nenhum modo se enuncia como um “eu creio em Deus”. Dar testemunho de

Deus não é precisamente enunciar essa palavra extra-ordinária, como se a glória pudesse alojar-se em um tema, por-se como tese e converter-se em essência do ser. Sinal dado ao outro de esta mesma significação, o “eis-me aqui” me significa em nome de Deus ao serviço dos homens que me olham, sem nada ter com o que identificar-me a não ser o som de minha voz ou a figura de meu gesto, o dizer mesmo. Esta recorrência é todo o contrário do retorno a si, da consciência de si. É sinceridade, expansão de si, “extradição” de si ao próximo. O testemunho é humildade e confissão e se converterá antes de tudo em teologia, kerigma e oração, glorificação e reconhecimento. (LÉVINAS, 1987, p. 226, tradução nossa).

A subjetividade não invoca quem é testemunhado, não o revela nem o faz aparecer em algum horizonte. Ela não indica, de modo direto, o testemunhado, mas o significa em sua passividade ilimitada. A subjetividade não é cônica do seu testemunho, ela não tem consciência de que testemunha o Infinito. O próprio Lévinas reconhece que a subjetividade testemunha apenas o seu próprio Dizer, o seu “eis-me aqui”, a sua responsabilidade por outrem. Ela testemunha “a fissão do segredo interior” (LÉVINAS, 1982b, p. 103), isto é, a saída de sua clandestinidade de sujeito, a sua ex-posição a outrem, o êxodo do seu deleite em si mesma, de seu *conatus essendi* ou de sua perseverança no ser. Se a responsabilidade é a doação de sinal, o testemunho é, por sua vez, o “sinal da própria doação de sinal” (LÉVINAS, 1982b, p. 103). Com efeito, o Dizer se expande ao Infinito, significando-O, isto é, significando “a-Deus”. Isto porque o Infinito, que *se passa* – significa – no rosto de outrem sob a forma de um mandamento ético, ordena infinitamente o eu em direção ao outro e, só assim, a Ele (ao Infinito). Logo, no dizer “eis-me”, na aproximação a outrem, a subjetividade “manifesta” *enigmáticamente* – e não de modo direto – o que o rosto de outrem significou para ela, ou seja, ela testemunha o Infinito que, ao mesmo tempo em que se afasta em jeito de terceira pessoa, recolhendo-se em sua Eleidade, não se mantém indiferente ao eu significando-se como mandamento inscrito no rosto de outrem. Nas palavras de Lévinas (1982b, p. 101), “o testemunho testemunha aquilo que por ele é dito. Porque ele disse ‘Eis-me aqui!’ perante outrem; e pelo fato de, perante outrem, ter reconhecido a responsabilidade que lhe incumbe, acontece ter manifestado o que o rosto de outrem significou para ele”. Mandamento ético que me vem do exterior – isto é, a partir do Rosto –, mas já se fazendo voz interior: “o outro no mesmo” ou a inspiração. O testemunho é “esta maneira de reter o mandamento na boca do mesmo que o obedece” (LÉVINAS, 1987, p. 224, tradução nossa). O Dizer, o “Eis-me aqui”, o para-o-outro da responsabilidade é, anacronicamente, o próprio mandamento retido nos lábios de quem o obedece. Como se a resposta ou a obediência fosse a própria escuta da ordem. Como se o sinal feito ao outro – a responsabilidade – significasse o próprio mandamento. A escuta da ordem não precede a sua obediência, mas se faz em jeito de

prontidão, de expiação e sacrifício, do pôr-se a serviço do outro. Esse anacronismo significa obediência e prontidão anterior à deliberação, eleição do Bem antes de decidir-se pela bondade. Nesse sentido, o testemunho é o “eis-me aqui” ético da subjetividade na in-condição de refém, respondendo pelo outro antes de saber o que concretamente deve por ele fazer.

Em outros termos, no testemunho – isto é, no Dizer ou no eis-me aqui da aproximação a outrem – a exterioridade do Infinito torna-se, de algum modo, “interioridade”. A exterioridade do Infinito se faz interioridade – isto é, desce aos lábios e ao pensamento – mediante o “eis-me aqui” do testemunho. Ela nos “cai sob o sentido”, torna-se “inteligível”. Não no sentido de o Infinito ser absorvido pelo pensamento, mas no sentido de que ele ordena o eu a partir de dentro, fazendo-se “voz interior”, voz essa que “testemunha a fissão do segredo interior, fazendo sinal a outrem” (LÉVINAS, 1982b, p. 101-103; 1987, p. 223). A glória do Infinito ordena-me através da minha própria boca, glorifica-se no meu Dizer. Eis a ambigüidade do testemunho! Ordena o eu a aproximar-se de outrem, a ser-para-o-Outro numa responsabilidade infinda e que chega à expiação. Como se o mandamento ético que vem do exterior, isto é, do Rosto, ressoasse no interior do mesmo: *o não como dentro* – a idéia do Infinito em nós! É o momento em que o Infinito vem à idéia e aos lábios; o outro no mesmo – a inspiração – que significa a conversão do *conatus essendi* ou da pré-ocupação com o próprio ser em *ser-para-o-outro*, isto é, o nascimento do humano como “uma abertura que se produz no ser”, a humanidade do homem enquanto responsabilidade por outrem (LÉVINAS, 1982b, p. 110).

A subjetividade dá testemunho da *passagem* do Infinito, não para si, mas a outrem. Ora, não há testemunho do que é presente, mas apenas do que é passado constante, isto é, daquilo que jamais pode ser reportado à presença. O que reside na presença dispensa o testemunho, justamente por causa da sua qualidade de atual. O testemunho se refere sempre a um passado. É nesse sentido que Lévinas (1982b, p. 99-100) assevera que somente há testemunho do Infinito, isto é, de Deus: “apenas se ‘testemunha’ do Infinito, de Deus, de que nenhuma presença nem nenhuma atualidade é *capaz*. Não há Infinito atual, diziam os filósofos. O que poderia considerar-se um ‘defeito’ do Infinito é, pelo contrário, uma característica positiva do Infinito – a sua própria infinidade”. Ao passo que se refere a um passado imemorável e, por conseguinte, somente pode ser atribuído a Deus, o testemunho indica que a significação de Deus é anterior e irreduzível à sua mostraçãõ, à sua exposição num dito, à sua inteligibilidade mediante o discurso da razão ou da fé – a teologia –, ou seja, indica que o sentido de Deus é pré-original, an-árquico, sem origem ou princípio inteligível, sem *arché*, enfim, que a presença não é a inteligibilidade original de Deus. O testemunho é

essa maneira de o Infinito “‘revelar-se’ antes de qualquer aparecer, antes de toda ‘apresentação ante o sujeito’, não é uma ‘maravilha psicológica’, senão a modalidade conforme a qual o Infinito an-árquico ultrapassa seu começo” (LÉVINAS, 1987, p. 224, tradução nossa). Aqui, a expressão “revelar-se” deve ser lida no sentido de significar-se, conforme já mencionamos noutra parte. Para Lévinas, a ambigüidade e a diacronia que rompe a unidade da apercepção transcendental são necessárias à transcendência. No “eis-me aqui” ético do testemunho, o Infinito não se mostra, não se revela, mas *se passa*, permanecendo terceira pessoa: Ele no fundo do Tu. O Infinito *se passa* – isto é, ultrapassa o finito – sob o modo da sinceridade do testemunho. A expressão “se passa” indica a transcendência absoluta do Infinito e se refere ao passado imemorial, ao além do Ser, para onde o Infinito já se retira, deixando apenas o seu vestígio que é a própria ordem – o “tu não matarás!” – significada como rosto. O Infinito se recolhe num passado imemorial, irrecuperável pela intencionalidade da consciência, ordenando o Mesmo ao Bem, isto é, ao Outro e, só assim, a-Deus. Acerca do testemunho, Lévinas sublinha que

[...] não se trata de um recurso engenhoso para revelar-se ao intermediário humano e a seus salmos para glorificar-se, senão do modo mesmo em que o Infinito em sua glória ultrapassa o finito ou o modo em que *se passa*, mediante a significação do um-para-o-outro, sem entrar no ser do tema; porém significando e, deste modo, excluindo-se do nada. [...] Testemunhado e não tematizado no sinal feito ao outro, o Infinito significa a partir da responsabilidade para com o outro, do um para o outro, de um sujeito que o suporta todo, sujeito a tudo; ou seja, que sofre por todos, mas carregado de tudo sem ter podido decidir deste tomar, como carga que se amplia gloriosamente na mesma medida em que se impõe. (LÉVINAS, 1987, p. 224-225, tradução nossa).

A categoria ética do testemunho designa, portanto, a maneira de o Infinito adentrar o pensamento e a linguagem humanos, sem se deixar abarcar, objetificar, tematizar, isto é, não sob a forma do desvelamento, da tematização ou da presença, o que reduziria a transcendência à imanência, mas sob o modo da *significação*, que jamais pode ser cristalizada num presente, que nunca é uma categoria estanque, mas sempre um transbordamento ou excesso de sentido. O que o autor pretende, em última instância, é salvaguardar a transcendência do Infinito, deslocando-a do plano do conhecimento, da ontologia ou da manifestação, porém sem deixá-la cair na sombra do nada, ao situá-la numa “terceira via”, outra em relação à alternativa do ser e do não-ser, isto é, na significação ética que permanece *ex-cedente*, que ultrapassa o domínio do ser, que é exterior à ontologia. A categoria ética do testemunho designa, pois, o modo como o Infinito “cai sob o sentido” – isto é, desce ao pensamento ou vem à idéia –, sem

perder sua transcendência, desproporção e infinidade. Indica a concretude fenomenológica – a relação ética ou relação com o rosto – em que Deus vem à idéia e aos lábios, porém sem que o nome Deus seja dito, tematizado. O testemunho como o “eis-me aqui” da subjetividade é a porta de entrada do Infinito na linguagem e no pensamento sem que a palavra Deus seja pronunciada. Indica o modo pelo qual o Infinito em sua glória (ultra)passa – isto é, transcende – o finito sem entrar no ser do tema, isto é, sem se permitir tematizar, sem se deixar prender nas malhas do discurso objetivante, sem se permitir abarcar pelo logos, sem se encerrar num conceito ou categoria. Modo esse que possui um sentido ético (LÉVINAS, 1987, p. 225), uma vez que a significação transcendente do Infinito se dá em jeito de uma responsabilidade que cresce ao Infinito – isto é, a-Deus – na medida mesma em que é assumida. Ora, a responsabilidade é ilimitada: quanto mais me responsabilizo por outrem, mais responsável sou. A dívida cresce à medida mesma em que é assumida. Em relação ao outro, o eu está sempre em atraso e a tentativa de sanar esse atraso só faz aumentá-lo. A responsabilidade não tem princípio, uma vez que todo começo já seria tardio – isto é, já não seria início, mas atraso –, e nem fim. É por esse anacronismo, é por essa ambigüidade ou an-arquia do testemunho que o Infinito é significado e a sua glória se glorifica. É nesse sentido que o testemunho pertence à glória do Infinito, uma vez que é através da voz da testemunha – isto é, do “eis-me aqui” – que a glória do Infinito resplandece.

“Eis-me aqui” como testemunho do infinito, porém como testemunho que não tematiza aquilo do que testemunha e cuja verdade não é a própria da representação, não é evidência. Somente do Infinito há testemunho; estrutura única, excepcional à regra do ser, irreduzível à representação. O Infinito não aparece àquele que dá testemunho dele. Pelo contrário, é o testemunho que pertence à glória do Infinito. Pela voz da testemunha é como se glorifica a glória do Infinito. (LÉVINAS, 1987, p. 223, tradução nossa).

Desse modo, o Dizer sem Dito do testemunho significa mediante uma intriga distinta daquela que se desenvolve na representação, no desvelamento, distinta daquela que correlaciona uma noesis a um noema, uma causa a um efeito, o passado ao presente. Trata-se de uma “intriga” que Lévinas se vê tentado a identificar como religiosa, que não se expressa em termos de certeza ou incerteza e não repousa sobre nenhuma teologia positiva (LÉVINAS, 1987, p. 224). O termo “intriga” é sugerido pelo próprio Lévinas para descrever o caráter enigmático – isto é, não ontológico ou incognoscível – desse acontecimento ou circunstância em que a subjetividade é “para-o-outro” e “não para-si”. Trata-se de uma intriga religiosa na medida em que expressa o modo como a subjetividade se relaciona com o Infinito: não

conhecendo-o, mas “revelando-o”, testemunhando-o, significando-o no Dizer, no sinal feito a outrem, na responsabilidade que testemunha o Infinito ao crescer em sua direção na medida mesma em que é assumida. Enquanto responsabilidade infinda que chega à substituição, a subjetividade “revela” – isto é, significa, testemunha – a altura, a transcendência ou desmesura do Infinito, ou seja, possibilita que a significação transcendente do Infinito nos caia sob o sentido, descendo ao pensamento e aos lábios humanos. Com o termo “testemunho”, Lévinas pretende sublinhar que a relação da subjetividade com o Infinito não se dá sob o modo do desvelamento, do conhecimento, da presença, mas da *significação*. Lévinas até admite que se possa referir ao testemunho como uma espécie de “revelação”, porém que nada nos oferece, anterior a todo aparecer, a toda apresentação ante o sujeito, distinta portanto daquela que encontramos sob a forma de conhecimento, isto é, sob as espécies da presença, da representação e da adequação a um dado: “o testemunho ético é uma revelação que não é um conhecimento” (LÉVINAS, 1982b, p. 99). O testemunho é, pois, irreduzível ao saber tematizante, não se reduz à relação que conduz do índice ao indicado, na qual haveria desvelamento e tematização. Ele pertence à intriga da Significação ética.

Não é uma “manifestação” no sentido de “desvelamento”, que seria adequação a um dado. O que, pelo contrário, é próprio da relação com o Infinito é que ela não é desvelamento. Quando, na presença de outrem, digo “eis-me aqui!” é o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver. Por não ser tematizado, não aparece, em todo o caso, originalmente. O “Deus invisível” não se deve compreender como Deus invisível aos sentidos, mas como Deus não-tematizável no pensamento, e contudo como não-indiferente ao pensamento, que não é tematização, e provavelmente nem sequer uma intencionalidade. (LÉVINAS, 1982b, p. 98).

2.5. Conhecimento e Significação

O filósofo de Kaunas se refere ao conhecimento mediante os termos “desvelamento”⁴⁹, “tematização” e “conceitualização”⁵⁰, “representação”⁵¹, “saber”, “teoria” e

⁴⁹ “Desvelar uma coisa é iluminá-la pela forma: encontrar-lhe um lugar no todo, captando a sua função ou a sua beleza” (LÉVINAS, 1980, p. 61).

⁵⁰ “A tematização e a conceitualização, por outra parte inseparáveis, não são uma relação de paz com o Outro, senão supressão ou possessão do Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 33). “A conceitualização é a generalização primeira e o condicionamento da objetividade. Objetividade coincide com abolição da propriedade inalienável – o supõe a epifania do Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 62).

⁵¹ “Definimos a representação como uma determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 152). “[...] a estrutura da representação como determinação não recíproca do Outro pelo Mesmo é precisamente o fato para o Mesmo de estar presente e, para o Outro, de estar presente no Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p. 111).

“inteligência”⁵². No entender deste filósofo, o conhecimento é um modo de pensamento característico da filosofia ocidental desde as suas raízes. Para Lévinas (2002a, p. 186), “é no psiquismo concebido como saber – que vai até a consciência de si – que a filosofia transmitida situa a origem ou o lugar natural do significativo (*sensé*) e reconhece o espírito”. O pensamento como saber é intencionalidade, funda-se sobre um “querer” e um “poder”, é vontade e assimilação mediante a atividade de representação.

A presença do ser na verdade é captação e apropriação e o conhecer, uma atividade teleológica. A consciência dirige-se ao fim, ao termo, ao dado, ao mundo. O conhecimento é intencionalidade: ato e vontade. Um “querer sair em direção a algo” (*auf-etwas-hinauswollen*), um “eu quero” e um “eu posso” que o próprio vocábulo de intenção sugere. (LÉVINAS, 2005, p. 185-186, grifo do autor).

No pensamento entendido como saber – isto é, como *logos* do ser –, uma exterioridade (ou diferença) encontra-se no interior de uma consciência. No entanto, esta estraneidade aparente e temporária é superada na verdade, onde o ente conhecido é compreendido e imanentizado no pensamento, de modo que a sua diferença absoluta é neutralizada. “Na verdade, o pensamento sai então dele mesmo em direção ao ser, sem por isso cessar de permanecer *nele* e igual a ele mesmo, sem perder sua medida e sem a ultrapassar. Ele se *satisfaz* no ser que, à primeira vista, ele distingue dele mesmo; ele se satisfaz na adequação” (LÉVINAS, 2002a, p. 210, grifo do autor). Ou seja, no processo de conhecimento estabelece-se uma correlação entre o Mesmo e o Outro, de modo que este é adequado à medida daquele, igualado ao que dele se espera. Nesta correlação é que o Mesmo satisfaz a sua pretensão cognoscitiva. Daí que Lévinas (1980, p. 111) se refira ao eu como aquele que permanece sempre o Mesmo: “Damos-lhe o nome de o Mesmo porque, na representação, o eu perde precisamente a sua oposição ao seu objeto; ela apaga-se para fazer ressaltar a identidade do eu apesar da multiplicidade dos seus objetos, isto é, precisamente o caráter inalterável do eu. Permanecer o mesmo é representar-se”. O saber é, pois, uma relação do Mesmo com o Outro em que o Outro é reduzido ao Mesmo e despojado de sua alteridade. O Mesmo exerce uma atividade de posse ao dominar e re-presentar a diferença, sem nunca efetivamente sair de si, isto é, sem jamais transcender a si mesmo, sempre retornando à terra natal, ao próprio eu. A transcendência em direção à exterioridade a qual busca integrar desfaz-

⁵² “O saber ou a teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. [...] Mas teoria significa também inteligência – *logos* do ser –, ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade com relação ao ser cognoscente se desvanece. [...] À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia” (LÉVINAS, 1980, p. 29-30).

se em imanência nessa adequação mesma. Nas palavras de Lévinas (2002a, p. 186), “como saber, o pensamento refere-se ao pensável, ao pensável chamado ser. Referindo-se ao ser, ele está fora dele mesmo, mas permanece maravilhosamente nele mesmo ou a ele retorna”. O Outro é reduzido à condição de objeto, já que sua alteridade passa a ser compreendida e identificada no reino interior do Mesmo, onde este exerce o seu despotismo. Para Lévinas, conhecer é, pois, um modo de manifestar-se no sentido de apoderar-se do Outro, de integrá-lo a si, de absorvê-lo no *logos*, destituindo-o de sua alteridade ou diferença. Conhecer é sempre objetivar, dominar e suprimir toda diferença, de modo que, quando conhecemos o outro, o reduzimos a um objeto e o destituímos de sua alteridade. Do outro enquanto “conhecido” obtemos apenas uma imagem, mas não aquilo que ele realmente é, ou seja, não o outro em sua alteridade absoluta, inintegrável. O conhecimento é sempre supressão da diferença na interioridade do Mesmo. O desvelamento não permite ao eu aceder à alteridade. É, portanto, incapaz de transcendência, de “produzir” a idéia de Infinito, de proporcionar ao eu a “experiência” absoluta, que é a relação com o que permanece absolutamente Outro. Mas em que precisamente consiste essa posse efetuada pelo Mesmo no ato de conhecimento? O que Lévinas tem em mente é que o conhecimento não é uma atividade despreziosa em busca da verdade. Por detrás do conhecimento esconde-se o horror ou a aversão ao Outro, o desejo de aniquilá-lo. A “contemplação” da verdade não é senão a outra face do apego a si mesmo, do perseverar no próprio ser, o que exige uma apropriação ou um apoderar-se daquilo que se impõe como absolutamente Outro questionando o meu “lugar ao sol”. É sob essa constatação que Lévinas relaciona o conhecimento enquanto “visão” à “tomada” ou apreensão do ser num conceito, isto é, na Idéia, o que supõe a assimilação do Outro.

A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo. Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade. [...] Esclarecer é retirar ao ser a sua resistência [...]. A tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). [...] A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro enquanto tal, mas a redução do Outro ao mesmo. [...] A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu. (LÉVINAS, 1980, p. 31,33).

Segundo Lévinas (1980, p. 52), é Platão quem, no Fedro, identifica conhecimento e visão, compreendendo-o como o “movimento da alma que contempla a verdade”. Mas, para Lévinas, esse “ver” enquanto movimento do conhecimento – que, em termos atuais, poderia dizer-se como a intencionalidade noético-noemática do saber –, não é senão um “tomar com a mão” (*main-tenant*), isto é, um apropriar-se, um apoderar-se do pensado, isto é, da exterioridade “visada” ou “contemplada”. Trata-se da idéia de verdade como apreensão ou captação das coisas num conceito (*Begriff*), ou seja, na interioridade do sujeito cognoscente. Ora, vimos que o ser é compreendido como acontecimento ou aventura de ser. Mas tal manifestação do ser, isto é, a sua presença ou acontecimento de ser, não é senão um “dar-se”, um colocar-se à disposição. O ser não é posto pela consciência; antes se oferece a ela. Tal seria a compreensão do ser propugnada por Heidegger. O ser dá-se, ou seja, expõe-se à captação, se deixa apropriar – modo pelo qual a presença se torna dado, faz-se conteúdo enquanto qualidades sensíveis. Nas palavras de Lévinas (2002a, p. 208), “ser significa *ser dado e ser reencontrável*, ser alguma *coisa* e, por aí, um ente”. Mas, tal como Husserl teria entrevisto através da noção de intencionalidade da consciência, o “dar-se” do ser não é senão um “dar-se a”, um “colocar-se à disposição de”, ou seja, da consciência que “toma”, que se apropria daquilo que é dado. Para Lévinas (2005, p. 186), a intencionalidade da consciência, tal como Husserl a teria entendido, é percepção e conceito. A percepção enquanto visada da consciência ao ser (ao ente, à coisa enquanto *noema*) é uma “tomada com a mão”, ela capta, isto é, apreende. Já o conceito conserva esta significação de domínio e posse (LÉVINAS, 2005, p. 168). A objetividade do conhecimento coloca-se, pois, na perspectiva da visão e do apanhar com a mão (LÉVINAS, 1980, p. 169- 173). Aqui, o sentido do termo visão empregado estende-se a toda experiência, mesmo quando esta envolve outros sentidos que não a vista.

Enquanto apreender, o pensamento comporta uma apreensão, uma tomada do que é apreendido e uma posse. O “captar” do apreender não é puramente metafórico. Desde antes do interessamento técnico, ele já é esboço de uma prática encarnada, já é “manuseio”. A presença se faz com a mão (*main-tenant*). [...] É, então, na tomada com a mão que a presença é “em próprio” (*eigentlich*), presença “em carne e osso” e não somente “em imagem”: a presença se produz tomando com a mão (*main-tenant*). É na tomada em mão que “a coisa mesma” se iguala àquilo que a intenção do pensamento “queria” e visava. A mão verifica o olho; é nela que se opera – irreduzível à sensação tátil – o apreender e o assumir. O tomar com a mão não é simples sentir, é “submeter à prova”. Antes de se fazer manuseio e uso de utensílios, como queria Heidegger, ele é a apropriação. [...] A percepção é uma tomada e o conceito, o *Begriff*, um com-preender. (LÉVINAS, 2002a, p. 187, 207, grifo do autor).

No psiquismo concebido como saber, em que a filosofia tradicional situa a origem ou o lugar natural do inteligível, todo o vivido é dito em termos de experiência: “as relações com o próximo, o grupo social e Deus seriam ainda *experiências* coletivas e religiosas” (LÉVINAS, 2002a, p. 186; 2005, p. 167, grifo do autor). Ou seja, o conhecimento se dá sob a forma de “experiência” ou, numa terminologia husserliana, sob o modo de “vividos da consciência”: “[...] o psiquismo *vive* isto ou aquilo, *é* isto ou aquilo, sob o modo do *ver*, do provar, como se *viver* e *ser* fossem verbos transitivos, e *isto* e *aquilo* fossem complementos de objetos” (LÉVINAS, 2002a, p. 186; 2005, p. 167, grifo do autor). Os objetos pensados nada mais seriam que “vividos da consciência” em sua intencionalidade ou doação de sentido às coisas.

No conhecimento assim concebido, Lévinas (2005, p. 183) entrevê as “quase formais estruturas do esquema neoplatônico do retorno e da união”, das quais a filosofia moderna desde Descartes, passando por Hegel e Husserl, teria conservado o quadro. O conhecimento é recolhimento à presença, é um retorno ao presente, re-presentação, isto é, relação ao ser. Trata-se do retorno à consciência como presença, ao presente da consciência; reunião da dispersão temporal num tempo sincrônico, onde o presente possui o privilégio, de modo que os outros modos temporais a ele são remetidos; ou ainda, união do Mesmo e do Outro – do pensador e do pensado – através de um termo neutro: o Ser. O conhecimento é sempre sintetizante e a-preensivo. Aspira à totalidade, à síntese, ao recolhimento da multiplicidade numa unidade, no Uno. O Uno, aqui, é entendido como o próprio sujeito que se identifica no processo de identificação das coisas, que permanece o Mesmo em sua atividade de conhecimento.

Conhecimento como retorno à presença, quer dizer, ao ser, no brilho da evidência; como retorno à multiplicidade de idéias, certamente, mas também sempre à reunião destas idéias, à sua síntese, à unidade de sua apercepção, à sua com-preensão; e, nesta co-presença compreendida, retorno ao próprio lugar do sentido, à significância do significado (*sensé*) em que a dispersão temporal é considerada precisamente como privação da inteligibilidade ou sua imagem degradada. (LÉVINAS, 2005, p. 182).

No entender de Lévinas, o conhecimento é sempre adequação a um dado. Adequação que já é posse, gozo, satisfação, mas também igualdade do Uno a si mesmo⁵³. No saber, a

⁵³ Poder-se-ia questionar se Lévinas não possui uma compreensão redutora do conhecimento. O sentido bíblico do conhecer, por exemplo, como bem ressalta Moltmann (1981, p. 9), é inseparável de amar. Todavia, convém notar que Lévinas se dirige explicitamente ao sentido que o conhecer teria assumido no interior da filosofia entendida como ontologia. Lévinas é cômico do caráter ético que o sentido bíblico do “conhecimento de Deus” aborda. A esse respeito, veja-se sobretudo as páginas 146 e 147 deste nosso trabalho.

igualdade do Uno a si mesmo faz-se adequação e, conseqüentemente, satisfação (LÉVINAS, 2005, p. 185). Igualdade porque o eu, em seu ato de identificação das coisas, identifica-se a si mesmo, afirma-se como sujeito cognoscente. No bojo do processo de conhecimento das coisas, o sujeito cognoscente, *indiretamente*, é consciência de si, isto é, “consciência do eu-ativo que se representa mundo e objetos assim como consciência de seus próprios atos de representação, consciência da atividade mental. Consciência todavia indireta, imediata, mas sem visada intencional, implícita e de puro acompanhamento” (LÉVINAS, 2005, p. 171). O movimento do eu é o de referir a si – ou num *para-si* – tudo o que lhe acontece, isto é, recobrar sua identidade através de tudo o que lhe ocorre. Trata-se do retorno a si como “volta à terra natal” ou “apego ao próprio solo”, metaforizado no retorno de Ulisses à Ítaca. Esta “unidade do *eu penso* é a forma última do espírito como saber. [...] O sistema do inteligível é, no fim das contas, consciência de si” (LÉVINAS, 2005, p. 169, grifo do autor). O eu é identificação de si no movimento mesmo de identificação das coisas, daquilo que *supostamente* lhe vem do exterior. “Supostamente”, isto é, na medida em que a exterioridade é assumida num *para-si*, re-presentada, integrada ou recolhida à presença da consciência, como se nada viesse realmente do exterior, como se o conhecimento não fosse senão reminiscência. “Aquilo que o pensamento conhece ou que em sua ‘experiência’ ele apreende é, ao mesmo tempo, o *outro* e o *próprio* do pensamento” (LÉVINAS, 2002a, p. 186, grifo do autor). Isto porque toda exterioridade é reduzida ou reconduzida à imanência da subjetividade cognoscente. O inteligível ou “o *razoável* é o plenamente *possuído*, o que se dá, cumula e satisfaz, o que é igual ao que dele se espera, o que pode ser tido e contido, o que é um resultado” (LÉVINAS, 2003a, p. 129, grifo do autor). Desse modo, “não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, re-presentável” (LÉVINAS, 2002a, p. 186). Sócrates já ensinara que o aprender não era senão um relembrar, uma rememoração ou retorno a um saber esquecido (LÉVINAS, 2005, p. 182). Desse modo, essa auto-identificação é também gozo e satisfação, pois o sujeito cognoscente se autocompraz nesse processo de identificação das coisas ao mesmo tempo que de si mesmo. Satisfaz-se na medida em que o Outro vem “preencher-lhe” a intenção (investida ou visada intencional) ou lhe é *dado* à proporção do seu pensamento. Enquanto a diferença é assimilada, neutralizada e apreendida, o eu permanece incólume, perseverando no seu ser, isto é, repousando em si mesmo a despeito de toda exterioridade.

Lévinas (2002a, p. 212; 2005, p. 187) se questiona quanto à redução do pensamento ao conhecimento, ao saber, isto é, à intencionalidade, que se funda na vontade e na representação. Interroga se o pensamento reduzido à medida do pensador não será truísmo, se

o pensamento é essencialmente relação com o igual, adequação ou correlação e sincronia, e se assim concebido não será incapaz de Deus, isto é, ateu; se a intencionalidade é sempre fundada sobre representação, se ela é a única forma de “doação de sentido”; ou ainda, se o significativo é sempre correlativo de tematização e representação (LÉVINAS, 2005, p. 169). Questiona a tradição filosófica ocidental que coloca o conhecimento – o qual se perfaz sob a forma de experiência ou, numa terminologia husserliana, sob o modo de “vividos da consciência” – como fonte última de sentido.

Pivatto (2003, p. 125) sublinha o fato de Lévinas propor uma distinção, e mesmo uma separação radical, entre significação e manifestação (no sentido de desvelamento por parte da razão, isto é, enquanto conhecimento). Ao conhecimento enquanto desvelamento ou manifestação, Lévinas opõe o Diálogo, o Dizer, isto é, a significação que nasce da responsabilidade pelo Outro. Abandonando a ordem da manifestação como própria à verdade do ser, o filósofo propõe a intriga da significação como própria da transcendência que se realiza na relação ética. A significação é concebida como anterior e diversa à ordem do conhecimento, da ontologia, da tematização, que é o plano em que se dá a essência do ser enquanto acontecimento ou manifestação do ser. Ao passo que a essência do ser dá-se sob o modo da tematização, do conhecimento, da verdade enquanto adequação e desvelamento, a significação dá-se sob a forma da responsabilidade inalienável por outrem, isto é, sob o modo da Substituição ou do Dizer. A “intencionalidade”⁵⁴ da significação não se interpreta à guisa de “consciência voltada ao objeto” – “consciência de” –, mas é sociedade e obrigação: “*o ser da significação consiste em pôr em questão numa relação ética a própria liberdade constituinte*” (LÉVINAS, 1980, p. 185, grifo do autor). A significação é encontrada na diacronia que se inscreve na ruptura do presente causada pela diástase do des-inter-essamento, da obrigação moral ou responsabilidade infinita, que abre uma fratura no ser deleitado em seu *conatus essendi* ou em seu apego a si, significando uma suspensão da essência, um êxodo do ser. A significação é, pois, desvinculada do âmbito estritamente ontológico em que a tradição filosófica ocidental a encerrara e redirecionada preponderantemente para o pólo ético, em cujo bojo se desenha uma verdadeira relação de transcendência e de alteridade. A manifestação enquanto desvelamento é de ordem ontológico-sincrônica, enquanto a significação possui um caráter ético-diacrônico.

⁵⁴ Convém observar o novo significado que o termo “intencionalidade” adquire em Lévinas, que não o descreve em termos de atividade de doação de sentido às coisas, mas, ao contrário, o relaciona ao sentido da subjetividade pensada como passividade absoluta. Nas palavras do autor, “ao pensamento metafísico em que um finito tem a idéia do infinito – em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o outro – reservamos o termo de intencionalidade, de consciência de... Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização” (LÉVINAS, 1980, p. 279).

A significação é a liberação ética do Si mesmo através da substituição do outro. Consuma-se como expiação pelo outro. Si mesmo antes de toda iniciativa, antes de todo começo, que significa anarquicamente antes de todo presente. Liberação em si de um Eu despertado de seu sonho imperialista, de seu imperialismo transcendental, despertado para si mesmo; paciência enquanto sujeição a tudo. Espiritualidade em que transcorre o infinito, mais antiga que o tempo da rememoração, diacronia sem memória e, portanto, intempestiva. Expição para o outro que, por certo, só se *mostra* no tema e como modo de ser, porém que se propõe à redução filosófica. (LÉVINAS, 1987, p. 244-245, grifo do autor, tradução nossa).

Para Lévinas (2002a, p. 108-112), a significância da significação – isto é, a sua estrutura formal, a sua racionalidade ou inteligibilidade – se faz sob a forma do *um-para-o-outro* ético, que é a própria transcendência, dá-se sob o modo da diferença entre o Mesmo e o Outro como não-indiferença ou proximidade, irreduzível a todo sistema. A significância da significação – isto é, a inteligibilidade da transcendência – não é ontológica, mas ética. Com o termo “significância”, Lévinas quer indicar o lugar próprio ou o sentido último da subjetividade, do “ser-si-mesmo”, que é, em última instância, um não-lugar na medida em que o sentido da subjetividade não se assenta nela mesma, mas na relação com Outrem, isto é, na fraternidade ou proximidade do próximo. “Enquanto responsabilidade para com o outro, a significação é a própria humanidade ou subjetividade do sujeito, o si mesmo” (LÉVINAS, 1987, p. 97, tradução nossa). A significância da significação enquanto proximidade é o nascimento latente do sujeito. Latente porque anacrônico e an-árquico, isto é, porque “está mais aquém da origem, mais aquém da iniciativa, mais aquém de um presente designável e assumível, ainda quando fosse pela memória”, “anterior a seu próprio presente”, sem começo (LÉVINAS, 1987, p. 214, tradução nossa).

A subjetividade do sujeito que se aproxima é, portanto, preliminar, an-árquica, anterior à consciência, uma implicação, uma aceitação na fraternidade. Esta aceitação na fraternidade que é a proximidade nós a chamamos significância. É impossível sem o eu (ou mais exatamente sem o si mesmo) que, em lugar de representar-se a significação nele, significa significando-se. (LÉVINAS, 1987, p. 143, tradução nossa).

O face a face ou relação de proximidade é o acontecimento original da significação, ou seja, a significação emerge da relação com o Outro: “o rosto traz a primeira significação, implanta a própria significação no ser” (LÉVINAS, 1980, p. 186). Isto quer dizer que a significação ou inteligibilidade vem do Outro, e não do Mesmo que dormita em sua própria identidade. A significação é o próprio transbordamento da “intenção” que visa, é o excesso de

sentido do Outro com relação à intencionalidade do Mesmo que tenta abarcá-lo. Refere-se ao “fluxo” do infinito ou a sua “passagem” mesma, que transborda a idéia ou o pensamento que o pensa tentando absorvê-lo. Aqui, o termo “passagem” refere-se à inadequação, ao rompimento da correlação entre pensamento e pensado.

A significação ou a inteligibilidade não está ligada à identidade do Mesmo que permanece em si, mas ao rosto do Outro que faz apelo ao Mesmo. A significação não surge porque o Mesmo tem necessidades, porque lhe falta alguma coisa e tudo o que é suscetível de cumular essa falta ganha por isso mesmo um sentido. A significação está no excedente absoluto do Outro em relação ao Mesmo que o deseja, que deseja o que não lhe falta, que acolhe o Outro através dos temas que – sem se afastar dos sinais assim dados – o Outro lhe propõe ou dele recebe. A significação tem a ver com o Outro que diz ou entende o mundo, e que a sua linguagem ou o seu entendimento precisamente tematizam. A significação parte do verbo em que o mundo é ao mesmo tempo tematizado e interpretado, em que o significante nunca se separa do signo que liberta, mas o retoma sempre ao mesmo tempo que expõe. Pois este auxílio sempre prestado à palavra que põe as coisas é a essência única da linguagem. [...] Ter um sentido é situar-se em relação a um absoluto, isto é, vir da alteridade que não se assimila na sua percepção. (LÉVINAS, 1980, p. 83).

Com efeito, a relação com Outrem, que é o acontecimento original da Significação, é identificada como a própria essência da linguagem. Logo, a significação como a introdução ou o surgimento de um sentido no ser dá-se pela linguagem. É pela linguagem que a significação se produz no ser: o rosto fala, isto é, “exprime-se”, instaurando um sentido no ser.

Não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação (cujo acontecimento original é o frente a frente) que torna possível a função do signo. A essência original da linguagem não deve procurar-se na operação corporal que a desvenda a mim e aos outros e que, no recurso da linguagem, edifica um pensamento na apresentação do sentido. [...] O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem. [...] Esse “qualquer coisa” que se chama significação surge no ser com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com Outrem. (LÉVINAS, 1980, p. 185).

A palavra que emana do rosto é uma ordem, um mandamento: “não matarás”! Daí que a significação seja identificada a uma ordem dada anteriormente a todo enunciado, não *para* uma consciência já presente, capaz de recolher o mandamento num “para-si”, mas *a* uma subjetividade que ainda não dormita em sua consciência, a uma subjetividade como passividade absoluta, como pura obediência que precede o entendimento da ordem

(LÉVINAS, 2002a, p. 113-114). Ordem que desperta o sujeito, o chama a “si” – eis o sentido da recorrência! –, para o seu “ser-mais-próprio” e que, assim, abre-o à consciência. Em outros termos, o sentido que se instaura no ser delinea-se sob a forma do “para-o-outro”. *Ser-para-o-outro*: eis o sentido que o rosto instaura ao falar-me, ordenando-me pela minha própria boca. Todavia, para o filósofo em foco, a palavra ou ordem ética não se separa do rosto no qual é significada, ou seja, a significação não se separa do rosto do qual provém: “[...] a significação não se separa do acesso que a ela conduz. *O acesso faz parte da própria significação*” (LÉVINAS, 1993b, p. 35, grifo do autor). Em outros termos, há uma coincidência entre o Outro e sua palavra. O rosto e a ordem ética que dele emana coincidem. A “revelação” do rosto não é imagem, mas palavra – ordem ética – dirigida a mim. A significação é essa “epifania” da exterioridade, a sua vinda que já se faz em jeito de retirada.

A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma [...]. O rosto é uma presença viva, é expressão. [...] O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. [...] Desfaz a cada instante a forma que oferece. A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. [...] A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade. (LÉVINAS, 1980, p. 53, grifo do autor).

Por outro lado, a significação advinda ao Mesmo na epifania do rosto não é retida como dado percebido. Isto porque a significação não é interior ao processo de conhecimento, não é simultânea a ele e nem dada por ele, mas o antecede e extravasa suas medidas. De fato, Lévinas propõe a primazia da significação em relação ao conhecimento. A significação é entendida como anterior, mais original e mesmo condição de possibilidade para a manifestação. A significação antecede a “doação de sentido” ou visada intencional (*Sinngebung*) da consciência. “A significação precede a minha iniciativa de *Sinngebung*”, diz Lévinas (1980, p. 273, grifo do autor). Para Lévinas, não é o conhecimento a origem do significativo, mas a relação com outrem. Não é o conhecimento que funda a significação, mas é da significação ética que se origina o conhecimento. O conhecimento ou saber tem origem na relação com o outro, na socialidade originária que se produz no diálogo, o qual possui uma significação por si mesma⁵⁵. No quinto capítulo de *Outramente que ser*, Lévinas descreve o

⁵⁵ Acerca do caráter irreduzível da relação interpessoal, conferir o comentário de Lévinas (2002a, p. 192-194) sobre as filosofias do diálogo de Buber e Marcel em *De Deus que vem à idéia*.

nascimento da tematização, do discurso e da teoria a partir da significação ética. A própria representação da significação como conhecimento ou Dito, representação ou tematização que a entrada do terceiro exige, origina-se ela mesma da significância da proximidade. Nas palavras de Lévinas (1987, p. 143, tradução nossa), “a representação da significação nasce ela mesma da significância da proximidade na medida em que um terceiro rodeia o próximo”. Enquanto Ética, a significância da significação pode até tornar-se visibilidade, imanência e ontologia, erigir-se em sistema a fim de se expor à luz, de clarear-se ou mostrar-se. Mas, originalmente, não é exposição num tema, e sim abertura ao outro, a própria sinceridade do Dizer, que constitui a autenticidade do ser, a sua veracidade ou o seu *ser-mais-próprio*. Trata-se de uma “significância mais antiga que todo delineamento”, que toda manifestação, que qualquer sistema, ontologia ou dito, uma “significância prévia àquela que revestem os termos em junção no sistema” (LÉVINAS, 2002a, p. 112). Significação mais antiga do que aquela que rege o *esse*, mas que se permite mostrar na linguagem que ela invoca ou suscita para entrar nas proposições de contorno ontológico e ôntico. Ela precede e transcende a própria ontologia. A significação ética é o terceiro excluído entre o ser e o não-ser. Ela significa aquém e além da essência. “A significação precede a essência. Não é um estágio do conhecimento que apela à intuição que a satisfaria, nem tampouco ao absurdo da não-identidade ou da identidade impossível. É a glória da transcendência” (LÉVINAS, 1987, p. 58, tradução nossa). Note-se que Lévinas associa a significação à própria glória do Infinito, que significa o seu excesso de sentido em relação ao Dito.

Lévinas (1993b, p. 25) afirma que “a significação precede os dados e os clareia”. Não é a consciência que dá sentido, que confere inteligibilidade ou significação ao Outro. Ao contrário, a ela cabe acolher a significação vinda de fora, de uma outra margem, que Lévinas identificará a uma exterioridade absoluta: Outrem. “A significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento” (LÉVINAS, 1993b, p. 29, grifo do autor). Ela vem do exterior e permanece exterior à consciência que não a pode captar, receber, no sentido de assumir num “para-si”: é revelação, e não desvelamento. Revelação tanto no sentido de que não é reminiscência, mas vem de fora e permanece novidade absoluta, pois não é assimilada ou integrada na consciência, quanto no sentido de que não é mediatizada pelo horizonte do Ser ou pelo *mundo*, como em Heidegger, mas se dá na imediaticidade do face a face. Esse “dar-se na imediaticidade da proximidade” constitui o seu caráter pré-original, an-árquico, isto é, a sua anterioridade em relação à consciência e, neste sentido, o seu não-lugar. Desse modo, no que concerne à questão da significação, por um lado Lévinas elimina a mediação do *mundo* e do Ser como horizontes de sentido e, por outro, a desarraiga da consciência como

seu lugar de origem. Ou seja, desloca-a do plano da imanência, do conhecimento, e a situa na transcendência ética, na medida mesma que a refere ao além do ser e do não-ser, isto é, a intriga do absolutamente Outro, do *outramente que ser ou além da essência*. “A significação, o a-Deus, o para-outro – concretos na proximidade do próximo – não são privação qualquer da visão, intencionalidade vazia, pura visada; são a transcendência que, talvez, torne possível toda intuição, toda intencionalidade e toda visada” (LÉVINAS, 2002a, p. 222). Em outros termos, Lévinas (1980, p. 95) distingue o conhecimento (enquanto ato objetivante) da metafísica, ou seja, desarraiga a metafísica da ontologia. Associa a metafísica à ética, isto é, situa na ética a significação da transcendência entendida como um movimento “além do ser”.

É a significação do além, da transcendência e não a ética que nossa pesquisa busca. Encontra-a na ética. *Significação*, pois a ética estrutura-se como um-para-o-outro; significação do além do ser, pois fora de toda finalidade numa responsabilidade que sempre cresce – des-interessamento em que o ser se desfaz de seu ser. (LÉVINAS, 2002a, p. 103, nota 15, grifo do autor).

A significação ética remete ao Infinito, apresentando-se como transcendência, isto é, como um movimento “a Deus”. O termo “*significância da significação*” pretende indicar essa infinitude da responsabilidade ou o seu direcionamento ao Infinito, cujo sentido nenhuma tematização ou Dito é capaz de encerrar ou exaurir. O sufixo “-*ância*”⁵⁶ indica a abertura ou exposição sem limites ao Outro, a infinitude do dar-se a si mesmo, da entrega ou desvencilhamento do próprio ser, aprumando-se em direção ao Outro e, por esse viés, a Deus.

⁵⁶ Tal como aparece no neologismo “*essância*” forjado por Lévinas, o sufixo *ância* (*ance*, em francês) procede de *antia* ou de *entia* referindo-se a nomes abstratos de ação (LÉVINAS, 1987, p. 41).

CAPÍTULO 3: DEUS E O TEMPO

Neste capítulo, procuramos vislumbrar a reviravolta ética da questão de Deus a partir da “fenomenologia” do tempo elaborada por Lévinas. Ora, através da análise da dimensão do tempo, Lévinas encontra um acesso fenomenológico privilegiado a Deus. Na perspectiva levinasiana, Deus é compreendido não a partir do tempo do Mesmo, isto é, do presente, que Lévinas identifica como o modo temporal próprio da consciência, mas a partir do tempo do Outro. Lévinas entrevê o passado e o futuro como modos próprios do pensar “a Deus”. Na interpretação levinasiana do tempo, Deus é arrancado da simultaneidade da presença e remetido a um passado imemorial, irrecuperável pela consciência.

3.1. A duração do tempo como relação com o Infinito

Lévinas se questiona sobre o modo como “se temporaliza” o tempo. Busca descrever o tempo em sua dimensão original, isto é, em seu modo próprio. Lévinas não é o primeiro a esforçar-se por considerar o tempo em seu modo próprio, isto é, na sua originalidade. Rosenzweig também tentou pensar de outro modo a experiência do tempo, referindo-a às idéias de Criação, Revelação e Redenção. O próprio Lévinas (2005, p. 298) reconhece que “a audácia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente em referir o passado à criação e não a criação ao passado, o presente à Revelação e não a Revelação ao presente, o futuro à Redenção e não a Redenção ao futuro”. Serrano (1997, p. 5) assevera que Lévinas segue a inspiração de seu mestre judeu de tal modo que o fundamento filosófico da reflexão que elabora, a idéia cartesiana do Infinito, é entendida como que produzindo-se na existência histórica segundo os três supracitados momentos lógicos, constitutivos da revelação judia, assinalados por Rosenzweig.

Lévinas (1987, p. 53) pensa a temporalização do tempo não como essência – isto é, como acontecimento de ser, tal como em Heidegger. Ora, Lévinas (2003a, p. 35-36) se recusa a tratar o tempo e a morte por relação com o ser; antes, refere-os ao Outro, isto é, ao Infinito. O tempo é pensado não como horizonte do ser, como essência (*essance*) do ser, mas como Dizer. Ao contrário de Heidegger, Lévinas (2005, p. 298) concebe o tempo não como relação

com a finitude do ser (a morte), mas como relação com o Outro, que é Infinito. Pensa o tempo independentemente da morte a que a síntese passiva do envelhecimento conduz (LÉVINAS, 2003a, p. 128).

Por outro lado, o filósofo em foco também se recusa a conceber a temporalização do tempo como composição ou fluxo de instantes, compreendendo-a, ao contrário, como diacronia irreduzível à identidade do Mesmo⁵⁷. Lévinas se opõe a pensar o tempo como um incessante fluir ou escoar de instantes. É neste sentido que ele utiliza o termo “duração” (*durée*) para se referir ao tempo: “sempre da duração: delonga do tempo que não é a delonga do rio que corre” (LÉVINAS, 2003a, p. 130). A duração ou “o sempre” do tempo, a sua eternidade, é “a impossibilidade da identificação do Eu e do Outro, a impossível síntese do Eu e do Outro”, é a permanência ou “incessância desta diferença” (LÉVINAS, 2003a, p. 126). Com a expressão “duração do tempo”, Lévinas (2003a, p. 35) pretende: separar tempo e ser, de modo que o tempo não seja entendido como ser, como acontece na questão: “o que é o tempo?”; extinguir qualquer ação na passividade do tempo; evitar a metáfora do tempo como fluxo e escoamento de instantes, que anuncia a possibilidade de uma medida ou mensuração do tempo; enfim, deixar ao tempo o seu modo próprio. Para Lévinas, a temporalização do tempo não pode ser pensada como escoamento ou fluxo de instantes. O tempo não é “sucessão de momentos”, mas é algo de irreversível, de inconvertível em presente. Neste sentido, Lévinas opõe-se principalmente a Husserl, em cuja concepção do tempo ocorre o privilégio da presença, do presente e da re-presentação⁵⁸. Em Husserl, o passado é re-presentado à consciência através de uma “retensão”. Trata-se de um recolhimento do passado num presente por meio da memória. Já o futuro é concebido como uma antecipação do presente, uma protensão. Para Lévinas (2003a, p. 126), “o tempo, mais do que corrente dos conteúdos da consciência, é a versão do Mesmo para o Outro”.

Para Lévinas, o tempo se temporaliza de modo diacrônico, isto é, a despeito da sincronização da consciência. Por isso, em seu discurso, o filósofo procura preservar a ambigüidade que a temporalidade do tempo supõe. Para Lévinas (1987, p. 53, tradução nossa), o tempo “deve mostrar a ambigüidade do *ser* e do outramente que ser”. Trata-se de fazer valer a significação da diacronia irreduzível do tempo detrás da “mostração” do ser, de sua duração apesar da sincronização na qual a consciência intenta petrificá-lo, de sua refração à recordação e à protensão (LÉVINAS, 1987, p. 82). Contrariamente a Kant, que compreende

⁵⁷ Fabri (1997, p. 175, nota 351) sublinha que essa ruptura do esquema do Uno subordinando e abarcando o múltiplo constitui a chave para a compreensão da temporalidade em *Totalidade e Infinito*.

⁵⁸ Sobre a interpretação levinasiana acerca da concepção husserliana do tempo, conferir Lévinas (2003a, p. 123-124; 2005, p. 167-168, 184-185, 298).

o tempo como “forma pura da sensibilidade”, isto é, como um “*a priori* de toda experiência”, Lévinas (2002a, p. 150; 2005, p. 226-228) se propõe a investigar a de-formalização da noção do tempo. Para Lévinas (1987, p. 53), na temporalização do tempo se assinala um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, ou seja, uma diacronia transcendente. O tempo se temporaliza de modo que assinala a dia-cronia da transcendência, o *de outro modo que ser*. Em outras palavras, a “temporalização” ou temporalidade do tempo significa uma diferença irreduzível ao binômio ser e nada. Significa o “para além do ser”. Tal diferença delinea-se na relação com o outro, uma vez que esta não pode ser representada, referindo-se sempre a um passado imemorial. Isto porque a responsabilidade “adquirida” pelo Mesmo na sua passividade de eleito escapa à memória, isto é, à consciência em sua atividade de retenção.

A temporalidade do tempo é, com efeito, ambígua. A duração do tempo pode mostrar-se continuidade numa sinopse em que se produz uma interiorização do tempo [...]. O tempo perde a sua diacronia para se reunir em continuidade da recordação e da aspiração, oferece-se à unidade da apercepção transcendental para se constituir em unidade de um fluxo, unidade de uma pessoa num mundo habitado. É assim que para Husserl o tempo será pensado como processo da imanência. (LÉVINAS, 2003a, p. 131).

Lévinas assevera que o tempo diacrônico escapa ao discurso da ontologia que a tudo sincroniza e remete à presença. Entende que a temporalização do tempo significa de outro modo que se deixando entender no Dito, onde a diacronia se expõe à sincronização. “A diacronia é a recusa da conjunção, o não-totalizável e, neste sentido preciso, Infinito” (LÉVINAS, 1987, p. 55, tradução nossa). A diacronia do tempo é irrecuperável pelo movimento tematizante e sincronizante da consciência, é irreduzível a toda correlação noético-noemática. A significação da diacronia é encontrada no mais além ou mais aquém do Dizer, ou seja, a diacronia do tempo se produz, de modo concreto, na responsabilidade para com outrem ou na ética. Deixemos que Nunes (1993, p. 104) nos explicita o sentido de tal afirmação: “na relação com a Ileidade [Eleidade], com o vestígio do rosto, tenho de ‘renunciar’ ser para ‘o meu tempo’ e, pelo contrário, aceitar ser para um ‘tempo antes do meu tempo’; ou ainda, aceitar ser para ‘um tempo’ que será ‘para além de minha morte’. É sempre de qualquer modo uma passagem para o tempo do Outro”. Isto porque o Outro encontra-se num tempo diferente ao tempo do Mesmo. Enquanto o Mesmo, em sua atividade de conhecimento, significa o tempo da consciência, o tempo enquanto presente, a própria origem, início ou *arché*, o Outro é remetido a um passado imemorial, concernindo-me antes

mesmo que eu tenha tempo para pensar, para escolher ou me decidir – isto é, para tornar presente a responsabilidade à qual sou eleito – de modo que a minha resposta a seu apelo está sempre em atraso, é sempre tardia. Esta an-arquia, esta recusa da responsabilidade à representação, concerne-me sob o modo de um “lapso” de tempo, irrecuperável na temporalização do tempo. “Lapso do tempo irrecuperável que sublinha a impotência da memória sobre a diacronia do tempo” (LÉVINAS, 2003a, p. 126). A temporalização como lapso significa a própria “perda de tempo”, o meu atraso irremediável com relação à interpelação do outro. O tempo como lapso e perdição é irrecuperável – tempo perdido sem retorno! – e exterior a toda vontade, assinalando, portanto, a passividade inassumível da subjetividade. É neste passado mais arcaico que todo passado rememorável que “o tempo se deixa descrever na sua diacronia mais forte que a re-presentação contra toda memória e toda antecipação que sincronizam esta dia-cronia” (LÉVINAS, 2002a, p. 135).

[...] a proximidade de Mim ao Outro é em dois tempos e, por isso, transcendência. Temporaliza-se, porém em uma temporalidade diacrônica, à margem – mais além ou por debaixo – do tempo recuperável mediante a reminiscência onde se mantém e se entretém a consciência e onde se mostram na experiência ser e entes. (LÉVINAS, 1987, p. 145, tradução nossa).

O tempo enquanto dia-cronia é entrevisto na diferença do Infinito em relação ao finito, ou do Outro na sua relação com o Mesmo, ou seja, na diferença do Infinito como relação com o finito. Trata-se do tempo como diferença ou distância intransponível entre o Mesmo e o Outro, como o intervalo ou o lapso que os separa e, concomitantemente, os mantém em relação: “na diacronia, é suposto o intervalo que separa o Mesmo do Outro” (LÉVINAS, 1987, p. 71, tradução nossa). O tempo assinala a própria transcendência, infinição ou diferença do Infinito, na medida em que o Infinito permanece Outro, isto é, absolutamente exterior e inassimilável, inadequado ao presente ou refratário à consciência que, para Lévinas, tudo dispõe em termos de presença, de posse e assimilação; na medida em que o Infinito permanece “num tempo outro”, poderíamos dizer, tempo esse irrecuperável pela memória. O tempo equivale, pois, ao modo de “ser” do Infinito (LÉVINAS, 2003a, p. 130), ou melhor, ao modo de o Infinito *significar* ou *passar além*, independentemente da consciência em sua doação de sentido. O tempo é a significação do Infinito como absolutamente Outro, a sua diferença, distância ou infinição em relação ao finito. Com efeito, essa diferença ou distância do Infinito em relação ao finito não se faz em jeito de distinção lógica, mas como não-indiferença, isto é, como relação do Infinito com o finito. A

temporalização do tempo é, portanto, a própria diferença do Infinito como não-indiferença para com o finito; é a significação da transcendência como relação ética. Duração do tempo como relação com o Infinito, “relação que nenhuma pré-posição é capaz de acabar ou de definir” (LÉVINAS, 2003a, p. 130). O tempo dura à guisa dessa diferença como não-indiferença. Ora, em sua inadequação ao presente, o tempo é “relação” com um “aquém” e um “além”, com um “antes” e um “depois”, ou seja, com algo que não é contemporâneo ao pensamento, mas que o precede e o excede, permanecendo exterior, separado, santo e, neste sentido, Infinito, transcendente. Em sua diacronia, “o tempo não é a limitação do ser, mas a sua relação com o infinito” (LÉVINAS, 2003a, p. 45). Trata-se de uma relação na medida em que o Infinito não me é indiferente, mas *me concerne* – isto é, ordena-me – sob a forma de um passado imemorial, de um “atraso” irremediável em relação ao Outro ao qual sou chamado, no sentido de uma obrigação a responder “eis-me aqui”, porém sem nunca conseguir saldar a minha dívida, o que já aponta para a própria “futuração do futuro”⁵⁹. Todavia, trata-se de uma relação *sui generis*, de uma “relação sem relação”, ou seja, sem simultaneidade ideal dos termos que se relacionam. Nas palavras de Lévinas (1984, p. 42): “contesto a aplicação ao tempo do termo relação, porque a relação supõe ainda a absoluta simultaneidade ideal dos termos. Estes estão juntos na relação. É por isso que procuro dizer o tempo como diacronia. É precisamente o tempo que separa os termos da relação”.

O tempo é relação, não de conhecimento, mas relação ética. A duração do tempo não é desvelamento, mas possui o sentido de uma “deferência para com o Infinito” (LÉVINAS, 2003a, p. 129). Em seu modo próprio, o tempo é relação de deferência para com o Infinito, ou seja, o modo próprio do tempo é o de uma relação ética com o Infinito. Os termos “ética” e “deferência” que modalizam essa relação ou não-indiferença do Infinito para com o finito são utilizados no sentido de que o Infinito permanece inapreensível, intocável e inassimilável na relação, de modo que sua alteridade absoluta ou ambigüidade incontornável é salvaguardada quanto à re-presentação ou à sincronização num presente. Em outros termos, o tempo como diacronia é o tempo como “relação” com o que permanece absolutamente Outro, escapando continuamente à posse do Mesmo e, neste sentido, Infinito. O tempo é, pois, relação ética na medida em que não implica sincronização ou re-presentação, mas se temporaliza diacronicamente. Nesse modo próprio do tempo inscreve-se a significância de um Outro, de um “tempo-outro”, que não o tempo do Mesmo.

⁵⁹ Daí Lévinas (2005, p. 204) pensar o passado imemorial a partir do futuro da profecia. A respeito dessa relação entre passado e futuro, que jamais se adequam ao presente, ver as próximas sessões deste capítulo.

A eticidade ou deferência dessa relação com o Infinito, que é o modo próprio do tempo, dá-se sob a forma de um despertar, de um traumatismo ou inspiração, isto é, sob o modo do Desejo. Para Lévinas, o tempo deve ser pensado como modalidade na qual o mais inquieta o menos, cujo sentido se desenha sob a forma de um despertar do psiquismo. “O tempo significa a diferença do Mesmo e do Outro. E esta diferença é não-indiferença do Mesmo pelo Outro e, de certo modo, o Outro *no* Mesmo. [...] Aqui, com o tempo, o Outro está no Mesmo sem nele estar, está ‘nele’, inquietando-o” (LÉVINAS, 2003a, p. 156). Trata-se do tempo como inspiração, inquietação, insônia originária, traumatismo ou afecção do Mesmo pelo Outro, correspondendo àquilo que Descartes teria descrito como “a idéia do Infinito *no* finito” (LÉVINAS, 2002a, p. 150; 2003a, p. 125, 130; 2005, p. 108). Este *no* não é presença, não é assimilação. Ao contrário, indica um acolhimento sem assunção, uma passividade sem receptividade, uma relação de deferência para com o não-representável, para com o Outro, o Diferente que, não obstante a sua diferença, não se mantém indiferente ao Mesmo. Trata-se de “receber sem receber, sem assumir, suportar o que permanece ainda exterior, na sua transcendência, sendo no entanto afetado por ele. Esperar na sua transcendência o que não é um *este*, um termo, um esperado. Espera sem esperado” (LÉVINAS, 2003a, p. 130, grifo do autor). O tempo como despertar do psiquismo é, portanto, “a maneira pela qual o Inigualável concerne ao finito” (LÉVINAS, 2002a, p. 150): ordenando-o, isto é, responsabilizando-o, porém sem ser absorvido, englobado ou representado pela consciência, isto é, sem ser correlacionado a uma *noesis*, ao pensamento que o pensa.

A duração do tempo como relação com o Infinito, com o incontível, com o Diferente. Relação com o Diferente que, no entanto, é não-indiferente, e onde a diacronia é como o *no* do outro-no-mesmo – sem que o Outro possa entrar no Mesmo. Deferência do imemorial para com o imprevisível. O tempo é, ao mesmo tempo, este Outro-no-Mesmo e este Outro que não pode estar conjuntamente com o Mesmo, que não pode ser síncrono. O tempo será então inquietude do Mesmo pelo Outro, sem que o Mesmo possa jamais compreender o Outro, possa englobá-lo. (LÉVINAS, 2003a, p. 45, grifo do autor).

O termo “despertar” delinea a própria inquietude do tempo. A inquietude do tempo é a própria inquietude do Mesmo pelo Outro, a inspiração ou o despertar. Nos termos de Lévinas (2003a, p. 125-126, grifo do autor): “*Infinito no* finito. Fissão ou pôr em questão daquele que interroga. Tal seria a temporalidade. [...] Questionamento pelo qual o sujeito consciente se liberta dele mesmo, pelo qual está cindido, mas por excesso, por transcendência:

aí se encontra a inquietude do tempo como despertar”. Valendo-se das expressões “despertar”, “insônia” e “vigília” como modalidades ou categorias temporais, Lévinas pretende atentar para a própria inquietude do tempo, ou seja, para o seu *modo próprio*, que é independente, distinto e, neste sentido, transcendente em relação àquele mediante o qual a consciência o concebe. Expressões essas que pretendem destacar a passividade do sujeito que recebe o traumatismo *no* tempo. Por meio delas, o filósofo refere-se ao tempo em sua dia-cronia absoluta e refratária à sincronização da consciência. Daí Lévinas compreender o tempo como “Questão”, “Desejo”, “Procura”, na medida em que tais termos opõem-se à assimilação, à posse e à satisfação relacionadas ao domínio do conhecimento, isto é, ao Mesmo em sua atividade de identificação das coisas e de si mesmo. Nas palavras de Lévinas (2003a, p. 130): “não-indiferença ou inquietude que é, por isso, infinitamente mais do que a representação, a posse, o contato e a resposta – mais do que o ser”. Trata-se de conceber o tempo *de outro modo* que a intencionalidade da consciência, isto é, desvinculando-o de sua doação de sentido, fazendo-o significar de modo próprio, independente e distinto em relação àquele sincrônico mediante o qual a consciência o designa. Como se o tempo permanecesse transcendente com relação ao sentido que a consciência, em sua intencionalidade, lhe confere. Para Lévinas (2003a, p. 124), o não-reposo ou a inquietude do tempo, “aquilo pelo qual o tempo rompe com a identidade do mesmo” – ou seja, a sua diacronia –, significa de modo diverso à mobilidade contínua sugerida pela metáfora do tempo como fluxo da consciência. Isto porque ele compreende o tempo em termos de “passividade” e “paciência”, dele excluindo toda e qualquer atividade. Ou seja, “passividade” e “paciência” são termos que designam o modo próprio do tempo. A temporalização do tempo constitui-se como o contrário da intencionalidade entendida como pura atividade de doação de sentido às coisas. A síntese passiva do envelhecimento indica essa exposição do sujeito que, apesar de si, padece a duração do tempo sem poder detê-lo. Deixemos que Pivatto (2000, p. 92-93) nos explicita o sentido de tal afirmação: “As marcas do tempo são marcas no corpo como senescência, como envelhecimento, como dor, como suportar. E isto é indesejável, a intencionalidade transcendental nada pode contra o senescer, a razão até pode prever mas não pode desviar essa exposição como sujeição”. Enquanto senescência, o tempo é diacronia; ou seja, o envelhecimento revela a diacronia do tempo, a sua não-sincronização ou o rompimento da correlação (LÉVINAS, 1987, p. 106).

A temporalização do tempo, lapso irrecuperável e fora de toda vontade, é todo o contrário da intencionalidade [...], graças à passividade de sua

paciência [...]. Trata-se de uma subjetividade do envelhecimento [...]. Na paciência da senescência, articula-se o irrecusável da proximidade, da responsabilidade para com o outro homem ‘contraída’ [...]. A paciência do envelhecimento não é uma posição tomada à vista de sua morte, senão uma laxitude; trata-se de uma exposição passiva ao ser sem assumi-lo, exposição à morte que, por isto mesmo, é sempre invisível, prematura e violenta. (LÉVINAS, 1987, p. 108, tradução nossa).

O tempo como relação com o Infinito assinala, portanto, uma passividade radical por parte do finito que “suporta pacientemente” o Infinito, isto é, que padece a afecção ou traumatismo do que lhe é infinitamente exterior e transcendente. Nas palavras de Lévinas (2003a, p. 130), “o tempo equivaleria assim ao modo de ‘ser’ do Infinito. Este modo é modo de suportar o Infinito – é paciência”. Trata-se do “tempo como paciência do Outro pelo Mesmo”, como o próprio suportar o Outro na sua passividade de refém. “Suportar pacientemente”: o termo “suportar” designa a passividade radical de eleito enquanto o modo “paciente” que o qualifica refere-se ao movimento ao infinito – isto é, a Deus – desse suportar, dessa passividade. A duração do tempo delinea o sentido dessa afecção na qual o Mesmo é “ao Outro”, ou seja, “ao Infinito” e, neste sentido, “a-Deus”. Diz Lévinas (2003a, p. 129): “perguntamo-nos se a afecção não significa suportar pacientemente, suportar com uma paciência de que a *duração do tempo* – relação única no seu gênero – seria o nome”. O tempo é, pois, o modo de o finito suportar o Infinito, sofrer a sua visita ou descida à idéia na proximidade do próximo. O finito “suporta” o Infinito de maneira paciente, isto é, ao modo de uma espera ou questão, como um “a Deus” no sentido de um movimento rumo ao Infinito, ou ainda, sob a forma do Desejo. Espera sem esperado, desejo do que não lhe sacia a fome, pois o Desejável permanece inadequado, excedente, transcendente. A desproporção ou excedência do Infinito enquanto absolutamente Outro em relação ao Mesmo assinala a própria “paciência” ou “delonga” do tempo, isto é, a sua duração: “o mesmo, contendo mais do que o que pode conter, é o Desejo, a procura, a paciência e a delonga do tempo” (LÉVINAS, 2003a, p. 130). O Infinito significa à guisa dessa intriga da duração do tempo. Sua diferença, isto é, o seu adiamento ou inconvertibilidade em presença, significa o tempo em sua diacronia refratária ao presente (LÉVINAS, 2002a, p. 162-163). Em outras palavras, o tempo significa a distância ou santidade absoluta do Infinito, que é já a sua proximidade no sentido de eleger a subjetividade a *ser-para-o-outro*. Lévinas (2002a, p. 182) descreve o tempo em sua diacronia enigmática nos seguintes termos: “tendência sem resultado final, visada sem coincidência; ele significaria a ambigüidade de um adiamento incessante ou a progressão da apreensão e da posse; mas também a aproximação de um Deus infinito, aproximação que é sua proximidade”.

Neste sentido preciso de que o tempo significa à guisa do finito jamais alcançando o que busca, jamais sincronizando o Infinito que lhe escapa constantemente, o tempo é não-correlação, é sempre a-Deus, isto é, ao Infinito. Em outras palavras, a “relação” ou o “entre-dois” do tempo, que não se faz em jeito de assimilação, apreensão ou posse, distingue-se de uma relação de conhecimento enquanto desvelamento e se perfaz como um movimento ao Infinito, isto é, como “a-Deus”, que significa a própria duração do tempo. A duração do tempo delinea-se, pois, como uma relação com o Infinito no sentido de um movimento para Ele, isto é, como um “para-Deus”.

Relação sem simultaneidade dos termos: a menos que o próprio tempo dure à guisa desta relação não-relação, desta questão. Tempo a tomar na sua diacronia e não como “forma pura da sensibilidade”: a alma, na sua temporalidade dia-crônica, em que a retenção não anula o lapso nem a protensão – a novidade absoluta – a alma na síntese passiva do envelhecimento e do a-venir, na sua vida, seria a questão originária, o próprio a-Deus. Tempo como questão: relação desequilibrada ao Infinito, ao que não se poderia compreender: nem se englobar nem se tocar, rompimento da correlação [...], questão ou “insônia” originária, o próprio despertar ao psiquismo. *Mas também a maneira pela qual o Inigualável concerne ao finito e que é, talvez, o que Descartes chamava Idéia do Infinito em nós.* (LÉVINAS, 2005, p. 108, grifo do autor).

3.2. Deus e o presente

O presente é entendido por Lévinas (1987, p. 55, tradução nossa) como “a essência que começa e que termina, começo e fim unidos e em conjunção, conceituável, [...] o finito em correlação com uma liberdade”. Trata-se do tempo próprio da consciência enquanto *arché*, ou seja, enquanto origem, princípio ou, nas palavras de Descartes, do *cogito* como fundamento do real. Diz Lévinas (1987, p. 137, tradução nossa): “na filosofia ocidental, o sujeito é origem, iniciativa, liberdade, presente. Mover-se um mesmo ou ter consciência de si é, com efeito, referir-se a si mesmo, ser origem”. Para Lévinas, enquanto compreensão do ser, a filosofia ocidental tende a conceber a realidade numa totalidade, num conjunto ou sistema, como se fosse um “eterno presente”. O presente é, temporalmente falando, o modo próprio da totalidade: “no presente – no presente acabado – na representação da idéia – tudo se deixa pensar num conjunto” (LÉVINAS, 2002a, p. 238). Para o pensamento ocidental enquanto filosofia do ser, tudo é presente ou de algum modo a ele se refere. Tendo em vista esse pensamento característico da filosofia ocidental, Lévinas interroga se o início como ato de consciência já não é precedido por algo que não pode ser sincronizado, isto é, por “um antes”

que não pode se tornar presente, pelo irrepresentável ou an-árquico, ou seja, pelo próprio Infinito, pelo Outro. Relativiza, portanto, o presente e acentua o tempo como passado, e também como futuro. Compreende o tempo não a partir da ótica helênica, mas a partir da tradição hebraica: não a partir do conhecimento enquanto desvelamento, assimilação, domínio e satisfação, mas colocando-se “à escuta do Outro”. Nunes corrobora essa afirmação, dizendo:

Seguindo a linha de pensamento hebraico, Lévinas propõe-nos uma concepção do tempo como essencialmente passado e futuro, e onde o presente não é mais do que um ponto de passagem, em contraposição a certas teorias que consideram a temporização como um “eterno presente” ou como um eterno separado do tempo. (NUNES, 1993, p. 101)⁶⁰.

Para Lévinas, a forma ou categoria da presença, própria da consciência intencional, não serve para pensar o Infinito. A presença não é a inteligibilidade original de Deus. Isto porque, no presente da consciência ou na consciência enquanto re-presentação do ser – ato ou acontecimento de ser, essência (*essance*) do ser –, a ambigüidade incontornável de Deus, a sua alteridade absoluta e inabarcável, é traída, sincronizada num Dito. Lévinas (2005, p. 89-90) assevera que “o infinito é alteridade inassimilável, diferença absoluta com relação a tudo o que se mostra, se sinaliza, se simboliza, se anuncia e se relembra – com relação a tudo o que se apresenta e se representa e por aí se ‘contemporiza’ com o finito e o Mesmo. Ele é Ele, Eleidade”. Em Lévinas, Deus é, pois, arrancado à simultaneidade da presença, isto é, do tempo sincronizável da representação, e remetido a um passado imemorial onde significa como Eleidade, de modo que a sua transcendência é resguardada.

Na representação o Infinito se desmentiria sem ambigüidade como se fosse um objeto “infinito” que a subjetividade intenta abordar como algo ausente. A intriga do Infinito não se tece conforme o cenário do ser e da consciência. [...] O rechaço que o Infinito opõe ao agrupamento próprio da reminiscência não se produz a modo de velamento e não esgota seu sentido em termos de consciência, em termos de claridade e obscuridade, de distinção ou confusão, de conhecido ou desconhecido. [...] A transcendência do Infinito

⁶⁰ Nunes ancora sua reflexão sobre a temporalidade em Lévinas principalmente em dois comentários de intérpretes do pensamento levinasiano nos quais os autores sublinham a compreensão hebraica do tempo e que aqui reproduzimos: “Em hebraico, o verbo ser jamais se conjuga no presente, as ações não se reportam a nenhum outro tempo que ao passado e ao futuro. Passado e futuro não são modificações da presença, os hebreus consideram o presente como um ponto, é o fim do passado e o início do futuro” (CHALIER, 1982, p. 144 apud NUNES, 1993, p. 101, nota 90, tradução nossa). O outro comentário diz o seguinte: “Na concepção hebraica, ‘A’ não é o início, mas sim o ‘anterior’. E ‘Z’ não é o fim, mas a abertura. [...] a grande afirmação hebraica é que ômega não é o fim nem o centro, nem a viragem decisiva. A última letra do alfabeto hebraico é o *Tau*, sinal do futuro da segunda pessoa, envolvimento do homem interpelado num futuro infinitamente aberto” (CACCIAVILLANI, 1984, p. 25 apud NUNES, 1993, p. 101).

é uma separação irreversível com relação ao presente, como a de um passado que nunca foi presente. (LÉVINAS, 1987, p. 232, tradução nossa).

Essa ambigüidade do Infinito, refratária ao conhecimento enquanto desvelamento, à representação ou ao ser em seu ato de ser – isto é, em sua essência ou “mostração” –, constitui a própria alteridade ou diferença absoluta do Infinito em relação ao finito ou ao pensamento que se perfaz como re-presentação, como “presentificação” de toda exterioridade. Dito de outro modo, a transcendência do Infinito é sua santidade ou separação absoluta em relação ao presente. Seu recalcitrar à presença, seu modo de significar *aquém* e *além* do presente, sua não-presença mesma – que não é pura ausência, mas relação em que perdura a diferença, a diacronia – constitui a sua altura, a sua própria infinidade. Nas palavras de Lévinas (1982b, p. 100): “não há Infinito atual, diziam os filósofos. O que poderia considerar-se um ‘defeito’ do Infinito é, pelo contrário, uma característica positiva do Infinito – a sua própria infinidade”.

O Infinito não é contemporâneo ao pensamento que o pensa, mas o precede e o excede temporalmente. Em um abuso de linguagem, pode-se dizer que ele adentra o presente e, nessa entrada mesma, dele já se retira. Trata-se de uma “passagem” do Infinito, de modo que sua retirada significa uma perturbação da ordem do ser, descrita pelos termos inspiração, animação, afecção ou traumatismo. Perturbação que abre o “outramente que ser ou além da essência”, a intriga do Bem.

O absoluto retira-se do sítio iluminado – da ‘clareira’ do presente – onde se revela o ser [...]. Mas o absoluto que se retira perturbou-a: o sítio iluminado do ser não é mais do que a passagem de Deus. Não uma tumba onde se desenharia a sua forma, pois o sítio do Mesmo, desertado pelo absolutamente Outro, nunca pôde conter o infinito da alteridade. Aquele que passou mais além nunca foi presença. Ele precedia toda a presença e excedia toda a contemporaneidade num tempo que não é duração humana, nem projeção falseada, nem extrapolação da duração, que não é esboroamento e desaparecimento de seres finitos, mas a anterioridade original de Deus em relação a um mundo que não pode exprimir-se em categorias do Ser e da estrutura, mas o Uno – que toda a filosofia queria exprimir – do para além do ser. (LÉVINAS, 1967, p. 263).

3.3. O Tempo como passado imemorial

O Infinito se recolhe num passado imemorial, irrecuperável pela intencionalidade da consciência. Trata-se de um tempo anterior ao começo, de um passado mais arcaico que toda origem representável, isto é, mais antigo do que a consciência enquanto princípio, fundamento, origem ou *arché*, e, neste sentido, passado pré-original e an-árquico. Passado que

não pode ter sido origem, passado sem referência a algum presente – o que implicaria um eu já firmado em sua consciência. Passado mais antigo que todo presente, passado que nunca foi presente, de uma antiguidade an-árquica, passado que significa mais aquém e mais além da manifestação do ser. Tempo imemorial que nenhuma reminiscência pode recuperar como *a priori*. O termo “imemorial” não aponta para uma debilidade da memória, mas “é a impossibilidade para a dispersão do tempo de reunir-se em presente, a diacronia insuperável do tempo, algo mais além do Dito” (LÉVINAS, 1987, p. 88, tradução nossa). O passado imemorial é um passado irreduzível ao presente, isto é, que permanece exterior a toda reminiscência, que não pode ser representado, que não pode ser recolhido pela memória ou retido pela história. É o tempo como “retirada do Outro” (LÉVINAS, 1993b, p. 65). Trata-se da “[...] anterioridade irreversível – principal – do Verbo em relação ao Ser, o atraso não recuperável do Dito sobre o Dizer” (LÉVINAS, 1967, p. 258). Na medida em que jamais se cristaliza em presente, recalitrando a sua absorção numa reminiscência, esse passado imemoriável é a própria eternidade. Esta, por sua vez, significa a própria irreversibilidade do tempo, relançando obstinadamente em direção ao passado (LÉVINAS, 1993b, p. 62). Passado cuja significância pré-originária dá-se na anterioridade ética da responsabilidade por outrem, na medida em que o eu é responsável por uma falta que ele não cometeu, por algo que jamais esteve em seu poder nem em sua liberdade, para o que não lhe vem à lembrança. Nos termos do próprio Lévinas (1987, p. 54, tradução nossa), a relação com esse passado à margem de todo presente “está incluída no acontecimento, extraordinário e cotidiano, de minha responsabilidade pelas faltas ou a desdita dos outros, em minha responsabilidade que responde pela liberdade do outro, na assombrosa fraternidade humana [...]”. O passado imemorial significa, pois, a minha participação não-intencional à história da humanidade, ao passado dos outros que me concerne, que me diz respeito, embora não seja por mim *assumido* (LÉVINAS, 2005, p. 200).

Mas é na obrigação para com outrem, obrigação que nunca contraí – jamais assinei qualquer obrigação, jamais fiz qualquer contrato com outrem – que uma escritura foi passada. Algo como já concluído aparece na minha relação com outrem. É precisamente aí que me confronto com o imemorial, imemorial não representável. É aí que reina uma verdadeira diacronia, uma transcendência se passa; mas não uma transcendência que se torna imanente. (LÉVINAS, 2002a, p. 136).

A expressão “passado imemorial” refere-se à “anterioridade original ou ultimidade original de Deus com relação a um mundo que não o pode alojar” (LÉVINAS, 2005, p. 90), o

“Uno do para além do ser” (LÉVINAS, 1967, p. 263). Todavia, essa anterioridade pré-original de Deus, pressuposto sobre o qual se assenta toda a reflexão levinasiana, não deve ser compreendida em termos de ser, isto é, como uma *existência* anterior do criador em relação à criatura. Por anterioridade de Deus entenda-se sua Diferença como não-indiferença, que se dá sob o modo temporal de um “distanciamento ético” na forma de um passado imemorial. A anterioridade de Deus não significa a sua *existência* anterior ao homem, mas a sua Eleidade, isto é, a sua alteridade absoluta em relação ao ser, sua “pré-originalidade” ou anterioridade em relação à consciência tematizante, sua an-arquia, ou ainda, a anterioridade do Bem em relação ao Mal (egoísmo). Isto porque, para Lévinas (1987, p. 159), na fórmula platônica que diz o Bem além do ser, o ser é expurgado do Bem, isto é, de Deus. “O Bem é melhor que o ser”, adverte Lévinas (1987, p. 64). “Melhor”, isto é, superior, transcendente em relação ao ser. Deus não é entendido em termos de ser, de presença, de correlação, mas como passado imemorial, irrecuperável pela consciência. Esse passado, por sua vez, se traduz em meu atraso em relação à ordem dada. No “não-instante” da criação não havia ainda um eu para responder, embora já fosse chamado (a ser); por isso, sua “vinda ao ser” não se dá senão como responsabilidade anterior à própria liberdade. A significação de Deus repousa, portanto, nessa responsabilidade sempre em atraso irrecuperável, que, por isso, se refere ao Infinito, isto é, “a Deus”.

Esse passado no qual Deus significa ou *se passa* é mais antigo do que a consciência enquanto origem ou *arché*, ou ainda, numa terminologia cartesiana, é anterior ao *cogito* enquanto fundamento do real. Por um lado, o passado absoluto ao qual Deus é remetido significa a sua distância ou diferença absoluta em relação ao ser e à consciência tematizadora, sincronizadora, representativa ou presentificadora. Na medida em que se afasta continuamente sob o modo temporal de um passado irrecuperável, o Infinito permanece separado na relação, isto é, Santo. Por outro lado, esse passado imemorial também significa a relação de Deus com a subjetividade. A diferença ou transcendência de Deus é, a um só tempo, sua não-indiferença ao homem – a própria bondade do Bem; a anterioridade de Deus é já relação com a subjetividade no sentido de uma eleição. Trata-se da relação com a Eleidade no próprio advento do ser, na medida em que o próprio surgimento da criatura é já resposta a um apelo, à interpelação do Bem. Daí o passado imemorial significar o próprio “não-instante”⁶¹ ou o tempo da criação, no qual a criatura é eleita ou investida pelo Bem. Em outros termos,

⁶¹ Com a expressão “não-instante”, Lévinas quer indicar que se trata de um momento anterior ao sujeito, de um momento em que ainda não havia um eu para responder, ou seja, que o sujeito não estava presente no momento de sua criação, que neste momento ele ainda não tinha se firmado como “presença”. A expressão refere-se, portanto, ao sentido não-representável desse passado em que se dá a criação.

enquanto irrepresentável ou não-presente, por sua distância ou separação intransponível, por sua dia-cronia que é a sua própria transcendência, o passado imemorial significa o próprio Bem elegendo a subjetividade a “ser-para-o-outro”.

O não-presente é in-compreensível bem por sua imensidade, bem por sua humildade “superlativa” ou bem, por exemplo, por sua bondade, que é o superlativo mesmo. Aqui o não-presente é invisível, separado (ou santo) e, por isso, não-origem, an-árquico. A impossibilidade de conceituar pode derivar-se da bondade do diacrônico. O Bem não pode tornar-se presente nem entrar na representação. O presente é começo em minha liberdade, ao passo que o Bem não se oferece à liberdade, mas me elege antes que eu o eleja. Nada é bom de modo voluntário. (LÉVINAS, 1987, p. 55, tradução nossa).

Lévinas não faz uso do passado para remontar a um Deus criador; antes, é a noção de criação que implica o tempo como passado imemorial, o tempo como “a-Deus”. O tempo da criação *ex nihilo* é “o que era antes do ser”, um ‘antes’ não sincronizável com o que vinha a seguir”, um “tempo antes do tempo” (LÉVINAS, 2002a, p. 135-136). Trata-se de uma anterioridade que não significa *arché* porque não se refere a um princípio tematizável, a uma origem que possa ser remetida à presença mediante a atividade intencional da consciência, e nem a algo que se origina na vontade. Na medida em que escapa à consciência como princípio e vontade, essa anterioridade é descrita por Lévinas como “pré-original” e “an-árquica”. O termo “anarquia” não se refere ao desfazer do tema, e nem é utilizado no sentido político (ou antipolítico) de desordem oposta à ordem, o que ainda seria referir-se a essa anterioridade em termos de princípio, uma vez que os anarquistas afirmam que a anarquia é a mãe da ordem (LÉVINAS, 1987, p. 166). Antes, designa aquilo cujo princípio perdeu-se, o sem *arché* ou sem começo, o sem origem no presente, no limite do sem-sentido, ou seja, a própria diacronia do tempo (LÉVINAS, 1980, p. 52, 77, 80; 2002a, p. 224).

No “não-instante” da criação, no passado mais arcaico que todo passado rememorável, “o tempo se deixa descrever na sua diacronia mais forte que a re-presentação contra toda memória e toda antecipação que sincronizam esta dia-cronia” (LÉVINAS, 2002a, p. 135). A diacronia absoluta repousa no fato de que o eu não estava presente no “não-instante” da criação para assumi-lo num *para-si*. A criatura não é capaz de assumir o evento de sua criação porque ele é anterior ao Eu enquanto consciência, isto é, enquanto *arché* ou princípio, ou ainda, para usar uma terminologia cartesiana, é mais antigo que o *cogito* enquanto fundamento do real. O eu capaz de assumir o ato só surge quando o ato criador já está acabado; logo, a criação não pode ser re-presentada, isto é, reconduzida ao presente.

Deste modo, o “não-instante” da criação acusa uma passividade radical por parte da criatura. Ou seja, o passado imemorial no qual se inscreve a criação *ex nihilo* atesta a passividade absoluta que constitui a subjetividade. Indica a suscetibilidade ilimitada e anárquica do sujeito que não é capaz de assimilar em sua consciência o “não-instante” em que fora forjado.

[...] na criação, o que estaria ainda em condições de assumir minimamente o ato – tal uma matéria assumindo por suas potências a forma que a penetra – só surge quando o ato criador está concluído. [...] A “criaturalidade” (“créaturalité”) do sujeito não pode fazer-se representação da criação. Ela é “para o Eu” (Moi), pretensamente incriado, sua expulsão em *si*, na passividade de uma responsabilidade que extrapola a liberdade. (LÉVINAS, 1993b, p. 85, nota 17, grifo do autor).

O fato de a criação não poder ser “presentificada” – ou seja, remetida à presença da consciência ou à consciência enquanto re-presentação –, revela uma intriga mais antiga que a ordem do desvelamento: a intriga ética. Sinaliza a primazia da ética em relação à ordem do conhecimento, à ontologia. Indica, portanto, uma relação anterior e que se perfaz de outro modo que o saber ou o conhecimento que, para Lévinas, é sempre re-presentação, assimilação, satisfação, posse e domínio. Diz Lévinas (2002a, p. 136): “o que choca normalmente na noção de criação é o que aí se interpreta na linguagem da fabricação, na linguagem do presente. Mas na noção de um tempo antes do tempo algo toma sentido a partir da ética que não é simples repetição do presente, algo que não é re-presentável”. Em outros termos, a noção de criação revela a anterioridade do Bem em relação ao Ser, do Criador em relação à criatura, ou, como aparece em Descartes, do Infinito em relação ao finito. Tal anterioridade significa sob a forma de uma relação do Infinito com o finito, ou seja, a precedência de Deus, que é identificado ao Bem, em relação à criatura se perfaz sob o modo de uma relação de eleição por parte do criador. Relação “sem relação”, na medida em que o Criador ou o Bem, chamando a criatura a(o) ser, se afasta ou se esconde em sua Eleidade, redirecionando o movimento de ser, ao qual a criatura é chamada, ao outro homem. Antes de ser, há a convocação para ser – eleição! O acontecimento de ser é resposta a esse chamado. O chamamento a ser indica uma “relação inobjetivável”, pois se dá previamente ao despertar da consciência, num lapso de tempo anterior à hipóstase, num momento em que o ser ainda não é, ou, nas palavras do próprio Lévinas (1987, p. 182, tradução nossa) , “[...] na diacronia absoluta no não-instante da Criação – em que o si (mesmo) chamado a ser não está lá para ouvir o apelo ao qual obedece”. Como se a criatura, sem ainda ter se firmado no ser, fosse chamada a responder pelo seu direito de ser. Como se o eu respondesse a esse chamado antes

de tê-lo ouvido, ou seja, antes de tê-lo assumido, antes de ter tomado consciência dele. O si-mesmo encontra-se no acusativo, sem jamais ter estado no nominativo. “O Eu (Moi) ativo retorna à passividade de um *si* (*soi*), ao acusativo do *se* (*se*) que não deriva de nominativo algum, à acusação anterior a toda falta” (LÉVINAS, 1993b, p. 101, grifo do autor). Para emergir do puro existir anônimo, para hipostasiar-se do ser neutro e impessoal, a subjetividade, em sua passividade inassumível, recebe uma convocação de “além do ser”, isto é, sofre a eleição do Bem. Ao erguer-se do ser neutro e impessoal arribando-se à existência, a subjetividade o supera enquanto alteridade, porém sem deixar de ser. No movimento mesmo de ser, ela se constitui como transcendência, como ser-para-além-do-ser ou, o que significa o mesmo na perspectiva levinasiana, como ser-para-o-outro. No chamado “para ser”, ou no próprio acontecimento de ser, inscreve-se a transcendência do “ser para” [o Outro]. O *vir-a-ser* da subjetividade perfazendo-se como *ser-para-o-outro*, transcendência que se dá no próprio acontecimento de ser.

A an-arquia da criação indica, pois, uma perturbação do ser, interrompendo o jogo ontológico no qual o ente se perde e reencontra-se e assim se ilumina. Sinaliza uma ruptura e uma saída do ser no próprio acontecimento de ser. Refere-se, portanto, ao “para além do ser” que se delinea na imediaticidade do rosto, em seu “fazer-me frente”, isto é, em sua proximidade que me ordena à responsabilidade sem meu consentimento. Em outras palavras, a an-arquia da criação, essa perturbação no ser, significa precisamente a anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade. A “estrutura meta-ontológica e meta-lógica” dessa anarquia se configura numa responsabilidade que não se justifica por nenhum engajamento prévio (LÉVINAS, 1987, p. 167). A an-arquia da criação revela que a responsabilidade não tem princípio, ou seja, que o movimento *para-o-outro* não tem início na consciência, e nem fim, tanto no sentido de finalidade, quanto no sentido de finitude: é-se responsável por tudo e por todos des-medidamente, ilimitadamente, sem condições e sem limites.

O fato de ser obrigado à responsabilidade não tem começo. Não no sentido de uma perpetuidade qualquer ou de uma perpetuidade que se pretendesse eternidade (e que é precisamente a extrapolação que abre o ‘mau infinito’), mas no sentido de uma inconvertibilidade em presente assumível. Noção esta que não é puramente negativa. É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelos outros. Ela é vestígio de um passado que se recusa ao presente e à representação, vestígio de um passado imemorial. (LÉVINAS, 1993b, p. 84).

Lévinas entrevê esse chamado à responsabilidade ilimitada que se dá no “não-instante” da criação – isto é, anterior à liberdade – na interpelação que Deus faz a Jó quando

este questiona aquele acerca do sofrimento que o aflige. Para Lévinas, a interpelação do Criador a Jó – “onde estavas quando eu criava a terra?” (Jó 38, 4) –, lembrando-o de sua ausência no instante da Criação, é um despertar à responsabilidade por aquilo que não foi nem o seu eu nem obra de suas mãos, como se a criatura, pelo fato mesmo de coroar a obra da criação, fosse responsável por tudo e por todos. “Eu não fiz nada e já estava sempre em causa: perseguido” (LÉVINAS, 1987, p. 183, tradução nossa). Lévinas (2002a, p. 181) se questiona se esta fraternidade solidária da criação, esta responsabilidade por tudo e por todos, não constitui o próprio espírito da criatura, isto é, o seu psiquismo, a própria subjetividade do sujeito enquanto passividade.

Argumenta-se, em nome da liberdade do eu, como se o eu tivesse assistido à criação do mundo e como se apenas pudesse se tornar encarregado de um mundo surgido de seu livre arbítrio. Presunções de filósofos, presunções de idealistas. Isto é o que a Escritura reprova em Jó. Este poderia explicar suas desgraças se estas pudessem derivar-se de suas faltas! Porém, ele nunca quis o mal! Seus falsos amigos pensam como ele: num mundo sensato, não se pode ter que responder quando não se cometeu nenhuma falta. Portanto, é necessário pensar que Jó esqueceu-se de suas faltas! Mas a subjetividade de um sujeito, que chegou tarde demais num mundo não surgido de seus projetos, não consiste em projetar nem em tratar esse mundo como seu projeto. [...] Ser responsável além de sua liberdade não é certamente permanecer como um puro resultado do mundo. (LÉVINAS, 1987, p. 194, tradução nossa).

3.4. O tempo como a-Deus

Inicialmente convém mencionar que, em um diálogo com filósofos holandeses recolhido em *De Deus que vem à idéia*, Lévinas (2002a, p. 134) admitiu que o tema do futuro nunca fora desenvolvido suficientemente, embora tivesse evocado o do messianismo em *Totalidade e Infinito*. Daí que, a nosso ver, algumas questões permanecem abertas no que se refere à reflexão levinasiana sobre o tempo enquanto futuro.

Lévinas pensa o tempo como relação com o Infinito sob o modo do “a-Deus” ou “para-Deus”. Para tal, utiliza metáforas e termos que visam exprimir o movimento do tempo ao Infinito, de modo a significar a sua eternidade ou duração: “o tempo como o a-Deus da teologia” (LÉVINAS, 2005, p. 223), tempo como “espera paciente de Deus”, tempo como “paciência do des-mesurado”, tempo como “Desejo”, “Procura” ou “Questão”. O tempo é sempre “a-Deus” ou “espera de Deus”. Mas trata-se de uma “espera sem esperado”, espera de algo que não pode ser *termo* ou *fim* pois está *para além* do movimento que o procura, excedendo-o infinitamente, isto é, abrindo-o sempre mais, aumentando sua fome ao infinito.

“Espera sem esperado” na medida em que o movimento de busca ou espera é redirecionado ao outro homem (LÉVINAS, 2002a, p. 134). Nesta espera sem esperado, a intencionalidade transmuta-se em responsabilidade por outrem (LÉVINAS, 2003a, p. 156). Nos termos do próprio Lévinas (2002a, p. 118), “o tempo, na sua paciência e duração, na sua espera, não é ‘intencionalidade’ nem finalidade (finalidade do Infinito – que derisão!), mas é ao Infinito e significa a dia-cronia na responsabilidade por outrem”. Em outras palavras, trata-se de uma espera não-teleológica, pois não alcança aquilo que busca ou, apelando-se para um abuso de linguagem, “como o imemorial no lugar da origem, é o Infinito que é a teleologia do tempo” (LÉVINAS, 2003a, p. 126). Nisto consiste o *sempre* da duração, a própria eternidade do tempo (LÉVINAS, 2002a, p. 134). Eternidade não como um incessante retorno ao presente, mas como abertura ao infinito do tempo. Daí que as modalidades supracitadas das quais Lévinas se serve para descrever o tempo no futuro não signifiquem apenas carência ou insuficiência de identidade, mas o próprio *excesso* – eternidade e duração – do tempo em sua relação com o pensamento e com o ser.

O tempo e todos os fenômenos temporais (procura, questão, desejo, etc.) são sempre analisados por defeito. Será que, em tais fenômenos, não se poderá pensar o seu vazio, o seu inacabamento, como um passo para-além do conteúdo, como um modo de relação com o não-contível, com o infinito que não se pode dizer termo? [...] O infinito não exclui, no entanto, a investigação, o que quer dizer que a sua ausência não é pura ausência. A procura não seria a não-relação com o diferente, mas relação com o singular, relação de diferença na não-indiferença, excluindo toda a medida comum, nem que fosse a última, a comunidade, a co-presença. Uma relação permaneceria no entanto, e isso seria a própria diacronia. Haveria que pensar o tempo como a própria relação com o Infinito. A procura ou a questão não seria deficiência de uma qualquer possessão, mas imediatamente relação com o para-além da possessão, com o inapreensível no qual o pensamento se despedaçaria. [...] O sempre do tempo seria engendrado por esta desproporção entre o desejo e o que é desejado – e um tal desejo seria ele mesmo ruptura da consciência intencional na sua igualdade noético-noemática. (LÉVINAS, 2003a, p. 125).

Pensado essencialmente como futuro, o tempo é dia-cronia, pois não pode ser conhecido pela consciência, ou seja, não pode ser pensado a partir do presente: “o porvir é de um só golpe bloqueado e desconhecido e, conseqüentemente, em relação a ele o tempo é sempre diacronia” (LÉVINAS, 2002a, p. 136). Em outros termos, o fato de o porvir do futuro ser inacessível à consciência revela a dia-cronia do tempo. Em sua inadequação ao presente, em sua diacronia irreversível, isto é, enquanto futuro, o tempo é relação com um “além”, com algo que não é contemporâneo ao pensamento, mas que o excede, ou seja, que está para além

dele: “[...] na sua paciência, o tempo refere-se ou defere-se ao Infinito” (LÉVINAS, 2003a, p. 156). Essa excedência constitui a própria transcendência ou diferença do Infinito; diferença como não-indiferença ao homem.

Tempo como relação ou – no sentido etimológico do termo – como deferência ao “que” não pode ser re-presentado (e que, por esta razão, falando com propriedade, nem se pode dizer “que”) – mas que na sua diferença *não* me pode ser in-diferente. Ou tempo como questão. Não in-diferença, uma modalidade de ser in-quietado pela diferença sem que cesse a diferença – passividade ou paciência sem assunção, pois de-ferência ao que supera minha capacidade – questão! Por aí, *infinitamente* mais que a representação, a posse, o contato e a resposta – mais que toda esta positividade do *mundo*, da *identidade*, do ser, que ousa desqualificar o sujeito, a busca, a questão e a inquietude [...] (LÉVINAS, 2002a, p. 135, grifo do autor).

Lévinas (2005, p. 203, grifo do autor) pensa o futuro *a partir* da inspiração profética: “é-se inspirado *além* daquilo que, na obediência, se representa e se apresenta”. Esse excesso de sentido descrito pelo vocábulo “além” corresponde ao que Lévinas, em termos temporais, descreve através de expressões como “a-Deus”, “ao infinito”, referindo-se à própria eternidade ou duração do tempo. Ser inspirado além do que se apresenta na obediência é ser inspirado a possibilidades ainda insuspeitadas. Abre-se a dimensão do futuro como possibilidades ainda imprevisas pelo Eu em *ser-para-o-outro*. É como se o que se apresenta na responsabilidade ou na obediência não fosse senão o que já deveria ter sido feito, como se o Eu estivesse em atraso e, por isso, já lançado para além do que é interpelado a fazer. Aumento do Desejo na medida em que se tenta saciá-lo. Infinitude da responsabilidade, que me chega de um passado e me remete sempre ao que ainda não fiz, ao porvir do tempo até então insuspeitado.

Em outros termos, Lévinas pensa o futuro não a partir do Eu e do que lhe ocorre, mas a partir do Outro, na medida em que questiona o Eu. O futuro é compreendido *a partir* do momento dia-crônico em que escuto o mandamento significado como vestígio ou *passagem* do Infinito na proximidade do Rosto no instante mesmo em que eu respondo “eis-me aqui”. Na obediência anterior à escuta da ordem de ser-para-outrem, na responsabilidade ilimitada pelo outro já demasiadamente em atraso, abre-se a eternidade ou o “a-Deus” do tempo. Lévinas (2005, p. 223) refere-se à “queda de Deus sob o sentido”, que se dá na proximidade do próximo ou frente a frente sob a forma de um mandamento ético, como a própria “futurição do futuro”, ou seja, o porvir do futuro como descida de Deus à idéia e sua inserção na linguagem. Ora, do rosto me vem uma obrigação para *além* de minha morte, isto é, *após e*

apesar da minha morte, uma ordem significativa que se estende ao sem-fim, ao infinito, ou seja, a Deus. Trata-se de uma “obrigação que a morte não desfaz” (LÉVINAS, 2005, p. 222) e que, por isso mesmo, abre a dimensão do futuro. Para Lévinas (2005, p. 224), “não se terá ido até o fim do pensamento e do significativo (sensé) pelo fato de morrer. O significativo (sensé) continua além da morte”. Ou seja, a ordem solicita além da morte. Esta obrigação que me obriga *para além de minha morte* é o sentido original do futuro. O futuro possui uma significação imperativa: ele me concerne como não-indiferença ao outro homem. “Esta maneira de ser votado – ou esta devoção – é tempo. Permanece relação ao outro, enquanto outro, e não redução do outro ao mesmo. É transcendência” (LÉVINAS, 2005, p. 223). Neste devotamento ao outro, nesta eleição, o eu é lançado ao infinito, isto é, a Deus.

CAPÍTULO 4: O REDIMENSIONAMENTO ÉTICO DA RELAÇÃO COM DEUS

Esta seção procura abordar a re-significação ética que Lévinas empreende na questão da relação com Deus. Trata-se de demonstrar a intriga ética que se desenvolve entre o Eu, o Outro e a Eleidade, quer seja de Deus, quer seja do terceiro homem no fundo do Tu. Analisa-se o sentido de Deus a partir da subjetividade entendida como relação com o Outro e, concomitantemente, em relação com o próximo do Outro, isto é, com o terceiro e, por esse viés, como relação com Deus ou “a Deus”.

4.1. A relação entre Deus e a subjetividade como eleição do Bem no momento da criação

Lévinas pensa a subjetividade em um vínculo pré-original ou an-árquico – isto é, anterior à consciência enquanto origem ou *arché* – com o Bem, que o filósofo identifica com Deus. Isto é, pensa que a subjetividade humana é essencialmente relação com um Outro. Em vez de dizermos que ela “se encontra em relação”, preferimos a expressão “é relação” para indicar que a subjetividade do sujeito só se constitui enquanto tal. Em Lévinas (2002a, p. 114; 1980, p. 91), a subjetividade é compreendida numa “aventura com Deus ou por Deus” ou numa “sociedade com Deus”, na medida mesma em que é criada, na medida em que, em seu próprio acontecimento de ser, é convocada a “ser-para-o-outro”, ou ainda, na medida em que é fissurada ou traumatizada pelo Infinito. Com a expressão “sociedade com Deus”, isto é, com o Bem, Lévinas pretende indicar que a subjetividade da criatura encontra-se atrelada ao Bem antes que com o conhecimento, como se ela fosse bondade antes mesmo que saber. Numa leitura talmúdica, Lévinas (2003b, p. 89) fala dessa relação em termos de “um pacto com o bem anteriormente à alternativa do bem e do mal”. Pivatto (2003, p. 194) interpreta essa “sociedade com Deus” como uma parceria com o enigma e com a transcendência: “a subjetividade é o parceiro do enigma e da transcendência que desconcerta o ser. [...] Ser parceiro do enigma não significa testemunhar ou afirmar a origem, consiste na assignação da responsabilidade para com o outro”. Essa relação ou “sociedade” de Deus com a subjetividade

inscreve-se no “não-instante” da criação. Ou seja, ela se inscreve na (in)condição criatural do sujeito.

Para Lévinas, a tradição ocidental, ancorando-se no pensamento aristotélico, compreende a criação em termos de ontologia, concebendo-a como um evento da lógica causal: tudo o que existe seria efeito de uma causa primeira que é Deus. Identificado ao Ser, Deus é entendido como princípio de causalidade, um ente supremo que é o fundamento de todas as coisas existentes. Nas palavras do próprio Lévinas (1980, p. 273), “o pensamento filosófico, guiado pela ontologia, faz surgir os seres como de uma matriz comum”. Ou ainda, “os filósofos sempre quiseram pensar a criação em termos ontológicos, isto é, em função de uma matéria preexistente e indestrutível” (LÉVINAS, 1987, p. 178, tradução nossa). Lévinas se contrapõe a esse modo de entender a criação, compreendendo-a como relação ética, na medida em que apresenta uma absoluta *separação* entre o eu e o Outro (Deus), impedindo a sua inclusão numa totalidade, e também porque a idéia de criação *ex nihilo* revela uma *assimetria* da relação entre o eu e o outro, uma vez que a absoluta transcendência ou superioridade do Criador em relação à criatura é salvaguardada.

A noção de criação não é introduzida aqui como um conceito ontológico num remontar à causa primeira do ser, a partir de um dado; nem em um remontar à origem do tempo, a partir do presente [...]. A criação não é pensada aqui como afirmação de uma tese, a qual no tema, no presente, supõe já a liberdade, quer dizer, o Eu (Moi) pretensamente incriado, contestando a criação. (LÉVINAS, 1993b, p. 85, nota 17).

Lévinas interpreta a noção bíblica de criação *ex nihilo* como uma separação absoluta – designada pelo termo *ateísmo* – entre a criatura e seu criador. O essencial da existência criada não consiste na finitude do seu ser, mas na sua separação em relação ao criador. A criação não é participação, mas separação. Pelo ato da criação, o sujeito criado é único, não participa de Deus, não está nele e nem possui algo de comum com o Infinito criador. Neste sentido, Lévinas (1980, p. 51) sublinha que a grande novidade da idéia de criação, tal como é proposta pelo monoteísmo, reside no fato de que o ser criado não saiu simplesmente do ser do pai, mas é-lhe absolutamente outro. O paradoxo da criação consiste no fato de que o Infinito divino admite um ser fora de si e que ele não engloba, que o eu criado é absolutamente separado, não está em Deus, não tira de Deus as forças para manter-se no ser (LÉVINAS, 1980, p. 90). Sua permanência no ser deve-se unicamente a si. Lévinas (1980, p. 91) reconhece que a “criação deixa à criatura uma marca de dependência”, mas não no sentido de que a criatura seja uma parte que se separa do criador. A criatura é dependente do criador no

sentido de que é “em si” sem ser *causa sui* (LÉVINAS, 1980, p. 273), ou seja, no sentido de que a condição de possibilidade do seu ser não provém dela mesma, mas de um Outro. Todavia, trata-se de uma dependência *sui generis*, na medida em que “o ser dependente tira dessa dependência excepcional, dessa relação, a sua própria independência, a sua exterioridade em relação ao sistema” (LÉVINAS, 1980, p. 91). O ser criado se encontra absolutamente só na existência (solidão ontológica), vive fora de Deus. Trata-se de um eu que emerge como psiquismo. O psiquismo caracteriza-se como um modo de ser em que o eu se constitui fenomenologicamente a partir de si mesmo, isto é, vive consigo mesmo, totalmente separado do outro, e por isso é um eu ateu. A esta independência absoluta, mediante a qual o eu se encontra purificado de uma participação identificadora no ser, Lévinas denomina “ateísmo”. Lévinas (1980, p. 74) aborda o eu como ateu e criado no intuito de destituí-lo da liberdade arbitrária, que não se funda na responsabilidade, e para salvaguardá-lo da dissolução no Neutro, que é o Ser. Todavia, essa separação não se fundamenta numa oposição a Deus, uma vez que a criatura é capaz de aderir a Ele por meio da crença. O “ateísmo” de que fala Lévinas é anterior ao próprio ateísmo enquanto negação de Deus.

Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz de eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente atéia. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu. (LÉVINAS, 1980, p. 46).

Em outros termos, Lévinas entende a criação como uma “contração” do Criador, que impede a Totalidade. Em sua contração ou retirada da Totalidade, a Eleidade cria o homem, nele deixando apenas a sua idéia sob a forma de um Desejo do Infinito: “[...] a ordem do Desejo – da relação entre estranhos que não fazem falta uns aos outros, do desejo na positividade – afirma-se através da idéia da criação *ex nihilo*” (LÉVINAS, 1980, p. 91, grifo do autor). Deus se retira da sua eternidade para criar, impõe-se exterior ao Ser, isto é, para além da Totalidade⁶², a fim de abrir espaço para que a criatura possa ser, porém de modo separado e independente do criador. A unicidade do sujeito criado consiste em sua separação ou exterioridade em relação ao Todo, isto é, em sua heterogeneidade radical. Deus não constitui um Todo com o ser criado, mas se mantém absolutamente separado na relação,

⁶² Lévinas (1980, p. 273) sobrepõe as categorias de Ser e de Totalidade.

santo. Deus se contrai deixando lugar para que surjam seres separados e independentes⁶³, ou seja, para que ocorra a hipóstase, que é a posição dos entes no ser. A criação permite a superação do *há* (*il y a*) anônimo e impessoal através da hipóstase. Na hipóstase, o ser se submete aos entes, a existência se doa ao existente (LÉVINAS, 1998, p. 12). A criação engendra, portanto, a multiplicidade no ser. Uma multiplicidade não unida em totalidade (LÉVINAS, 1980, p. 91). Em outras palavras, pelo termo criação, afirma-se “o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. Pode-se falar de criatura para caracterizar os entes situados na transcendência que não se encerra em totalidade” (LÉVINAS, 1980, p. 273). A criação viabiliza relações “além do ser”.

O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contração que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser. Um Infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio, mas se retira do espaço ontológico para deixar um lugar a um ser separado, existe divinamente; inaugura uma sociedade acima da totalidade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito resgatam o que havia de diminuição na contração criadora do Infinito. (LÉVINAS, 1980, p. 91).

Note-se que o filósofo, ao falar em “relações fora do ser”, refere-se não apenas à relação com o Infinito enquanto Deus criador, mas também à relação com o Infinito de outrem, que também é transcendente e exterior em relação ao eu criado. Tal ambigüidade pode ser entrevista na não-especificação do termo “Infinito” na afirmação levinasiana de que as relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito (divino ou humano?) resgatam a diminuição que a contração criadora supõe, porém sem extinguir a separação entre eles, isto é, sem fundi-los num Todo. Desse modo, a criação enquanto separação absoluta é concebida como condição de possibilidade para a relação com o Infinito, quer seja Deus quer seja o Outro humano. “Tal separação não é simplesmente negação. Realizando-se como psiquismo, abre-se precisamente à idéia do Infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 91-92). A idéia do Infinito, que na perspectiva levinasiana é a própria relação do Infinito (Outro) com o finito (eu), supõe essa separação (LÉVINAS, 1980, p. 45, 66). Para Lévinas, a maravilha da criação consiste no fato

⁶³ Nota-se, aqui, uma influência da mística da Cabala sobre o pensamento de Lévinas. Influência essa que se deu mediante a obra *Nefesh Hahaim* – “Alma da Vida” – de um rabino lituano dos inícios do século XIX, Haïm Voloziner. A esse respeito, veja-se o comentário levinasiano *À l’image de Dieu d’après Rabbi Haïm Voloziner*, presente na obra *Além do Versículo*. Neste comentário à obra de Voloziner, Lévinas trata diretamente da questão da criação a partir do nada e, especialmente, da interpretação talmúdica e cabalística de Gen. 1, 26 que, por sua vez, versa sobre a criação do homem “à imagem e semelhança de ELOHIM”. Entendendo a criação como uma contração divina, a Cabala tenta solucionar o problema da antinomia entre a onipresença divina e a existência da criatura separada de Deus.

de que o ser criado é capaz de relacionar-se com uma exterioridade, Deus ou o Outro humano, sem que essa relação com o que permanece exterior – isto é, transcendente – se rompa ou se constitua numa junção de termos, ou seja, numa síntese. Relacionar-se com o que permanece exterioridade absoluta é, por sua vez, receber uma revelação ou ser ensinado. A responsabilidade ética é a forma concreta de receber essa revelação. “A maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral” (LÉVINAS, 1980, p. 75, grifo do autor).

Para Lévinas, a hipóstase ou encarnação do sujeito, isto é, a sua in-condição criatural, é resposta ao chamado ou interpelação do Criador para que a criatura “venha a(o) ser”. Eleição é o nome dado a essa relação em que o Criador faz uma *convocação* de além do ser e a criatura *responde* sob a forma de uma “presença” ou “posição no ser”⁶⁴. Essa eleição do Bem inscreve-se no próprio momento da criação. Ou seja, a criação dá-se sob o modo de uma eleição por parte do Bem. A criação é o próprio acontecimento da eleição do Bem. Trata-se de uma relação em que tanto o Criador quanto a criatura se mantêm diferentes e separados, sem constituírem uma totalidade. Relação com o Outro que antecede a relação com o Ser. A essa relação ou “sociedade com Deus” que se constitui na separação, de modo que os termos que se relacionam dispensam-se continuamente da relação que estabelecem, permanecendo absolutamente separados, Lévinas denomina “religião”. O termo “religião” é usado para designar o modo da relação, significando a sua resistência e oposição à totalização. “A sociedade com Deus não é uma adição a Deus, nem uma eliminação do intervalo que separa Deus da criatura. Por oposição à totalização, chamamo-la religião” (LÉVINAS, 1980, p. 91). Tal relação guarda a mesma estrutura que Lévinas entrevê na relação entre o eu e o outro humano: a relação ética como linguagem, interpelação por parte do Outro e conseqüente resposta por parte do eu.

A categoria da eleição remete à nossa condição originária de criaturas, ou seja, à passividade an-árquica do sujeito. A eleição não é escolha por parte do eu, mas solicitação por parte do Bem. Não pode ser pensada a partir da liberdade ou da não-liberdade, pois o eleito, não estando presente no instante da criação, não pôde assumir a sua eleição. A passividade requerida por essa eleição tem o sentido de bondade. Em outras palavras, esse vínculo pré-original ou an-árquico entre o sujeito e o Bem se estabelece não a partir da vontade do sujeito, mas da eleição do Bem. Antes mesmo de o sujeito erguer-se como vontade e consciência,

⁶⁴ Essa “posição” no ser, hipóstase ou encarnação do sujeito é o tema central da obra levinasiana *Da existência ao existente*.

antes mesmo de firmar-se no ser, de tomar consciência de seu próprio ser e de nele perseverar, o sujeito subordina-se ou se sujeita ao Outro, isto é, ao Bem, a Deus. A estrutura da subjetividade não é entendida em termos de intencionalidade, mas como passividade absoluta, anterior à própria consciência do sujeito. A aliança pré-original com Deus como sujeição ao Outro é, pois, exterior ao eu, ou seja, exterior à sua vontade e consciência, uma vez que o sujeito ainda não se firmou ou emergiu como tal. A exterioridade desse vínculo anárquico é exigida pela própria responsabilidade que antecede a liberdade do sujeito.

O vínculo anárquico entre o sujeito e o Bem – vínculo que não se pode estabelecer como assunção de um princípio que, por alguma razão, estaria presente ao sujeito na escolha – estabeleceu-se sem que o sujeito tenha sido vontade; ele não é a constituição do “instinto divino” da responsabilidade, de “uma natureza altruísta ou generosa” ou de uma “bondade natural”. Ele reata com um exterior. [...] Esta exterioridade da aliança mantém-se precisamente no esforço que a responsabilidade pelos outros exige, estranha tanto ao eros como ao entusiasmo (posse em que desaparece a diferença entre possuidor e possuído). (LÉVINAS, 1993b, p. 86).

Trata-se da an-árquica sujeição da subjetividade ao Bem, isto é, da submissão pré-original de sua liberdade ao Altíssimo: “no acolhimento de Outrem, acolho o Altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina [...]” (LÉVINAS, 1980, p. 280). Acolhimento esse que é passividade absoluta, sem receptividade. Acolhimento como obediência à interpelação para que o sujeito viesse a(o) ser. Isto porque é o Outro (Deus) que se antecipa e cria o sujeito, isto é, chama-o a(o) ser. O “ser-criado”, a sua presença no ser, não é senão uma resposta a esse chamado ou interpelação do Outro. Nesse sentido, Lévinas acata o pressuposto cartesiano da anterioridade do Infinito em relação ao finito, ou seja, o pressuposto de que o Infinito é mais antigo, e portanto exterior e transcendente, em relação ao finito. Anterioridade essa que Lévinas interpreta em termos de uma relação que o Infinito estabelece com o finito.

Essa subordinação da liberdade ao Altíssimo, esse “acolhimento” sem receptividade do totalmente Outro, corresponde àquilo que Lévinas chamou de “traumatismo do finito pelo Infinito”, o “Infinito-no-finito” ou “o-Outro-no-Mesmo”. Ela constitui a própria subjetividade do sujeito enquanto passividade absoluta. Ou seja, tal sujeição é uma “subjetivação”. Não no sentido de uma interiorização, mas no sentido de um “vir a si”, que corresponde àquilo que Lévinas chamou de “recorrência” do sujeito a si no próprio movimento de acolhimento do Altíssimo, isto é, na própria passividade ou sujeição à eleição do Bem. Ora, a subordinação da liberdade significa a própria recorrência (*réurrence*) do sujeito a Si, não um movimento de interiorização, não um voltar a si na reflexão, o que é característico da consciência intencional

e traduz-se pelo termo “retorno” (*retour*) a si. Ao contrário, trata-se de um voltar para si que é próprio da obrigatoriedade de recuar para si próprio. Significa o processo pelo qual “o eu perde a ilusão de ser transcendental e chega à condição criatural da passividade do si mesmo, que é, ao mesmo tempo, sua unicidade enquanto eleito para o outro” (BUCKS, 1997, p. 156). Em outras palavras, a recorrência de que fala Lévinas não é um “retorno a si” como consciência de si, tal como acontece com a consciência em seu movimento de identificação da exterioridade. Ao contrário, “é sinceridade, expansão de si, ‘extradição’ de si ao próximo” (LÉVINAS, 1987, p. 226, tradução nossa). Trata-se do movimento em que “o Eu (*Moi*) ativo retorna à passividade de um *si* (*soi*), ao acusativo do *se* (*se*) que não deriva de nominativo algum, à acusação anterior a toda falta” (LÉVINAS, 1993b, p. 101). Movimento de recuar para si, isto é, ao próprio estatuto de criatura. A criaturalidade “é ‘para o Eu’, pretensamente incriado, sua expulsão em *si*, na passividade de uma responsabilidade que extrapola a liberdade” (LÉVINAS, 1993b, p. 85, nota 17). É nesse sentido que Lévinas (1993b, p. 86, nota 18) descreverá a encarnação do sujeito como o “em si”, a própria “impossibilidade de se escapar de si”, ou seja, a impossibilidade de o sujeito se eximir da responsabilidade que constitui a sua própria subjetividade.

A subordinação da liberdade significa, seguramente, uma sujeição do *subjectum*, porém um assujeitamento que ao invés de privá-lo de liberdade, dá ao sujeito ao mesmo tempo seu nascimento e a liberdade assim ordenada. Trata-se de uma subjetivação, sem dúvida, mas não no sentido da interiorização, antes de um vir a si do sujeito no movimento em que ele acolhe o Completamente-Outro (*Tout-Autre*) como Altíssimo (*Très-Haut*). Esta subordinação ordena e dá a subjetividade do sujeito. O acolhimento do Altíssimo no acolhimento do outro é a subjetividade propriamente dita. [...] “Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização”. (DERRIDA, 2004, p. 71-72, grifo do autor).

Desse modo, como bem explica Derrida na citação supracitada, por um lado essa subordinação da liberdade na eleição do Bem é condição de possibilidade do próprio nascimento do sujeito, isto é, de sua hipóstase, de sua encarnação ou “vinda ao ser”, que em Lévinas se faz ao modo de uma “tentação de se separar do Bem”, isto é, “egoísmo” ou Mal. O egoísmo ou o Mal é o “ser que persevera no ser”, é o pôr-se como *causa sui*, ou seja, “como sua própria origem – incriado – princípio soberado, príncipe” (LÉVINAS, 1993b, p. 87). Ao mesmo tempo, essa sujeição do sujeito ao Bem constitui a própria liberdade do sujeito, ordenada no “para-o-outro” da responsabilidade. A liberdade do sujeito não é, pois, privada de direção, mas anarquicamente – isto é, antes mesmo do surgimento da vontade e da consciência – norteadas ao Outro.

Mas ele [esse vínculo] precisa da tentação da facilidade de romper, do atrativo erótico da irresponsabilidade que, através de uma responsabilidade limitada pela liberdade daquele “que não é o guardião do seu irmão”, pressente o Mal da liberdade absoluta do jogo. É daí que surge, no seio da submissão ao Bem, a sedução da irresponsabilidade, a probabilidade do egoísmo no sujeito responsável de sua responsabilidade, isto é, o próprio nascimento do Eu (Moi) na vontade obediente. Esta tentação de se separar do Bem é a própria encarnação do sujeito ou sua presença no ser. (LÉVINAS, 1993b, p. 86).

A ruptura com a submissão possui um caráter ilusório, na medida em que o sujeito não pode fugir da responsabilidade à qual é ordenado. Por isso, a ruptura com a submissão é chamada de “tentação”. A subjetividade estaria em relação com o Bem – no sentido de ser por ele interpelada à responsabilidade – ainda quando persevera em seu ser, ou seja, mesmo no deleite de seu *conatus essendi*, mesmo em seu egoísmo, que é o próprio mal, ou seja, mesmo em sua tentativa de se separar do Bem. Nesse sentido, Lévinas (1977, p. 95) recorda o salmo 139, resumido no Talmude pelo estranho símbolo de Adão criado com duas faces, de uma cabeça, todo rosto, porém sem parte posterior, o que a seu ver significa: “sem sombra para segundas intenções ou para partes mentais, sem ruptura possível com Deus, mesmo pela escolha do mal”. Comentando-o numa lição talmúdica, assevera que

É impossível escapar a Deus, não estar presente sob seu olhar sem descanso. [...] Aqui, com toda a certeza, *a presença de Deus significa: estar sitiado por Deus ou obsedado por Deus.* [...] A humanidade do homem seria o fim da interioridade, o fim da pessoa. Tudo está aberto. Por toda parte sou atravessado pelo olhar, tocado pela mão. Compreende-se assim que Jonas não tenha conseguido escapar à sua missão. Eis o que significa o fato de ter duas faces. Com uma só face, tenho um occipício no qual se acumulam meus pensamentos dissimulados e minhas reservas mentais. Refúgio no qual todo meu pensamento pode se manter. E eis, em lugar do occipício, uma segunda face! *Tudo está exposto, tudo em mim é visível e devo responder. Não posso, nem mesmo pelo pecado, me separar desse Deus que me olha e me toca.* (LÉVINAS, 2001, p. 142-143, grifo nosso).

Essa “impossibilidade de escapar a Deus” delinea-se sob o modo de uma “eleição do Bem”, isto é, de uma sujeição da subjetividade ao Bem. Trata-se de uma obsessão (por parte de Deus) sentida como uma escolha (por parte da subjetividade), de um olhar que não é sentido como pavor, causando temor e tremor, ou como infelicidade, mas que significa uma eleição. Essa “impossibilidade de escapar a Deus”, que se delinea sob o modo de uma “eleição do Bem”, isto é, de uma subordinação da liberdade ao Bem, jaz no âmago do eu sob a forma do Si no acusativo, ou seja, como passividade absoluta, e é entrevista na própria aventura do profeta Jonas: “a impossibilidade de escapar de Deus, a aventura de Jonas [...]

repousa no fundo de mim como si mesmo, como passividade absoluta” (LÉVINAS, 1987, p. 202, tradução nossa). Em outros termos, essa maneira de ser investido ou obsedado por Deus, esse “estar sob o seu olhar sem repouso” significa “ser portador de um outro alguém – carregador e apoiador –, ser responsável por esse outro, como se a face, entretanto invisível, do outro prolongasse a minha e me mantivesse alerta em nome de sua própria invisibilidade, em nome do imprevisível que nos ameaça”, isto é, a morte (LÉVINAS, 2001, p. 143). O sentido do termo sujeito enquanto *subjectum* é resgatado. O homem, por ter sido a última criatura a ser criada, é responsável pelo universo, é refém daquilo que ele não desejou e nem emergiu de sua liberdade (LÉVINAS, 2001, p. 147). É nesse sentido que Lévinas designa a subjetividade como “sem repouso”. É como se a subjetividade fosse o próprio “não-lugar”, a própria “in-condição”, na medida em que não encontra repouso em si mesma, não encontra lugar aonde “encostar a cabeça” devido a essa relação ou parceria pré-original ou an-árquica com o Bem mediante a qual é infinitamente responsável, isto é, interpelada ao desencastelamento ou êxodo de si mesma. A subjetividade não mais é compreendida como “retorno a si”, como Ulisses voltando a Ítaca, mas seu sentido repousa numa saída de si como exposição sem limites ao Outro, como sujeição e vulnerabilidade absoluta. O seu “em si” não significa fechamento ou enclausuramento em si mesma, mas abertura e acolhimento do Outro.

4.2. A relação com o Outro homem como relação com a Eleidade

4.2.1. A relação com outrem como religião

Para Lévinas, a relação com outrem não se faz em jeito de conhecimento, não pertence à esfera da ontologia, da tematização. Antes, a relação com o Outro, a relação ética, é linguagem: o rosto “fala”, isto é, “exprime-se”. Falar é vir por detrás da sua própria forma, de modo a recalcitrar a sua re-presentação ou absorção na idéia. A relação com outrem é *encontro*, é *linguagem ética* como interpelação do Mesmo pelo Outro, e não conhecimento ou ontologia. “O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado” (LÉVINAS, 2005, p. 28-29). O eu não se encontra no nominativo, mas é imposto no acusativo por outrem. Ora, na relação com outrem, não se passa do particular (ente) ao universal (ser), mas do universal ao particular. Ou seja, o ente humano não é compreendido por uma referência ao ser, não se “ilumina” no horizonte universal do ser. À compreensão

antecede uma “invocação” ou “saudação”⁶⁵ sob a forma de um “dirigir a palavra” a outrem, isto é, de estabelecer uma “associação” ou *diálogo (encontro)* com ele, uma vez que este resiste à objetificação. Outrem resiste à totalidade, exigindo que se considere sua individualidade, sua unicidade, sua alteridade absoluta. Impõe-se em sua diferença inassimilável, isto é, exprime-se como Rosto, como um “em face” do sujeito que busca compreendê-lo, ou seja, “faz-lhe frente” impossibilitando a sua re-presentação, a sua objetivação, a sua absorção na idéia. A relação com o ente humano é algo diverso à compreensão deste ente, não consiste em dominar ou apoderar-se de sua alteridade mediante o conhecimento. Para Lévinas (2005, p. 26), “nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão”. A relação com outrem não se perfaz sob a forma do conhecimento, mas da “invocação”⁶⁶. Nas palavras de Lévinas (2005, p. 30), “o ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto”. Por “invocação” entenda-se o reportar-se ao outro como absolutamente Outro, como interlocutor, e não como objeto de compreensão. É reconhecê-lo como ente particular, sem referi-lo ao horizonte universal do ser. Trata-se do reconhecimento de sua unicidade, de sua singularidade ou particularidade de ente que escapa à objetivação. Reconhecimento, aceitação ou consideração da diferença, que não corresponde a um “deixar-ser”, a uma compreensão a partir do horizonte universal do ser, mas que em Lévinas se dá sob a forma de um “falar”, de um “dirigir a palavra a outrem”. Note-se que Lévinas desterra o acontecimento da linguagem do plano da compreensão e o situa numa relação dita mais original e anterior.

Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. Compreender uma pessoa é já falar-lhe. [...] Ali também, querendo-se, eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas ao chamá-la *ser*, eu a invoco. Não penso somente que ela é, dirijo-

⁶⁵ Como bem lembrou Derrida (1992, p. 50-51), a saudação dada antes de toda linguagem constativa, antes de dizer qualquer coisa, é um modo de falar sem pronunciar palavras e expressa o sentido enunciado na frase: “veja que você está aí”. O termo *adieu* (“adeus”, em francês) comporta o sentido dessa saudação. Neste sentido, na perspectiva levinasiana, o *encontro* com o Outro é um reconhecimento do outro como absolutamente Outro, é uma saudação ante a sua transcendência em relação a mim, ante o seu modo de se impor (expressar) ou de se aproximar de mim sob a forma de um “em face de”. Esse *encontro* constitui, por sua vez, uma saudação ao Infinito que se revela no rosto de outrem, um “a-Deus” ou um movimento para Deus, na medida mesma em que não pára no reconhecimento da alteridade, mas deságua em responsabilidade pelo Outro. O “a-Deus” como para Deus ou o diante de Deus em toda relação ética com o outro.

⁶⁶ A esse respeito, ver principalmente as análises que Lévinas (2005, p. 21-30) empreende em seu texto “A ontologia é fundamental?”, recolhido na obra *Entre nós*.

lhe a palavra. Ela é meu *associado* no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é. [...] O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. [...] minha compreensão do ente como tal é já a expressão que lhe ofereço desta compreensão. (LÉVINAS, 2005, p. 27-28, grifo do autor).

Lévinas (2005, p. 29) entrevê na relação com Outrem o mesmo esquema ou estrutura formal encontrada na idéia cartesiana do Infinito. Pelo fato de outrem se encontrar numa dimensão de superioridade em relação ao eu, a minha relação com ele é, a um só tempo, relação com Deus⁶⁷: “[...] em sua qualidade de outrem, ele se situa numa dimensão de altura, do ideal, do divino; por minha relação com outrem, estou em relação com Deus” (LÉVINAS, 1976, p. 33, tradução nossa). Ou seja, a exterioridade *revela-se* – isto é, “fala” – impondo-se como alteridade absoluta, ultrapassando a intencionalidade da consciência que a visa. A relação intersubjetiva é *encontro*, “proximidade como aproximação do próximo”, precedendo e distinguindo-se da relação sujeito e objeto que se perfaz sob a forma do conhecimento. No *encontro*, o outro é a um só tempo “dado a nós e *em sociedade conosco*”, sem que o conhecimento preceda essa socialidade (LÉVINAS, 2005, p. 29).

A essa relação com Outrem, que não se reduz à representação ou ao conhecimento, mas antes se perfaz como “aproximação ou invocação do próximo”, relação na qual os termos permanecem absolutamente separados, dispensando-se continuamente da relação que estabelecem entre si, Lévinas dá o nome de “religião”. O termo “religião” é usado por Lévinas para indicar que, no bojo da relação com o Outro homem, instaura-se a relação com Deus sob o modo do “a Deus”, isto é, de um movimento para Deus, sem nunca poder abarcá-lo ou entrar em conjunção com a Eleidade. A transcendência como movimento para o Outro homem é, a um só golpe, movimento para o transcendente, isto é, a Deus. “O próprio movimento que conduz a outrem conduz a Deus”, assevera Lévinas (2002a, p. 199). Neste aspecto específico, a reflexão levinasiana assemelha-se e ao mesmo tempo distancia-se do pensamento de Buber e de Marcel. Martin Buber fundamenta o seu pensar no reconhecimento da dimensão dialógica da existência, que permite unificar a experiência do outro, do mundo e de Deus. Para ele, há dois tipos de relação: a relação “eu-tu” e a relação “eu-coisa”. Esta última é a relação que existe entre o eu e o mundo objetivo (o mundo técnico e prático). No entanto, a relação ao isto ou aquilo encontra-se fundamentada na relação ao tu (relação

⁶⁷ A esse respeito, Moro (1982b, p. 252) adverte que Lévinas não se coloca algumas questões, tais como: “em que medida e por que o encontro ético com o outro é também um encontro com Deus? Em que se fundamenta e qual é o alcance da ‘coincidência’ entre o obrar justo e a ‘visão’ de Deus?”. Já Fabri (1997, p. 145-174) pensa que é aí que o tema da dessacralização do sagrado emerge com todo o seu vigor. Embora de modo sucinto, desenvolvemos o tema da dessacralização do sagrado na próxima sessão deste capítulo.

interpessoal), uma vez que é somente na relação com o tu que o eu se torna eu. Isto significa que não existe eu em si, pois o eu é essencialmente relação com um tu, que, para Buber, se trata da amada ou do amigo. Assim, por ser fundamento de todas as outras relações, a relação eu-tu possui um caráter irreduzível. Esta realidade é, pois, o evento fundante no qual o eu, ao reencontrar-se no tu, dispõe-se ao relacionamento com o tu divino, isto é, ela abre o caminho do encontro com Deus⁶⁸. Para Buber, “é no prolongamento da relação Eu-Tu, da socialidade com o homem, que se produz a relação a Deus. Também ali, retomada provável do tema bíblico em que a epifania divina é esperada sempre a partir do encontro do outro homem, abordado como tu a partir da ética” (LÉVINAS, 2002a, p. 199). De modo semelhante, no existencialismo de Gabriel Marcel, a referência ao Outro por excelência é feita a partir da relação dialogal ou relação de proximidade: “é no modelo eu-tu, que se realiza no ‘nós’ da família, que Deus é invocado como um Tu, não é objetivável, mas já em qualquer modo presente. O tu absoluto é invocado numa relação de analogia com o tu da díade” (NUNES, 1993, p. 73). A revelação e presença de um tu que conduz ao tu absoluto é o termo final do ser enquanto mistério (VAZ, 2001, p. 243). Lévinas (2002a, p. 202) critica o fato de que, em Marcel, Deus seja encontrado num prolongamento do Tu da relação eu-outro. Por outro lado, Lévinas contrapõe-se ao personalismo tanto de Buber quanto ao de Marcel, na medida em que resiste a considerar o Outro como um Tu. Para Lévinas, o *outro* não é um *tu*, ou seja, não é alguém com quem mantenho certa relação de proximidade, que pertence à minha família ou ao meu círculo de amizades. Não é o amigo ou a pessoa amada. Outrem não é alguém por quem o eu se afeiçoa ou se compadece, não é o semelhante ou o próximo, mas é aquele que se impõe como absolutamente Outro, o estrangeiro, o estranho, isto é, sem “pátria comum”, resistente à absorção numa comunidade de gênero⁶⁹. Não se trata de uma alteridade alcançada a partir de uma diferença sobreposta à idéia de um gênero comum, ou seja, não se trata de uma diferença radicalizada, em última instância, na idéia de gênero ou comunidade humana, diferença que repousa na síntese, tal como é encontrado em Hegel. O Outro enquanto absolutamente Outro é o outro acolhido independentemente de seus atributos de caráter, de condição social e dos predicados em geral. Acima de tudo, é alguém que não conheço, com quem não tenho nenhum vínculo afetivo, mas que me diz respeito na medida em que sou responsável por ele. É, pois, neste sentido que o filósofo em foco irá dizer que *outrem* não é

⁶⁸ Aqui não se trata do Deus da teologia e da especulação filosófica que, no pensamento buberiano, pertence ao mundo das coisas por ser um objeto representado. Referimo-nos, portanto, a Deus enquanto Tu eterno, que apenas pode ser conhecido através da obediência e do risco da fé.

⁶⁹ Lévinas (2002a, p. 28-29) entrevê em Platão, mais precisamente no mito de Górgias, o caráter não-tematizável de outrem.

inicialmente o meu *próximo*. O que Lévinas deseja salvaguardar é o sentido ético das relações intersubjetivas, o qual deve ir além do âmbito estritamente pessoal. A relação intersubjetiva não é uma relação de reciprocidade, mas de assimetria. Desigualdade ou dessimetria da relação que é, na levinasiana 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” (LÉVINAS, 2002a, p. 202). Contrariamente a Buber, Lévinas concebe que a relação Eu-Tu não é recíproca ou simétrica por comportar de imediato uma obrigação, uma ordem ou responsabilidade: “o eu-tu comporta de imediato – em sua imediatidade, ou seja, à guisa de urgência –, sem recurso a qualquer lei universal, uma obrigação” (LÉVINAS, 2002a, p. 201). O Outro possui uma superioridade infinita em relação ao eu. É ele – e não o eu, como pretendia Kierkegaard – que se mantém recalcitrante à síntese, impedindo que a sua alteridade, assim como a do eu, sejam abarcadas num horizonte de totalidade. “Não é a insuficiência do eu que impede a totalização, mas o infinito de outrem”, assevera Lévinas (1980, p. 66). Ou seja, não é por causa da finitude do eu que a totalidade não se constitui, mas antes porque o Infinito que significa através do Rosto se mantém absolutamente separado, santo, não se permitindo integrar. É neste sentido que, em Lévinas, Deus não é considerado como um Tu eterno, mas em terceira pessoa – Eleidade –, o que mantém a sua distância, ambigüidade ou enigmaticidade absoluta.

Em Lévinas (1967, p. 255), a relação com outrem é designada como “religião” na medida em que é concebida como a circunstância em que Deus vem à idéia na sua ambigüidade de “Verdade Perseguida” e de Mistério. Trata-se de “religião” sem que o nome Deus tenha sido pronunciado, mas em cujo seio se torna inteligível, adquirindo um sentido ético. Deus, aqui, é entendido como Eleidade, como terceira pessoa no fundo do Tu, que desvia o movimento do Desejo na direção do Outro homem, isto é, do Tu humano. O termo “religião” anuncia a relação com o Outro homem, que permanece inadequado ou não-correlato à consciência do Mesmo e, neste sentido, Infinito. Relação essa irredutível à compreensão, afastando-se, por isto mesmo, do exercício do poder, que em Lévinas é correlato ao conhecimento na medida em que este é concebido como assimilação, domínio, posse e satisfação. Nas palavras do autor, “este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*” (LÉVINAS, 2005, p. 29, grifo do autor). A relação com outrem é “religiosa” no sentido de que resiste à totalização, enquanto excede a compreensão, isto é, na medida em que não se perfaz em jeito de conhecimento, mas de acolhimento, de hospitalidade, em que desponta uma passividade sem receptividade. Lévinas contrapõe a

relação com o outro enquanto “religião” à totalidade. Para ele, “religião” significa uma relação com o ente enquanto ente, e não com o ente compreendido no horizonte do ser, da totalidade, do sistema. Na medida em que se opõe à re-presentação, à correlação ou à visada intencional da consciência, a relação ética ou “religião” é identificada à própria idéia do Infinito.

Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade. [...] Reservamos à relação entre o ser cá em baixo e o ser transcendente que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – relação sem relação – o termo de religião. [...] A religião, em que a relação subsiste entre o Mesmo e o Outro a despeito da impossibilidade do Todo – a idéia do Infinito – é a estrutura última. (LÉVINAS, 1980, p. 28, 66).

A “religião” permanece a relação com o ente enquanto ente. Ela não consiste em *concebê-lo* como ente, ato em que o *ente* já é assimilado, mesmo que essa assimilação consiga visualizá-lo como *ente*, consiga *deixá-lo ser*; nem consiste em estabelecer não sei qual *pertença*, nem em se chocar com o irracional no esforço de compreender o *ente*. (LÉVINAS, 2005, p. 30, grifo do autor).

A relação com outrem é concebida por Lévinas como a “forma primitiva da religião”, isto é, a religião em seu “estado puro”. Nas palavras do próprio Lévinas (1980, p. 66), “tudo o que pode reduzir-se a uma relação inter-humana representa, não a forma superior, mas a forma definitivamente primitiva da religião”. Com efeito, a relação com outrem, para Lévinas, é sempre relação de responsabilidade do Mesmo pelo Outro, estrutura-se como *um-para-o-outro*, ou seja, é ética. Lévinas estabelece, portanto, uma identificação entre ética e religião. A intriga mais profunda da religião é ética ou, o que significa o mesmo, a intriga da ética é “religiosa”. Desenrola-se como uma intriga a três: enquanto subjetividade, o eu *aproxima-se* do Infinito desejável indo generosamente em direção ao outro indesejável, que lhe é próximo no sentido de ser o primeiro a chegar. Em outros termos, o eu aproxima-se de Deus na medida em que se esquece do próprio ser, isto é, se “desinteressa” de si mesmo, e caminha na responsabilidade em favor do outro. A ética é concebida como “religião do outro”⁷⁰, da qual a própria filosofia deriva (LÉVINAS, 2001, p. 169).

Uma vez que, para Lévinas, a própria tessitura do real é ética, ou seja, uma vez que a relação com o Outro é o evento fundante e significativo da realidade, mais original que a

⁷⁰ Dentre os inúmeros intérpretes que fazem alusão à identificação entre ética e religião no pensamento de Lévinas, ver principalmente Melo (1999), Ribeiro Júnior (2005, p. 317-328) e Susin (1984, p. 248-249; p. 474).

nossa relação com as coisas – e neste ponto específico Lévinas compartilha do pensamento das filosofias do diálogo de Buber e Marcel, embora conceba a relação eu-outro em termos assimétricos, e não em termos de reciprocidade –, a “religião” teria um caráter “pré-originário” e necessário. “Pré-originário”, aqui, no sentido de que a religião enquanto relação com outrem, relação como responsabilidade por outrem, seria anterior à própria consciência enquanto origem e fonte de todo o sentido, relação sem representação, sem correlação intencional. A religião assim compreendida seria “anterior às emoções e às vozes, antes da ‘experiência religiosa’ que fala de revelação em termos de desvelamento do ser” (LÉVINAS, 2002a, p. 106). Está aquém e para além da fé ou do ateísmo enquanto negação da fé. Nas palavras de Lévinas (1987, p. 249, tradução nossa), a relação com outrem enquanto religião “excede a psicologia da fé e da perda da fé”.

Já no que concerne ao caráter necessário da “religião”, Lévinas (1984, p. 21) questiona: “não seria a religião o concurso originário de circunstâncias – que nem por isso se deve estimar contingente – onde o infinito ocorre à idéia na sua ambigüidade de verdade e de mistério?” A estrutura da subjetividade seria essencialmente religiosa, na medida mesma em que se constitui como relação com outrem, como *um-para-outro* e, por aí, como um “a-Deus”. O modo da relação com outrem seria essencialmente religioso na medida mesma que respeita a alteridade absoluta e se perfaz como movimento rumo ao transcendente, isto é, ao Infinito da responsabilidade. Ou seja, na medida mesma em que abre a dimensão da transcendência, a esfera do “além do ser”, sob o modo do *des-inter-essamento*, isto é, de um movimento em direção ao Bem – a própria bondade –, de saída de si sem retorno, de um despertar quanto ao repouso em si mesmo, ou de um desterro de sua própria “perseverança no ser”, persistência essa que, segundo Lévinas, é expressa pelo termo espinosiano *conatus essendi*.

4.2.2. A relação com outrem como oração a Deus

Em *Transcendência e Inteligibilidade*, Lévinas (1984, p. 44-45) empreende uma notável reflexão acerca da concepção de oração presente na obra *Nefesh Hahaim* (“Alma da Vida”), do Rabbi Haïm dito de Volozina. Segundo os ensinamentos desse rabino lituano do início do século XIX, a verdadeira oração nunca seria oração *por si*, mas sempre pelos outros ou por Israel. A oração *por si* só pode ser feita pelo homem angustiado, dilacerado pela dor. Isto porque Deus se associa ao seu sofrimento, “está com ele no infortúnio”, como reza o salmo 91,15. A oração *por si* é uma prece por um Deus que sofre com o sofrimento do homem, ou seja, um Deus que sofre *com* o homem em sua angústia e dor. A oração do homem

sofredor é alívio à tortura ou à “paixão” (*pathos*) de Deus. É sempre por um Outro, isto é, “a Deus”, e nunca egoísta. Neste sentido, Lévinas (2005, p. 107-108) sublinha que a súplica e a oração atestam uma *relação com o Outro*, relação que não se delinea na interioridade da alma solitária, mas se perfila como relação com uma exterioridade absoluta, com um absolutamente Outro, ao não-limitado pelo Mesmo e, neste sentido, relação ao Infinito. Relação a outrem como relação “a Deus”, isto é, como movimento de saída de si em direção ao Outro e, por aí, ao Infinito. Para Lévinas, a relação com outrem é oração dirigida “a Deus”. Oração como “súplica” e “invocação” de Deus, mais antiga e mais original que a teologia enquanto tematização de Deus. Súplica mediante a qual Deus desce à idéia e aos lábios humanos.

Mas é igualmente muito importante para a orientação da teologia: o Deus da súplica – da invocação – seria mais antigo que o Deus deduzido a partir do mundo ou a partir de uma irradiação qualquer a priori e enunciada em uma proposição indicativa; o velho tema bíblico do homem feito à imagem de Deus toma um sentido novo, mas é a partir do “tu” e não do “eu” que esta semelhança se anuncia. (LÉVINAS, 2002a, p. 199).

Na citação supracitada, por “Deus da súplica ou da invocação” entenda-se não o Deus encontrado na solidão do eu, mas o Deus que se passa no Diálogo, isto é, na relação com outrem. Pois a súplica ou a invocação dirigida a Deus é o brado ou “questionamento” que outrem lança a Deus, mas que o eu necessariamente escuta, isto é, responde – ou Deus responde através da subjetividade?⁷¹ Ora, Lévinas (2002a, p. 106) entende que a nudez do rosto, a sua miséria ou o seu “sem recurso”, que se delinea por entre as frestas da pele enrugada, é um brado dirigido a Deus “sem voz nem tematização”, tácita oração endereçada a Deus. Brado como questão, como interpelação “a Deus”, isto é, ao Infinito. Aqui, Lévinas parece aludir ao caráter injustificável do sofrimento do outro homem que, por isso mesmo, é ao Infinito, isto é, “a Deus”, exigindo, por sua vez, o infinito da responsabilidade a que o eu é incumbido. A responsabilidade do eu, não ancorada na vontade, é a indesviável escuta desse brado tácito que outrem lança a Deus. Para o eu, não há silêncio possível. Ser si mesmo é *Dizer*, é anunciar-se sem palavras sob o modo do “eis-me aqui”. Ser si mesmo é relacionar-se com o Infinito sob a forma do testemunho; é glorificá-lo, indo generosamente em direção ao tu, isto é, ao outro homem.

⁷¹ Perguntamo-nos se não será esse o sentido que Lévinas confere à subjetividade do sujeito ao descrevê-la como idéia, testemunha ou glória do Infinito. A subjetividade entendida como *Dizer* não será uma resposta de Deus ao apelo do Outro homem que clama por justiça?

Não posso esquivar-me do rosto do outro na sua nudidade sem recurso: na sua nudidade de abandonado que brilha entre as fendas que estriam a máscara do personagem ou sua pele enrugada, no seu “sem recurso”, que é preciso entender como brados já dirigidos a Deus, sem voz nem tematização. [...] Minha responsabilidade – contra minha vontade – que é maneira pela qual outrem me incumbe ou me incomoda, me é próximo – é escuta deste brado. [...] A súplica e a oração, que não se poderia dissimular na questão, atestam uma *relação a outrem*, relação que não se mantém na interioridade da alma solitária [...]. A relação ao absolutamente outro – ao não-limitado pelo mesmo – ao Infinito – a transcendência não equivaleria a uma questão originária? (LÉVINAS, 2002a, p. 106, 149, grifo do autor).

4.2.3. A *Kenose* de Deus como aliança com o Outro em seu sofrimento

Na conferência *Um Deus Homem?*, que integrou a Semana dos Intelectuais Católicos, em abril de 1968, em Paris, e recolhida na obra *Entre Nós*, Lévinas (2005, p. 84-93) reflete sobre a significação da *kenose* (*anawah*, em hebraico) de Deus e da substituição ou expiação pelos outros a partir da noção cristã de Deus-homem. Não no sentido de explicitar a significação teológica de tais categorias, mas no de descrever como elas se apresentam fenomenologicamente.

Lévinas (2005, p. 85) pensa que a humildade do Criador em descer ao nível da criatura, “permite pensar a relação com a transcendência em outros termos que os da ingenuidade ou do panteísmo”. Para o autor, os poetas pagãos teriam expurgado a divindade dos deuses ao concebê-los como participantes do mundo dos homens, partilhando de suas paixões e alegrias. Mas os filósofos que os combatem no intuito de preservar a divindade dos deuses acabam por torná-la impessoal, indiferente e inacessível aos homens, além de integrar o insólito de Deus, isto é, a sua ambigüidade ou enigmaticidade, na imanência do pensamento e no tempo do Mesmo. Tal seria, no entender de Lévinas (2005, p. 86), o resultado do “formalismo irrefutável da própria lógica”. Desse modo, o homem não mais existe na “presença de Deus” (*coram Deo*)⁷². Lévinas, por sua vez, tentará pensar a Deus de modo que a sua transcendência absoluta seja resguardada ao mesmo tempo em que se mantém em relação com o homem.

Lévinas apregoa que o tema bíblico da humildade de Deus comporta uma noção filosófica de transcendência, que teria sido melhor compreendida por Kierkegaard. Segundo Lévinas, em Kierkegaard a altura ou transcendência de Deus reside em sua humildade: “a

⁷² Vaz (1992a, p. 201), apoiando-se nas reflexões de Voegelin, explica que o ““existir na presença de Deus’ como resposta à sua Palavra de revelação e à vocação que por ela é dirigida ao homem” caracteriza a experiência da transcendência em Israel, a qual se delineia sob a forma de uma relação com Deus. Relação essa que Lévinas intenta salvaguardar, porém não mais a concebendo em termos de experiência e nem de presença.

força da verdade transcendente está na sua humildade. Manifesta-se como se não ousasse dizer seu nome, não vem tomar lugar no mundo com o qual se confundiria de imediato, como se não viesse do além” (LÉVINAS, 2005, p. 88). Para Lévinas (2002a, p. 151), Kierkegaard é o primeiro filósofo que pensa Deus sem pensá-lo a partir do mundo, isto é, a partir da imanência. Kierkegaard teria percebido, no entender de Lévinas, que a transcendência de Deus reside em seu jeito humilde de “manifestar-se”, isto é, não desvelando seu incógnito, conservando a ambigüidade da sua revelação. Na terminologia do próprio Lévinas, Deus se revela sob o modo de um enigma, isto é, como que se insinuando apenas, adentrando a ordem fenomênica mas sem aí permanecer, não se permitindo presentificar, captar, assimilar. Sua vinda é de antemão sua retirada ou o seu afastamento sob a forma de terceira pessoa: Ele no fundo do Tu.

Para que a alteridade que desconcerta a ordem não se torne logo *participação* na ordem, para que permaneça aberto o horizonte do além, é preciso que a humildade da manifestação já seja afastamento. Para que o arrancar-se da ordem não seja *ipso facto* participação na ordem, é preciso que este arrancar-se – por um supremo anacronismo – preceda sua entrada na ordem. É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente. (LÉVINAS, 2005, p. 89, grifo do autor).

Com efeito, Lévinas interpreta essa humildade de Deus em não se revelar diretamente como uma aliança estabelecida com o outro vencido, com o pobre e com o humilhado: “manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido – é precisamente não entrar na ordem” (LÉVINAS, 2005, p. 87). O exilar-se de Deus em relação à ordem é uma aliança com o vencido, com aquele que sofre. A humildade de Deus consiste na sua associação com a miséria dos miseráveis (LÉVINAS, 1984, p. 44). Trata-se, nas palavras do próprio Lévinas (2005, p. 88-89), de um “Deus que se humilha para ‘estar junto com o contrito e o humilde’ (Isaías 57,15)”, de um “Deus que se manifesta no mundo por sua aliança com o que se exclui do mundo”. A proximidade de Deus não se dá senão pela humildade, isto é, por sua aliança com a miséria do rosto (LÉVINAS, 2005, p. 87). A fórmula “Deus que vem à idéia” expressa essa vinda ou descida de Deus, essa humildade (*kenose*) de Deus em associar-se à miséria do rosto. Humildade essa que delinea, a um só tempo, o sentido original da transcendência, isto é, da altura e majestade de Deus: “o Deus ‘que fica com o contrito e o humilde’ (Isaías 57, 15), à margem, ‘verdade perseguida’, não é apenas ‘consolação’ religiosa, mas o desenho original da ‘transcendência’” (LÉVINAS, 1967, p. 255). A “descida” de Deus junto ao pobre e ao sofredor, isto é, à miséria do rosto, constitui a

sua própria perfeição, a sua elevação, a sua transcendência. Esta aliança entre a pobreza do rosto – o seu “sem defesa” e “sem recursos” – e o Infinito se inscreve na *proximidade* do outro homem, no encontro com o rosto ou na nossa fraternidade, isto é, no fato mesmo de o próximo ser imposto à minha responsabilidade antes mesmo de qualquer deliberação ou engajamento de minha parte (LÉVINAS, 2005, p. 89). No face a face é que ocorre essa *kenose* de Deus, essa descida ou vinda de Deus à idéia como aliança com o pobre e o vencido. Ou seja, é no encontro com o rosto que “Deus desce ao pensamento e aos lábios humanos”, é na proximidade do próximo que “Deus nos cai sob o sentido” (LÉVINAS, 1984, p. 45). É na associação de Deus ao sofrimento de outrem que reside a autoridade do mandamento inelutável do Rosto.

Lévinas compreende a Deus a partir do sofrimento de outrem *suportado* por mim. O sofrimento, por sua vez, é analisado a partir da relação com o outro, numa intriga a três que envolve o eu, o outro e Deus. O fenômeno do sofrimento ou da dor inútil é analisado na perspectiva inter-humana da responsabilidade pelo outro homem, isto é, a partir da assimetria da relação ética. Ou seja, Lévinas examina o sofrimento numa perspectiva inter-humana, concebendo-o como inútil em outrem e como significativo (*sensé*) no eu – a partir do sofrimento de outrem.

Em uma comunicação intitulada *Transcendência e Mal*, recolhida em *De Deus que vem à idéia*, Lévinas (2002a, p. 167-182) analisa o problema do sofrimento enquanto concretização do mal a partir da reflexão de Phillippe Nemo em sua obra *Job et l'excès du mal* (*Jó e o excesso do mal*), na qual o mal é descrito tal como ele seria vivido no sofrimento de Jó. Inicialmente, Lévinas coloca em questão a idéia de que o mal é defeito, de que o mal é a ausência do Bem⁷³. Procura pensá-lo não como o momento negativo da dialética, mas como o ex-cesso injustificável refratário à totalidade e que exige a transcendência: “o mal não é uma espécie qualquer da negação. Ele significa o ex-cesso recusando toda síntese no qual a toda-alteridade de Deus virá mostrar-se” (LÉVINAS, 2002a, p. 179). Enquanto manifestação concreta e quase sensível do mal, o sofrimento não se integra na unidade de uma ordem e de um sentido. Ao contrário, é absurdo, é o próprio “sem-sentido”. O mal vivido no sofrimento é uma espécie de ex-cesso, transcendência ou exterioridade em relação ao sistema. O excesso do mal não significa um mal demasiado ou excessivo, mas significa que o mal é não-integrável, não-sintetizável, não-justificável (LÉVINAS, 2002a, p. 180). “A ruptura com o

⁷³ Esse questionamento acerca do mal como defeito é uma constante na reflexão levinasiana desde o seu início. Emerge já na introdução da obra *Da existência ao existente*, onde Lévinas (1998a, p. 18) alude a essa problemática de modo explícito e direto.

normal e o normativo, com a ordem, com a síntese, com o mundo já constitui sua essência qualitativa. [...] O mal não é somente o não-integrável; ele é também a não-integrabilidade do não-integrável” (LÉVINAS, 2002a, p. 174). Por sua absurdidade e por seu excesso, o sofrimento recalçitra à síntese e à ordem. Permanece alheio ou exterior à consciência em sua doação de sentido. O sofrimento humano “é um apesar-da-consciência, o inassumível”, é “negação e recusa de sentido”: “a dor é, ao mesmo tempo, o que desordena a ordem e o próprio desordenamento” (LÉVINAS, 2005, p. 128). Tomar consciência do sofrimento é ainda sofrer, é “sofrer o sofrer, pois o ‘conteúdo’, do qual a consciência dolorida é consciente, é precisamente esta adversidade mesma do sofrimento, seu mal” (LÉVINAS, 2005, p. 129). A malignidade do mal, a adversidade do sofrimento, é o “contra si em si mesmo”, um “apesar de si” (LÉVINAS, 1987, p. 105). Sobre essa negatividade do mal no sofrimento, Lévinas (2005, p. 130, grifo do autor) esclarece que “o que conta na não-liberdade ou no padecer do sofrimento é a concretude do *não* que surge como mal [...]. *Não* do mal, negativo até ao não-sentido. Ao sofrimento refere-se todo mal. [...] O mal da dor, o próprio dano, é o esfacelamento e como que a articulação mais profunda do absurdo”. Esse excesso do sofrimento, isto é, sua não-integrabilidade, revela a absoluta passividade do sujeito. “Em seu apesar-da-consciência, no seu mal, o sofrimento é passividade” (LÉVINAS, 2005, p. 129). A passividade do padecer não é o reverso de nenhuma atividade, mas é uma passividade mais passiva que toda receptividade, acolhimento ou assunção num “para-si”. No sofrimento, o sentido da sensibilidade⁷⁴ é vulnerabilidade extrema, é exposição ao outro, é susceptibilidade do sofrer, na medida em que o si mesmo descoberto se oferece sofrendo em sua pele; não é um “para-si”, mas um “para-o-outro”. O sofrimento possui um caráter an-árquico: dele o eu não possui nenhuma consciência prévia, padecendo-o em sua própria carne. O puro padecer do sofrimento, isto é, a passividade do sujeito no sofrimento, impede que o sofrimento retorne como “sofrimento assumido”, ou seja, impede que ele seja assumido num “para-si”. O

⁷⁴ Convém observar o novo sentido que o termo “sensibilidade” adquire no contexto da obra *Outramente que ser*, o que é confirmado por Langis (1991, p. 167). Em *Totalidade e Infinito*, a sensibilidade fora interpretada no sentido da consumação e do gozo, isto é, como o próprio ato da fruição, como “contentamento da existência”. Nas palavras do próprio Lévinas (1980, p. 120), “a sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda que intimamente ligado a estados afetivos: na sua própria *gnose*, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se”. Já em *Outramente que ser*, a significação da sensibilidade é entrevista na vulnerabilidade e na responsabilidade da proximidade. Na sensibilidade, o sujeito não é mais *para-si*, mas *para-o-outro*. Trata-se da sensibilidade como passividade do Dizer, como exposição ao outro, como obsessão pelo outro, como significação, o *um-para-o-outro* até à substituição, como afecção pelo não-fenômeno, que é o rosto. Sensibilidade como susceptibilidade de sofrer o mal, na medida em que o si mesmo descoberto se oferece sofrendo em sua pele, ou seja, como susceptibilidade de sofrer tanto do efeito da substituição quanto do perseguir (LÉVINAS, 1987, p. 105). Ou ainda, sensibilidade como “maternidade” no sentido de gestação do outro no mesmo (LÉVINAS, 1987, p. 135). A respeito do sentido da sensibilidade em *Totalidade e Infinito*, veja-se Lévinas (1980, p. 119-123) e na obra *Outramente que ser* veja-se o terceiro capítulo.

sofrimento não é, pois, nunca sofrimento “por si”, mas sempre sofrimento “pelo Outro”, isto é, sofrimento “por Deus” ou “a Deus”, que sofre com o meu sofrimento.

[...] é necessário perceber no caráter anárquico do sofrimento, e anteriormente a qualquer reflexão, um sofrimento do sofrimento, um sofrimento “por causa” daquilo que meu sofrimento tem de lastimoso, que é um sofrimento “para Deus”, que sofre por meu sofrimento. Vestígio “anárquico” de Deus na passividade. (LÉVINAS, 1987, p. 187, tradução nossa).

Lévinas tem em mente a concepção de oração presente na obra *Alma da Vida – Nefesh Hahaim* –, do rabino Haïm de Volozina. Para este talmudista e cabalista, a verdadeira oração por si próprio é sempre uma prece por um Deus que padece com o “meu” sofrimento, ainda que este seja merecido devido o meu pecado. O “meu” sofrimento é o sofrimento de Deus que padece com o sofrimento que me aflige em minha extrema vulnerabilidade: “o sofrimento do particular é sempre sofrimento de Deus que, segundo o salmo 91,15 ‘está com ele no infortúnio’” (LÉVINAS, 1984, p. 44). É num sentido muito preciso que Lévinas se refere ao sofrimento que me aflige como “meu” sofrimento: não se trata de algo que é assimilado num *para-si*, posto que o sofrimento é puro padecer, indicando a extrema vulnerabilidade do sujeito que sofre. O sofrimento do qual padeço, ou o sofrimento *em mim*, é “meu” sofrimento na medida em que não posso relegá-lo a um terceiro e, por isso mesmo, indica a minha condição de eleito, de insubstituível. Eu é que tenho de sofrer o sofrimento do outro, eu é que devo expiar as suas dores, substituindo-me a ele, pondo-me no lugar dele. Não posso exigir reciprocidade: o inverso já não é da minha alçada, é questão dele. No sofrimento Lévinas identifica a extrema passividade e vulnerabilidade do sujeito, isto é, a sua in-condição de refém, cuja responsabilidade irreversível estende-se até mesmo à responsabilidade do outro. O eu é responsável inclusive pelas faltas do outro cometidas em relação a mim, é responsável pela responsabilidade do outro, é responsável pelo sofrimento causado a si e a outrem, é responsável pelo sofrimento que o seu próprio sofrimento causa a outrem. “Meu sofrimento é o ponto de mira de todos os sofrimentos e de todas as faltas. Inclusive da falta de meus perseguidores, o que significa sofrer a última perseguição, sofrê-la de modo absoluto” (LÉVINAS, 1987, p. 187, nota 21, tradução nossa). Essa ênfase na responsabilidade do sujeito delinea o sentido do que Lévinas chamou de “substituição”, que não é compaixão ou empatia, mas um “colocar-se-no-lugar-do-outro”. A noção de substituição é entendida como o sentido último da responsabilidade (LÉVINAS, 2002a, p. 117). Trata-se da modalidade pela qual o eu, contrariamente a toda perseverança no ser, a todo *conatus essendi*, se põe no lugar

do outro. Significa a aproximação do próximo, o pôr-se em movimento ou a saída de si para se colocar no lugar de outrem. Colocar-se em lugar do outro é acusar-se do mal e do sofrimento do outro (LÉVINAS, 1993b, p. 98). Seu sentido vem do dizer talmúdico: “Não julgues teu próximo enquanto tiveres chegado em seu lugar” (LÉVINAS, 2002a, p. 30). Refere-se à extra-ordinária e dia-crônica inversão do mesmo no outro dentro da inspiração e do psiquismo. Lévinas faz uso do termo substituição para evocar a dissimetria da relação com outrem: “a idéia de substituição significa que *eu* me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu. Quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade” (LÉVINAS, 2002a, p. 121).

Lévinas alude ao sentido do sofrimento presente numa passagem do profeta Jeremias: “oferecer a face ao que fere, encher-se de opróbrios” (Jr. 3,30), como se o eu sofresse no seu *em si* a responsabilidade pelas faltas de outrem, como se em seu padecer, o eu fosse o único responsável pelo sofrimento que o atormenta, como se a subjetividade significasse sob o modo de exposição extrema, como face estendida àquele que fere. Aqui, o sentido original do termo sujeito enquanto *sub-jectum* – *suporte* – é resgatado: “o Si mesmo é Sujeito; está sob o peso do universo como responsável de tudo” (LÉVINAS, 1987, p. 185, tradução nossa). O sofrer o sofrimento do outro constitui a própria subjetividade do sujeito, isto é, o Si mesmo: “A subjetividade da sujeição do Si mesmo é o sofrer do sofrimento, o oferecer-se último ou o sofrimento em meio do oferecer-se” (LÉVINAS, 1987, p. 109, tradução nossa).

A não-integrabilidade do sofrimento, isto é, o excesso do seu não-sentido sobre o sentido, significa o caráter inútil do sofrimento e, ao mesmo tempo, a possibilidade de que ele adquira sentido a partir do outro. Ora, Lévinas (2005, p. 130) aborda o fenômeno do sofrimento na sua “inutilidade”: “que no seu fenômeno próprio, intrinsecamente, o sofrimento seja inútil, seja ‘por nada’, é o mínimo que dele se possa dizer”. Tendo em vista o mau e gratuito sem-sentido da dor, o sofrimento, assim como a “recompensa” que lhe é intrínseca, é o que “não me convém”⁷⁵. A adversidade do sofrimento ou o seu “apesar de si”, isto é, o caráter injustificável e inútil do sofrimento – o “sofrer por nada” –, impede que nele a passividade retorne como ato, isto é, que ela seja assumida num “para-si”. A dor interrompe o

⁷⁵ Lévinas (2005, p. 131-132, nota 3) tem em mente um diálogo ou apólogo talmúdico, no qual se reflete acerca do mal radical do sofrimento e de seu caráter incomensável: “Rav Hiya bar Abba caiu doente e Rav Yohanan foi visitá-lo. Perguntou-lhe: Teus sofrimentos te convêm? – Nem eles nem as recompensas que prometem. – Dá-me tua mão, disse então o visitante ao enfermo. E o visitante o levanta de sua cama. Mas eis que o próprio Rav Yohanan cai doente e é visitado por Rav Hanina. Mesma questão: Teus sofrimentos te convêm? Mesma resposta: - Nem eles nem as recompensas que prometem. – Dá-me a mão, diz Rav Hanina, e levanta Rav Yohanan de sua cama. Questão: Rav Yohanan não podia levantar-se sozinho? Resposta: O prisioneiro não poderia sozinho libertar-se de sua prisão”.

gozo da fruição, arranca-me do “para-si” e me faz “para-o-outro” (LÉVINAS, 1987, p. 110-111).

Este elemento de “puro queimar-se” por nada dentro do sofrimento é já passividade do sofrimento que impede seu retorno como “sofrimento assumido”, no qual se anularia o “para-o-outro” da sensibilidade, ou seja, seu *sentido* mesmo. Este momento do “para nada” no sofrimento é o excesso do não-sentido sobre o sentido, graças ao qual é possível o sentido do sofrimento. A encarnação de si e suas possibilidades de dor gratuita devem ser compreendidas em função do *acusativo* absoluto do “se”, passividade mais aquém de toda passividade no fundo da matéria que se faz carne. (LÉVINAS, 1987, p. 187, grifo do autor, tradução nossa).

Em sua inutilidade congênita, o sofrimento do qual o eu padece – o sofrimento *em mim* – só adquire sentido a partir do sofrimento de outrem. O sofrimento do eu, o “meu” sofrimento, adquire sentido a partir do Outro em seu padecer, tornando-se assim sofrimento expiatório do eu pelo Outro⁷⁶, sofrimento pelo sofrimento de outrem – expiação, substituição. “Sofrer *pelo* outro não é paciência absoluta a não ser que este ‘pelo outro’ seja já ‘para o outro’. A subjetividade mesma é esta transferência, distinta do interesse, ‘de outro modo que a essência’” (LÉVINAS, 1987, p. 179, grifo do autor, tradução nossa). O sofrimento do qual padeço, o sofrimento *em mim*, quando “inspirado” pelo sofrimento do outro homem, torna-se compaixão, isto é, deixa de ser sofrimento “por nada”, sofrimento inútil e recebe um sentido: torna-se amor sem concupiscência, amor sem eros, responsabilidade ética (LÉVINAS, 2005, p. 140). O sentido do sofrimento repousa no Dizer, ou seja, na responsabilidade para com o outro, na substituição ao Outro em seu sofrer. “[...] o Dizer é o sentido da paciência e da dor; mediante o Dizer o sofrimento significa sob as espécies do *dar*, inclusive no caso de que o preço da significação fosse que o sujeito sofresse sem razão” (LÉVINAS, 1987, p. 103, grifo do autor, tradução nossa).

[...] o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano. Nesta perspectiva, faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* no qual é, para *mim*, imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento *em mim*, minha própria aventura do sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, de alguém. (LÉVINAS, 2005, p. 132-133, grifo do autor).

⁷⁶ Lévinas (2005, p. 132, nota 4) esclarece que se trata do “sofrimento expiatório do justo sofrendo pelos outros”, do sofrimento “procurado pelos personagens de Dostoïevski”, do “estar doente de amor” do *Cântico dos Cânticos*, enfim, do sofrimento sobre os quais versam alguns textos talmúdicos nomeando-os “sofrimentos por amor” (“Yessourine chel Ahava”).

Pelo sofrimento, o ser se transmuta em significação, em substituição, em sofrimento pelo sofrer do outro. “O ser se altera na sinceridade, na franqueza, na veracidade deste Dizer, através do descobrimento do sofrimento” (LÉVINAS, 1987, p. 60, tradução nossa). Não se trata de um sofrimento por si, mas pelo outro, isto é, por seu sofrimento, e, desse modo, um sofrimento *a Deus* ou *para Deus* na medida mesma em que se estende ao Infinito. Aqui, Lévinas reflete acerca do caráter injustificável do sofrimento do outro homem: “o próprio fenômeno do sofrimento na sua inutilidade é, em princípio, a dor de outrem. [...] a justificação da dor do próximo é, certamente, a fonte de toda imoralidade” (LÉVINAS, 2005, p. 138). Logo, fazer justiça a outrem em seu sofrimento, em sua dor, é obrar ao Infinito, é padecer infinitamente, é sofrer “a Deus”. Desta responsabilidade pelo sofrimento de outrem, o eu não pode se esquivar. Nada há que o possa livrar dessa responsabilidade, uma vez que ela constitui a sua própria condição de criatura. “Desta responsabilidade pelo mal do outro homem, nenhum malogro poderia desobrigar. Ela permanece significativa (*sensée*) apesar do insucesso” (LÉVINAS, 2002a, p. 182). Lévinas reflete sobre o infinito da responsabilidade ante o sofrimento de outrem a partir do tema de predileção do profeta Ezequiel, tal como os doutores rabínicos o interpretam: “os justos, antes de todos os outros, são responsáveis pelo mal. E o são por não terem sido suficientemente justos para fazer irradiar-se a justiça e suprimir a injustiça; é o fracasso dos melhores que deixa o campo livre para os piores” (LÉVINAS, 2001, p. 176).

Mas a noção de excesso não esgota o conteúdo do mal, que sugere uma “intenção”: “o mal me atinge como se ele me procurasse, o mal me agride como se houvesse uma visada por trás da má sorte que me persegue, ‘como se alguém se assanhasse contra mim’, [...] o mal seria um ‘visar a mim’” (LÉVINAS, 2002a, p. 176). A idéia do sujeito como refém faz alusão a essa “intencionalidade” do mal. É como se, por detrás do sofrimento que me acomete, houvesse um outro me interpelando ou me despertando do meu repouso em mim, do meu enclausuramento em meu próprio ser, tal como Jó teria sido interpelado por Deus em seu sofrimento. Lévinas reflete sobre o problema da relação entre o sofrimento do eu e o sofrimento de outrem que o eu experimenta em seu próprio sofrimento. O sofrimento do sujeito é um despertar para o sofrimento do outro. Ou seja, no sofrimento que lhe aflige, o eu é despertado para o Outro em seu sofrimento. O mal vivido no sofrimento nos desperta para o Infinito, para o Outro, isto é, “a-Deus”. Trata-se de um movimento “contre-nature”: o despertar do sujeito para o outro se dá mediante o excesso do mal vivido no sofrimento. No mal que me persegue, me atinge ou me toca o mal padecido pelo outro homem, “como se o outro homem a ele me convocasse de imediato, questionando meu *repousar sobre mim*

mesmo e meu *conatus essendi*, como se, antes de me lamentar de meu mal neste mundo, eu tivesse que responder por outrem” (LÉVINAS, 2002a, p. 182, grifo do autor).

Trata-se do sofrimento como perseguição e da eleição na perseguição. Por causa do absurdo do sofrimento, o eu experimenta a inquietação de vítima, de “refém”, de perseguido. O termo “perseguição” possui um duplo sentido: inicialmente, designa o modo pelo qual o Outro me diz respeito, me concerne, constituindo-me, em minha passividade de perseguido, como refém e eleito, único, insubstituível. Perseguição como traumatismo ou inspiração – o-Outro-no-Mesmo ou a idéia-do-Infinito-no-finito –, o estar-sob-a-acusação de outrem sem ter culpa alguma ou consciência de tal acusação (LÉVINAS, 1987, p. 178). Mas o sentido da perseguição sofre uma “recorrência” ou inversão: de perseguido, e justamente na medida em que sou perseguido – a iniciativa é sempre do Outro –, passo à condição de perseguidor. De vítima da perseguição, vítima de outrem, sou transmutado em seu perseguidor. Do sofrer a perseguição, e nesse sofrer mesmo, à expiação pelo perseguidor: “no sofrimento suportado pedir este sofrimento sem fazer intervir o *ato*, que seria a exposição da outra face, [...] no traumatismo da perseguição, passar do ultraje sofrido à responsabilidade para com o perseguidor, e neste sentido, do sofrimento à expiação para o outro” (LÉVINAS, 1987, p. 179, grifo do autor, tradução nossa). Aqui, o termo perseguição indica a obsessão pelo Outro, a responsabilidade infinita que o eu, remetido a seu *si mesmo*, sofre “em sua pele”, em sua passividade que não é receptividade. Ou seja, indica a “recorrência” do eu a si, isto é, ao seu ser-mais-próprio ou à autenticidade do seu ser como justificação de seu direito de ser. “A perseguição não vem a acrescentar-se à subjetividade do sujeito e à sua vulnerabilidade, mas é o movimento mesmo da recorrência” (LÉVINAS, 1987, p. 178-179, tradução nossa). Em uma nota de sua obra maior, *Outramente que ser*, Lévinas esclarece:

A perseguição remete o eu a si mesmo, ao acusativo absoluto no qual se impõe ao Eu uma falta que não cometeu, nem quis e que o desarma de sua liberdade. [...] A perseguição é um traumatismo, violência por excelência, sem advertência nem *a priori*, sem possibilidade de apologia, sem logos. A perseguição remete a uma resignação não consentida e, por conseguinte, atravessa uma noite de inconsciência. É o sentido do inconsciente, uma noite na qual se opera o retorno do eu em si mesmo sob o traumatismo da perseguição; passividade mais passiva que qualquer passividade aquém da identidade, responsabilidade, substituição. (LÉVINAS, 1987, p. 195, nota 27, grifo do autor, tradução nossa).

Em outras palavras, trata-se da descoberta da eleição do Bem pelo próprio excesso do mal. Aqui a pergunta fundamental não é mais ser ou não ser ou, no dizer de Leibniz, “por que há algo em vez do nada?”. A questão incontornável é: “por que existe o mal e não antes o

bem?” (LÉVINAS, 2002a, p. 177). Por esse viés, Lévinas distancia-se de Nemo⁷⁷ entrevedo e propondo a prioridade do ético em relação ao ontológico, ou seja, a diferença ontológica é precedida pela diferença entre o bem e o mal, entendida como fonte última do sentido. Só é significativo, só tem sentido o que concerne a essa alternativa entre o bem e o mal extremo. Nas palavras de Lévinas (2002a, p. 178): “o sentido começa pois na relação da alma a Deus e a partir de seu despertar pelo mal. Deus me faz mal para arrancar-me do mundo enquanto único e ex-cepcional: enquanto uma alma”. Paradoxo da “malignidade” de Deus: como se o “fazer-me mal”, elegendo-me para “ser suporte” de outrem, só não fosse violência ou perseguição violenta pelo fato mesmo de me promover à bondade. Lévinas (2002a, p. 182) vê nessa “intenção” da qual sou o destinatário em “meu” sofrimento a própria abertura do Bem. Abertura do Bem que não é simples inversão do Mal, mas uma elevação da “dignidade da alma”, isto é, uma elevação da alma em bondade, uma transcendência da alma em direção ao Bem, a Deus, ao sofrer pelo outro – expiação e substituição – e ao sofrer com o sofrimento que o meu próprio sofrimento causa ao outro. Abertura do Bem como a própria humanidade do homem, como des-inter-essamento: “a humanidade é o fato de sofrer pelo outro e, até em seu próprio sofrimento, sofrer com o sofrimento que meu sofrimento impõe ao outro. [...] o humano aparece como a ruptura do *ser* e da *perseverança no ser*, e somente assim como relação com Deus” (LÉVINAS, 2001, p. 181, grifo do autor).

Que no mal que me persegue me atinja o mal sofrido pelo outro homem, que ele me toque, como se o outro homem a ele me convocasse de imediato, questionando meu *repousar sobre mim mesmo* e meu *conatus essendi*, como se, antes de me lamentar de meu mal neste mundo, eu tivesse que responder por outrem – *não se encontra aí, no mal, na ‘intenção’ da qual tão exclusivamente no meu mal sou o destinatário, uma abertura do Bem? A teofania. A Revelação. O horror do mal que me visa, fazendo-se horror do mal no outro homem. Abertura do Bem que não é uma simples inversão do Mal, mas uma elevação. Bem que não é prazeroso, que ordena e prescreve. A obediência à prescrição – e já aquela da escuta e do acordo que são as obediências primeiras – não implica outra recompensa senão esta elevação mesma da dignidade da alma; e a desobediência, nenhum castigo senão aquele da própria ruptura com o Bem. [...] Desta responsabilidade pelo mal do outro homem, nenhum malogro poderia desobrigar. Ela permanece significativa (*sensée*) apesar do insucesso.* (LÉVINAS, 2002a, p. 182, grifo do autor).

⁷⁷ Para Lévinas (2002a, p. 178), em Nemo o Tu divino é descoberto por uma recorrência ao ser. Não se trata de um “outramente que ser”, mas um “ser outramente”. A reflexão de Nemo não permite que no Tu divino se pense um além do ser. Mas, segundo Lévinas, essa subordinação à ontologia dá-se ainda de outro modo em Nemo: através da identificação da ética com a Lei. Em Lévinas, a ética, enquanto obrigação ou responsabilidade para com outrem, precede a lei enquanto norma prescrita que se insere no terreno da ontologia.

Nesse sentido, a análise fenomenológica do sofrimento revela um terceiro momento: em seu excesso ou absurdidade, o mal vivido no sofrimento desencadeia uma repulsa ao mal. Paradoxalmente, a possibilidade da transcendência inscreve-se na totalidade do mundo pelo “conteúdo” concreto do mal. Pois o horror do mal suscita o Desejo (do Infinito) ou a espera do Bem. A experiência do horror mediante o qual o mal se impõe a mim é já minha aliança com o Bem, a minha espera de Deus. “O mal me aflige em meu horror do mal e, assim, revela – ou já é – minha associação com o Bem. O excesso do mal, pelo qual ele excede ao mundo, é também nossa impossibilidade de aceitá-lo. A experiência do mal seria, portanto, também nossa espera do bem – o amor de Deus” (LÉVINAS, 2002a, p. 179). Trata-se do mal como “a-Deus”, isto é, na medida mesma em que nos impulsiona para Deus, instaurando a transcendência. “O mal significará um ‘fim do mundo, mas um fim que, de um modo muito significativo, conduz para além; para fora do ser, de fato, mas para fora do nada, para um além que nem a negação, nem a angústia dos filósofos da existência concebem” (LÉVINAS, 2002a, p. 174). Ora, desperta pelo sofrimento, a alma encontra-se em relação com o além do que pode satisfazê-la, com o além do mundo, com o além do ser. Ela “aguarda um esperado que ultrapassa infinitamente a espera” (LÉVINAS, 2002a, p. 179). O que a alma procura, espera ou visa como um “fim” é infinitamente superior ao que ela visa. Ela espera o que, em vez de saciar-lhe a fome, abre-lhe ainda mais o apetite: o Bem. Desse modo, nessa inversão do mal em Desejo ou espera de Deus, do Bem, Lévinas entrevê a mesma estrutura formal da idéia do Infinito: um pensamento que pensa além do que pensa ou que faz melhor que pensar. Lévinas (2002a, p. 180) sublinha que o excesso do mal exige o bem em demasia, um bem excessivo, no sentido de que excede o ser e, por conseguinte, que não conhece limites, mas se dirige ao Infinito, isto é, a Deus.

4.2.4. Do sagrado ao Santo: a negação da mística enquanto conhecimento ou “experiência” de Deus

Lévinas (1980, p. 64) entende que a relação com Deus não se faz em jeito de tematização, isto é, sob o modo da teologia, ainda que fosse conhecimento dos atributos de Deus por analogia. Para ele, não há “inteligência direta” ou “conhecimento de Deus”. Isto porque o conhecimento é posse, assimilação, adequação e satisfação do Mesmo, que integra o Outro em um sistema e o compreende a partir de um termo neutro, o Ser. O conhecimento é um modo de “pensamento que se esforça em representar ou em dominar a presença. O ser, na sua presença, põe-se à mercê das mãos, é doação” (LÉVINAS, 2005, p. 186). Entretanto,

mediante um abuso de linguagem, o autor chega a afirmar que o “conhecimento” de Deus só é possível na relação com os homens: “não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus separado da relação com os homens”, diz Lévinas (1980, p. 64). É certo que, aqui, o termo “conhecimento” já não é usado com o mesmo sentido criticado pelo autor, mas refere-se à significação ou inteligibilidade de Deus, à sua descida ao pensamento humano mediante a relação com outrem. Lévinas (2005, p. 90) tem em mente uma passagem do profeta Jeremias 22,16: “ele fazia justiça ao pobre e ao infeliz... Eis o que se chama conhecer-me, diz o Eterno”. Lévinas é cômico do caráter ético presente na expressão bíblica “conhecimento de Deus”. Todavia, ele se recusa a falar da ética enquanto uma forma de “conhecimento de Deus” justamente por causa da aversão ao Outro que ele identifica por trás da noção de conhecimento presente na tradição filosófica ocidental, ou seja, justamente por ele separar a ética da ontologia, concebendo aquela como mais antiga e com uma significação independente em relação a esta última. A idéia de Lévinas é de que todo conhecimento é uma forma de relação, mas nem toda relação é da ordem do conhecimento. Da mesma maneira que todo conhecimento é um modo de pensamento, mas nem todo pensamento se perfaz na modalidade do conhecer. Ou seja, Lévinas pensa que a tematização é uma forma de relação com Deus, mas que não atesta uma deferência para com Ele na medida em que o integra a uma totalidade, que o pensa em termos de Ser.

A relação com o Infinito não é um conhecimento, mas uma aproximação, proximidade com aquilo que se significa sem se revelar, que desaparece, mas não para se dissimular. Infinito, ele não pode prestar-se ao presente onde esse jogo de claridade e de obscuridade se joga. A relação com o Infinito já não tem, pois, a estrutura de uma correlação intencional. (LÉVINAS, 1967, p. 262-263).

A relação com Deus não se faz sob a forma de conhecimento, de desvelamento ou de tematização, pois o Infinito impõe-se como resistente à representação imanente, impossibilitando a sua absorção na Idéia. No transbordamento do Infinito em relação à sua idéia, isto é, ao pensamento que o tenta abarcar, produz-se a sua própria transcendência ou infinuição, a sua Diferença enigmática como não-indiferença à subjetividade. A relação com o Infinito ou a idéia-do-Infinito-em-nós não se dá sob a forma de uma visada intencional constantemente referida a uma finalidade. Ela não é uma representação do Infinito, mas um movimento rumo ao Infinito, isto é, o “a-Deus”. Uma ascensão rumo ao Infinito, porém sem nunca poder alcançá-lo, mediante o movimento de saída de si em direção a outrem. Trata-se

da transcendência a Deus – ou relação com o transcendente – como transcendência ao outro homem.

Lévinas (1980, p. 64) também recusa o conhecimento ou “inteligência direta” de Deus como *participação* na sua vida sagrada. Ora, segundo Lévinas (2002a, p. 94), “o ser religioso interpreta sua vivência como experiência. Contra sua vontade, já interpreta Deus, cuja experiência pretende fazer, em termos de ser, de presença e de imanência”. Por experiência entenda-se o que é *vivido* pelo psiquismo sob o modo do *ver*, que é já um provar, um ter-à-mão, posse, gozo, satisfação, convertendo-se em unidade do saber (LÉVINAS, 2002a, p. 186-187). Todavia, para Lévinas, o nosso relacionamento com o transcendente não pode ser *dito* em termos de uma “experiência de Deus”, que se reduziria, em última instância, a uma espécie de “conhecimento de Deus”. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 13) assevera que a relação com o Infinito não pode exprimir-se sob a forma de experiência objetiva, uma vez que o Infinito extravasa o pensamento que o pensa, não podendo ser tematizado. Neste sentido, esse autor recusa toda e qualquer forma de “experiência mística” com Deus, na qual o eu se diluiria no Infinito⁷⁸. Em Lévinas, a relação com o transcendente não segue o percurso da mística entendida como “participação”, “comunhão afetiva”, “comunicação direta”, “fusão”, “síntese”, “visão” ou “êxtase”, mas, ao contrário, delinea-se sob a forma de relação com o próximo. Para Lévinas (2005, p. 95), “a mística fica ainda fiel à ordem instaurada pela lógica, ao absoluto como ser, correlativo da lógica; fidelidade à ontologia, apesar da audácia de atingir o absoluto sem o trabalho do conceito”. Isto porque ela anula a separação e a diferença entre a subjetividade e o Infinito, instaurando uma totalidade na medida mesma em que propõe uma união absoluta com Deus. Para esse autor, não há regresso ao Uno, não há participação na sua santidade ou união com Deus. Em vez disso, Lévinas propõe uma separação absoluta entre o eu e a Eleidade, separação esta identificada na idéia de criação a partir do nada (*ex nihilo*). Para tal, pensa o eu

⁷⁸ Em sua tese de doutorado, Oliveira (2006) analisa a resistência de Lévinas à mística a partir das obras *Totalidade e Infinito*, *Outramente que ser* e *De Deus que vem à Idéia*. Para esse intérprete, a resistência levinasiana à mística é uma resistência total, como também é um eco da resistência kantiana à mesma. A originalidade que brota da resistência à mística *in toto* é a confluência entre ética e metafísica. Em Lévinas, a transcendência não é mística, mas ética. Dá-se no face-a-face como uma saída de si em direção ao outro e sem retorno a si e, neste mesmo movimento, um movimento ao Infinito, isto é, a Deus. A ética, por sua vez, é a própria metafísica. Nas palavras de Oliveira (2006, p. 354), “a transcendência é, assim sendo, um movimento para fora do sujeito, e não culmina na *unio mystica*, qualquer que seja a forma desta união quer no sentido forte da mística como fusão, consubstancialidade, coincidência, identificação, quer no sentido fraco da mesma como comunhão afetiva, ou comunicação direta que mantém as diferenças”. Lévinas teria feito uma espécie de “redução fenomenológica da mística” reconduzindo-a à ética, de modo que a “visão” mística se transmuta em “linguagem ética”, isto é, em justiça feita ao próximo.

como “ateu” e Deus não como o Sagrado, mas como o Santo⁷⁹, isto é, o “Separado”. A noção de criação como separação absoluta ou ateísmo metafísico impõe-se, aqui, como idéia fundamental que Lévinas utiliza para pensar a relação com Deus. Mediante a noção de criação como separação absoluta ou ateísmo, Lévinas retira o Absoluto da esfera do numinoso, do “sagrado” mítico, na qual se apresentaria causando temor, atração, possessão e aniquilação.

Referir-se ao absoluto como ateu é acolher o absoluto depurado da violência do sagrado. Na dimensão de altura em que se apresenta a sua santidade – ou seja, a sua separação – o infinito não queima os olhos que a ele se dirigem. Fala, não tem o formato mítico impossível de enfrentar e que manteria o eu preso dentro das suas redes invisíveis. Não é numinoso: o eu que o aborda não é nem aniquilado ao seu contato, nem transportado para fora de si, mas permanece separado e conserva a sua autonomia. Só um ser ateu pode relacionar-se com o Outro e *dispensar-se* já dessa relação. A transcendência distingue-se de uma união com o transcendente, por participação. A relação metafísica – a idéia do infinito – liga ao nómeno que não é um númen. Este nómeno distingue-se do conceito de Deus que os crentes das religiões positivas possuem, mal libertados dos laços da participação e que se aceitam como mergulhados, sem o saberem, num mito. A idéia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos. Mas a fé depurada dos mitos, a fé monoteísta, supõe também o ateísmo metafísico. (LÉVINAS, 1980, p. 63-64, grifo do autor).

Mas isto não significa que Lévinas pretenda banir Deus a um trans-mundo, de modo a torná-lo inacessível ao homem. Antes, procura pensá-lo em relação com o homem através da relação ética que este estabelece com um outro. Por um lado, Lévinas procura manter a subjetividade e o Infinito em relação, por outro pretende assegurar a alteridade que os distingue, a distância ou diferença que os separa.

Lévinas descreve o Sagrado como uma experiência com o *Il y a* (Há), isto é, com o Ser em seu anonimato, impessoalidade e neutralidade, em que o eu se imiscui com o divino. Para ele, “o numinoso anula as relações entre as pessoas, fazendo participar os seres num drama que eles próprios não quiseram, numa ordem onde eles se precipitam [...]. O sagrado que me envolve e me transporta é violência” (LÉVINAS, 1976, p. 29, 72; 2001, p. 82). E é justamente essa noção de “participação mística”, de participação numa totalidade, que

⁷⁹ Daí o título de uma de suas obras: “Do sagrado ao Santo”. Convém notar o significado bíblico do termo “Santo” (Kaddosh) atribuído a Deus, sentido este que é resgatado por Lévinas. Santo é o separado, o diferente, aquele que não se confunde nem se mistura com nada nem com ninguém, permanecendo absolutamente Outro. Separado no sentido de não-tematizável, de não-integrável, não-captável, isto é, na medida em que a sua alteridade ou transcendência permanece absoluta, mesma estando em relação com o homem. Acerca do sentido bíblico da palavra “Santo”, Armstrong (1994, p. 52) sublinha: “O hebraico kaddosh [...] significa a condição de ‘outro’, uma separação radical. A aparição de Javé no monte Sinai enfatizara o imenso fosso que de repente se escancarava entre o homem e o mundo divino. Agora os serafins gritavam: ‘Javé é outro! Outro! Outro’ (Isaías 6, 3)”.

constitui o que é mítico⁸⁰. Ao contrário de autores como Mircea Eliade e Paul Ricoeur, que atribuem uma valorização ao mito, Lévinas entende que o mito nos despersonaliza, que ele introduz na alma a embriaguez do sagrado e da guerra, prolongando o animal ou o “primitivo” no civilizado. O universo mítico, para Lévinas, não é outro senão o da totalidade, pois nele estão interligados o mundo, o homem e os deuses como mônadas cegas, privadas de transcendência.

Para Fabri (1997, p. 147, nota 282), a “dessacralização do sagrado”⁸¹ é o cerne da crítica levinasiana à primazia do conhecimento e da ontologia. Não é apenas a condição filosófica intrínseca ao discurso levinasiano, mas “a vida mesma da subjetividade” na medida em que a relação ética instaura a Razão, ou seja, na medida em que o face a face da responsabilidade abre a “racionalidade”, engendra um sentido no âmago do ser. A dessacralização do sagrado é possibilitada pelo “monoteísmo” que, enquanto experiência bíblica, é, no entender de Lévinas, “a condição do abandono dos deuses míticos e da supremacia do numinoso”. Isto porque o “monoteísmo”, tal como é compreendido por Lévinas, supõe o ateísmo metafísico, isto é, a separação absoluta da criatura em relação ao Criador, a separação entre o Mesmo e o Outro ou a superioridade do Outro em relação ao Mesmo. Na perspectiva levinasiana, “o monoteísmo significa o parentesco humano, a idéia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem” (LÉVINAS, 1980, p. 192). O monoteísmo recusa a noção de um gênero humano unindo os indivíduos por semelhança e afirma-se como “parentesco dos homens” ou “fraternidade”. Somos todos irmãos não por sermos filhos de um mesmo pai, mas por sermos todos responsáveis e eu mais que os outros. Pois, como explica Lévinas (1980, p. 191), “o fato de todos os homens serem irmãos não se explica pela sua semelhança, nem por uma causa comum de que eles seriam o efeito” e da qual participariam de modo misterioso – Deus como causalidade eficiente. Para esse filósofo,

a grande força da idéia de criação, tal como o monoteísmo a propõe, consiste em que a criação é *ex nihilo* – não porque isso represente uma ação mais miraculosa do que a informação demiúrgica da matéria, mas porque assim o ser separado e criado não saiu simplesmente do pai, mas é-lhe absolutamente outro. (LÉVINAS, 1980, p. 51, grifo do autor).

⁸⁰ A esse respeito, ver a interessante análise de Lévinas (2005, p. 66-83) acerca das idéias de Lévy-Bruhl sobre a mentalidade primitiva e a sua influência sobre a orientação da filosofia contemporânea. Em sua tese de doutorado, Fabri (1995, p. 116-121) tece um comentário elucidativo acerca dessa interpretação levinasiana sobre o pensamento de Lévy-Bruhl.

⁸¹ Fabri (1997, p. 145-174) interpreta Lévinas como pensador da secularização, isto é, como um filósofo que entrevê o significado benéfico, para o pensamento, da morte de um certo Deus, habitante de um além-mundo.

O que constitui a fraternidade, a irmandade ou sociedade entre os homens, é a responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente *estranho e separado*, isto é, santo, sem formar comigo uma comunidade de gênero, recalcitrando à síntese, ao sistema, à totalidade, permanecendo não-coincidente e salvaguardando sua unicidade. Nesse sentido, como bem expressa Fabri (2000, p. 63), “[...] o monoteísmo não é a crença em um único Deus, e sim a possibilidade de um sentido ético para além do Ser”.

Em Lévinas, a relação com Deus não se diz em termos “místicos”, tais como participação, consubstancialidade, comunhão, comunicação direta ou fusão, dentre outros, mas assume contornos éticos: *é linguagem, proximidade, revelação e discurso*. É *separação e aproximação*, e não participação, adequação ou união. É *ateísmo* anterior ao ateísmo enquanto negação da fé, e não relação de fé ou negação de Deus. Esse ateísmo ou separação absoluta viabiliza uma autêntica relação com um Deus *Kath’auto*⁸², isto é, que verdadeiramente se exprime ou “revela-se”, isto é, fala. Falar é perpassar ou atravessar a ordem fenomênica sem nela permanecer, deixando apenas o vestígio de sua passagem como a significação de uma ordem ética que me responsabiliza pelo outro homem. É significar-se como enigma. Trata-se, pois, de uma “relação sem relação”, na medida em que o Criador dispensa-se continuamente da relação que estabelece com a criatura.

A revelação é discurso. Para acolher a revelação é preciso um ser apto ao papel de interlocutor, um ser separado. O ateísmo condiciona uma relação autêntica com um verdadeiro Deus *kath’auto*. Mas tal relação é tão distinta da objetivação como da participação. Ouvir a palavra divina não equivale a conhecer um objeto, mas a estar em relação com uma substância que ultrapassa a sua idéia em mim, que ultrapassa aquilo a que Descartes chama a sua “existência objetiva”. Simplesmente conhecida, tematizada, a substância já não é “segundo ela própria”. O discurso em que ela é ao mesmo tempo estranha e presente suspende a participação e instaura, para além de um conhecimento de objeto, a experiência pura da relação social, em que um ser não tira a sua existência do seu contato com o outro. (LÉVINAS, 1980, p. 64).

Lévinas tem em mente a tradição judaica, na qual, segundo ele, a relação com Deus é entendida em termos de “independência”, e não de fusão ou posse⁸³. Para Lévinas, a relação

⁸² No que concerne a Deus, Lévinas usa essa expressão grega para referir-se à bondade do Bem: “o fundo da expressão é a bondade. Ser *kath’auto* – é ser bom” (LÉVINAS, 1980, p. 164). O Bem (Deus) “exprime-se”, isto é, “revela-se” como bondade feita ao outro homem. Ou ainda, nas palavras do próprio Lévinas (1980, p. 64), “Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens”.

⁸³ Segundo Lévinas (2002a, p. 133), Gerhard Scholem, historiador da religião, teria mostrado que “na mística judaica, o fiel, em sua aproximação de Deus, é como a borboleta que gira em torno do fogo, bem perto, mas nunca entra no fogo. Conserva sempre sua independência em relação ao fogo em torno do qual gira. Toda a mística judaica é como essa borboleta que não queima suas asas”.

com Deus não se dá sob a forma de uma “união mística”, mas sob o modo de um movimento “a Deus”, como uma *proximidade* ou aproximação, porém sem nunca conseguir alcançar o que se busca ou unir-se ao que está próximo – isto é, em relação e, ao mesmo tempo, distante. Como vimos, o neologismo “Eleidade” (*Illeité*), com o qual Lévinas caracteriza a Deus, indica o modo de o Infinito se relacionar com a subjetividade, permanecendo separado, santo, não se confundindo ou se integrando a ela numa totalidade. Enquanto Eleidade, o Infinito se mantém absolutamente separado da relação que estabelece com a subjetividade, redirecionando o movimento do Desejo para o outro homem. Está em relação, mas dela já se retirando, de modo que sua transcendência absoluta é resguardada. Nesse sentido, a relação com o Infinito é uma relação não-teleológica, pois o Infinito não se apresenta como termo último ou *telos* do Desejo que o persegue.

A inteligência direta de Deus é impossível a um olhar lançado sobre ele, não porque a nossa inteligência é limitada, mas porque a relação com o infinito respeita a Transcendência total do Outro sem se deixar enfeitiçar e porque a nossa possibilidade de o acolher no homem vai mais longe do que a compreensão que tematiza e engloba o seu objeto. Mais longe, precisamente porque vai assim em direção ao Infinito. A inteligência de Deus como participação na sua vida sagrada, inteligência pretensamente direta, é impossível porque a participação é um desmentido infligido ao divino e porque nada é mais direto do que o frente a frente, que é a própria retidão⁸⁴. (LÉVINAS, 1980, p. 64).

A relação com o Infinito ou idéia do Infinito só é aceita como experiência por Lévinas se designar uma relação distinta daquela em que o Outro se transmuta em Mesmo, em que a heteronomia não é subsumida na autonomia, e na qual o Mesmo também não se dilui (se perde extaticamente) no Outro (resistência à mística). Ou seja, se designar uma “experiência heterônoma”, na medida em que se refere a uma experiência do absolutamente exterior: “a experiência heterônoma que procuramos seria uma atitude que não se pode converter em teoria e cujo movimento para o Outro não se recupera na identificação, não volta ao seu ponto de partida” (LÉVINAS, 1967, p. 231). Enfim, se adotado o sentido do termo “experiência” enquanto contato com o que antecede e ultrapassa o próprio pensamento, ou seja, se experiência aqui significar precisamente a relação com o absolutamente outro, isto é, com aquilo que ultrapassa o pensamento, se esse termo significar a própria metafísica e “nos transportar para lá daquilo que permanece na nossa natureza”, enfim, se tal categoria nos

⁸⁴ Numa leitura talmúdica, Lévinas (2003b, p. 87-100) empreende um longo comentário acerca do termo “retidão” (*Temimut*), designando-o como a estrutura profunda da subjetividade enquanto substituição pelo outro. Trata-se do sentido do eu (si) enquanto responsável inclusive pelo mal que ele mesmo não praticou.

remeter à própria transcendência (LÉVINAS, 1980, p. 13; 1967, p. 201). A relação com o Infinito é a própria metafísica na medida em que se trata de um “contato” com algo outro – o Metafísico – que permanece estrangeiro, exterior, isto é, além da própria relação; na medida em que se perfaz como relação com um além da totalidade e da experiência objetiva, com um excedente sempre exterior ao sistema, não-englobável numa totalidade e tão original quanto ela; na medida em que se perfaz como um movimento para o outro e, a partir daí, para o Transcendente, sem retorno a si, enfim, um movimento de transcendência que se dirige incansavelmente para o “outro lado”, para o “além do ser”. É nesse sentido que, no prefácio de *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 13) afirma que a relação com o Infinito *completa* a experiência última ou a experiência por excelência. A “experiência última” ou a “experiência por excelência” a que o filósofo se refere é a relação com o Rosto ou relação com outrem. Para Lévinas (1967, p. 216), “o rosto é experiência pura, experiência sem conceito”, concretude em cujo bojo a relação com o Infinito se desenha completando a intriga ética.

Só a idéia de infinito onde o ser extravasa a idéia, onde o Outro extravasa o Mesmo, rompe com os jogos internos da alma e merece o nome de experiência, de relação com o exterior. [...] a situação é, no sentido mais forte do termo, uma experiência: contato de uma realidade que não se funde em nenhuma idéia *a priori*, que as extravasa a todas – e foi precisamente por isso que se pôde falar de infinito. (LÉVINAS, 1967, p. 212, 215, grifo do autor).

A relação com Deus não é da ordem do conhecimento ou da experiência – isto é, da experiência na medida em que se reduz ao conhecimento –, mas se dá sob a forma do Desejo e do Testemunho. “Nem experiência de Deus, nem prova de Deus, mas testemunho do Infinito não precedido por nenhum desvelamento” (LÉVINAS, 2002a, p. 108). Em vez de uma “experiência de Deus”, que acaba por ser reduzida ao conhecimento, Lévinas propõe outra modalidade: é o outro que pode indicar, de modo enigmático, um vestígio da passagem de Deus. Diz Lévinas (1980, p. 65): “outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela”. A relação com Deus exige reverência e deferência para com o Outro. Lévinas não admite um acesso direto a Deus, que nunca é objeto nem interlocutor. Na tentativa levinasiana de assegurar a absoluta transcendência de Deus desenha-se uma “reviravolta” e uma “irretitude”, ou seja, uma relação “transversal” do homem com Deus. O viés ético da relação com o Rosto apresenta-se como o

único modo, ainda que indireto, da subjetividade relacionar-se com o Infinito. Caminhando em direção ao outro com as mãos cheias, numa doação sem reservas ou ponderações, a subjetividade relaciona-se com o Infinito que significa através do Rosto. A única forma de acesso ao divino é a partir da ética entendida como responsabilidade irrecusável e infinita pela vida de outrem. Ou seja, o acolhimento do Outro homem é a única forma de relação com Deus. “No acolhimento de Outrem, acolho o Altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina [...]” (LÉVINAS, 1980, p. 280). Acolhimento esse que é passividade absoluta, sem receptividade, na medida em que é o Outro que toma a iniciativa ordenando o sujeito à responsabilidade. Acolhimento como sujeição à eleição do Bem.

4.2.5. O “a-Deus” como sacrifício

A relação com Deus é de aproximação, é sempre um “a-Deus”, e não relação de posse como no conhecimento, na tematização. Mover-se na direção de Deus é o que significa a expressão “a-Deus” cujo sentido é de um movimento “para Deus”, porém sem nunca atingi-lo ou possuí-lo. Aproximar-se de Deus é ir na direção dele sem nunca poder alcançá-lo, é Desejo que se abre ao Infinito, Desejo sem fim, sem termo último, sem *telos*. O “a-Deus” é irreduzível ao escatológico. Isto porque o movimento ascendente curva-se na direção do outro homem. Nos termos de Lévinas (2002a, p. 232-233; 2005, p. 176), “o Infinito não poderia significar para o pensamento que busca um fim, e o ‘a-Deus’ não é finalidade. [...] A alternativa do ser e do nada não é última. O ‘a-Deus’ não é um processo do ser: no apelo, eu sou enviado ao outro homem pelo qual esse apelo significa, ao próximo pelo qual me preocupo”. O “a-Deus” não é, pois, intencionalidade no seu caráter noético-noemático. Ao contrário, significa uma intriga diversa e mais antiga do que aquela que se delineia na consciência intencional enquanto movimento marcado pela finalidade e pela auto-identificação ou consciência de si. O “a-Deus” é um modo de pensar mais arcaico⁸⁵ que o *cogito*, a própria relação do Infinito com o finito, o *Infinito-no-finito*, dilacerando e despertando a consciência do Mesmo para o Outro.

Com a expressão “a Deus”, Lévinas pretende salvaguardar a Diferença ou Santidade de Deus. Ou seja, Lévinas pretende salvaguardar a diacronia da relação com Deus, relação essa que não se faz ao modo de uma correlação intencional, de uma adequação, mas em jeito

⁸⁵ A expressão “mais arcaico” refere-se a uma anterioridade, a um “tempo antes do tempo”, isto é, a um tempo antes do tempo da consciência, que se perfaz como presença, como representação. Refere-se, portanto, ao tempo enquanto passado imemorial, irrecuperável pela consciência.

de separação, de santidade e de deferência ou “devoção” para com o Infinito, porém sem que o movimento de transcendência, o movimento “a Deus”, se extinga nessa diferença ou separação. Deus é o “Infinito ao qual sou votado por um pensamento não-intencional, do qual nenhuma preposição de nossa língua – nem mesmo o *a* ao qual recorreremos – poderia traduzir a devoção. *A-Deus* de quem o tempo diacrônico é a cifra única, ao mesmo tempo devoção e transcendência” (LÉVINAS, 2002a, p. 220, grifo do autor). Esse modo de relação é exigido pelo próprio distanciamento ou retração do Infinito em terceira pessoa: Ele no fundo do Tu. Na relação com o outro homem, com o Rosto, o sujeito é votado “a Deus”. Neste sentido preciso, a relação com Deus é sempre uma relação de “devoção” para com Ele, e nunca relação de assimilação, adequação ou posse.

O “a-Deus” a que se refere Lévinas guarda a mesma estrutura formal encontrada no “In” do Infinito: é negação e relação a um só tempo. Paradoxalmente, a negatividade do “a-Deus”, que se dá como um bloqueio ou impedimento ao acesso imediato ou à relação direta com Deus, delinea-se positivamente como responsabilidade para com o outro homem. A aproximação a Deus – isto é, o seu distanciamento sob o modo da Eleidade – tem um sentido positivo: concretiza-se como proximidade do próximo. “O enunciado aparentemente negativo do a-Deus ou da significação determina-se ou concretiza-se como responsabilidade pelo próximo, pelo outro homem, pelo estrangeiro” (LÉVINAS, 2002a, p. 222).

O “a-Deus” enquanto modo de relação com Deus no sentido de aproximar-se dele significa sacrificar-se pelo outro. Aproximar-se de Deus é sacrificar-se por outrem. “O sacrifício é a norma e o critério da aproximação”, assevera Lévinas (1967, p. 262). O único modo de a subjetividade ir “a Deus”, aproximar-se ou “abordar” – isto é, acolher – o Infinito é pelo sacrifício: “a abordagem do Infinito pelo sacrifício – eis a palavra do Enigma” (LÉVINAS, 1967, p. 263). O sacrifício é a própria “palavra de Deus”, é a ordem do Altíssimo que se inscreve no rosto de outrem. Na abertura do rosto, a Eleidade ordena ao sacrifício, isto é, à responsabilidade pelo outro homem. Sacrifício não como ato da vontade, mas que se dá na própria passividade de refém, isto é, na medida em que o sujeito não escolhe sacrificar-se mas enquanto *sub-jectum* encontra-se na (in)-condição de sujeição à eleição ou investidura do outro. Trata-se do sacrifício enquanto “des-inter-essamento”, isto é, esquecimento de si mesmo que ultrapassa inclusive o cuidado com a própria morte. A generosidade do sacrifício é sem cálculos ou limites, nem reservas ou condições, conduzindo não à finitude do ser, mas ao “além do ser”, ou seja, ao Infinito. É neste sentido que Lévinas (1967, p. 262) dirá que se sacrificar é existir para além da própria morte, é ir além da sua morte.

Ao designar a relação com o transcendente sob a forma do “a-Deus”, Lévinas pretende salvaguardar a distância intransponível entre o homem e Deus, apesar da relação entre ambos mediante a via ética. A relação é descrita em termos de ensinamento e mandamento por parte do divino, correlatos à sujeição e obediência do lado da subjetividade. Ora, a “aproximação” de Deus através do Rosto – que ao mesmo tempo é o seu afastamento, justamente por permanecer como terceira pessoa – significa um mandamento ético, um ensinamento perante o qual não há possibilidade de recusa ou esQUIVA por parte do eu. Não sendo possível “ver” – no sentido de conhecer – a Deus nem tocá-lo (experienciá-lo), cabe ao homem apenas escutá-lo. Não no sentido sensitivo de uma percepção corporal, mas de um abrir-se a Ele acolhendo o apelo tácito – “não matarás”, que significa “faça tudo para que o outro viva” (LÉVINAS, 1984, p. 32) – que se desvela no *Rosto* de outrem. Trata-se da “escuta” como abertura ou acolhimento sem receptividade, que já é despertar, ou seja, assumir a sua responsabilidade pelo outro que o interpela através da nudez e da miséria de seu *Rosto*. Neste sentido, aquilo que chamamos “experiência de Deus” corresponderia, portanto, ao próprio movimento de caminhar rumo a Deus, assumindo uma responsabilidade infinita por outrem. É o *a-Deus* possibilitado pela relação ética com o outro.

4.2.6. O Temor de Deus como responsabilidade por outrem

Lévinas (2002a, p. 199-200) sublinha que o temor de Deus aparece na bíblia em uma série de versículos que apregoam o respeito e o cuidado para com o próximo: “não insultar um surdo”, “não colocar um obstáculo sobre o caminho de um cego” (Levítico 19,14), “não lesar um ao outro” (Levítico 25,17), “não aceitar juros nem ganhos da parte do irmão falido, seja ele estrangeiro ou recém-chegado” (Levítico 25,16). Como se o temor de Deus se definisse através destes interditos éticos que, a um só golpe, me ordenam à responsabilidade por outrem. Proscrição e prescrição ética que Lévinas entrevê no rosto de outrem. Proibição de matar que é a um só tempo mandamento de amar.

O temor de Deus é responsabilidade por outrem; é temor para com o próximo e sua morte. Temor por aquilo que minha perseverança no ser pode significar ao outro: o abandono de outrem à inexorabilidade da morte. Mesmo que o não deixá-lo só ante a morte não seja senão responder “eis-me aqui”, obedecendo à glória do Infinito que me ordena a ser-para-o-outro. Temor por tudo aquilo que “meu lugar ao sol” tem de usurpação⁸⁶ em relação ao que é

⁸⁶ Lévinas constantemente se refere à frase de Pascal: “É meu lugar ao sol, eis o começo e a imagem da usurpação de toda terra”. O sentido que ela abriga, segundo Lévinas (2005, p. 174), é o de que o eu é detestável.

de direito do outro homem. Nas palavras do próprio Lévinas (2002a, p. 231), “temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato”. Temor que me vem na proximidade do Rosto, o qual me proíbe de matar e nessa proibição mesma já me ordena a ser-para-o-outro. Temor do qual padeço sem antes tomar consciência, por causa da imediaticidade na qual o rosto se inscreve e referente à qual estou sempre em atraso. É no temor por outrem que o eu responde por seu direito de ser (LÉVINAS, 2002a, p. 231; 2005, p. 174-175).

O temor de Deus, tal como é entendido por Lévinas, é estranho tanto ao temor ante o sagrado, como em Rudolf Otto, quanto à angústia diante da morte em Heidegger (LÉVINAS, 2002a, p. 164). O temor de Deus não corresponde ao medo que o numinoso inspira na criatura que dele tenta se aproximar. Isto porque o temor de Deus não compete a Deus, mas ao homem. Lévinas (2002a, p. 233) tem em mente um ensinamento do rabino Rav Hanina presente no Talmude que diz: “Tudo está nas mãos de Deus, menos o temor de Deus”. Por outro lado, o temor de Deus também não é temor do castigo e, neste sentido, temor *por si* ou em relação a si, como o são o medo e a angústia em Heidegger. “O temor por outrem, temor pela morte do próximo, é meu temor, mas de modo nenhum temor *por mim*. [...] O temor pelo outro homem não retorna à angústia pela *minha* morte” (LÉVINAS, 2002a, p. 232; 2005, p. 175, grifo do autor). Esse não-retorno à angústia da finitude, essa não-incidência do sujeito sobre o próprio ser, aponta para o tempo em sua dimensão diacrônica. Daí o temor de Deus ser identificado à própria dia-cronia do tempo (LÉVINAS, 2002a, p. 162). Na medida em que não se trata de um temor *por mim* mesmo, isto é, uma angústia pela minha própria morte, o temor de Deus, tal como é descrito por Lévinas, rompe com a análise fenomenológica da afetividade presente na obra *Ser e Tempo*. Ora, em Heidegger, a emoção é sempre emoção *de* algo que emociona e também emoção *por si*-mesmo, que é expressa na partícula “se”, tal como em angustiar-se, comover-se, atemorizar-se, entristecer-se, alegrar-se, etc., e que reflete o cuidado com o próprio ser diante da angústia da morte, isto é, a boa consciência de ser em vista do próprio ser ou o retorno do sujeito a si mesmo. Desse modo, na fenomenologia heideggeriana da afetividade ancorada na angústia, o temor de Deus reduz-se ao temor da sanção, do castigo *por si mesmo* (LÉVINAS, 2002a, p. 162, 232).

4.3. A emergência do terceiro no fundo do Tu: uma nova relação com a Eleidade

Para Lévinas, no seio da relação assimétrica com o Outro, delineia-se uma outra relação, a relação da subjetividade com o outro do próximo. O Outro com o qual o eu se

relaciona possui também um próximo que é, igualmente, meu próximo. Trata-se do terceiro homem que se “revela” no fundo do Tu, isto é, na abertura do rosto. “O terceiro é outro distinto do próximo, porém é também outro próximo, é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante” (LÉVINAS, 1987, p. 236, tradução nossa). O Outro se mantém numa relação com o terceiro, que é seu próximo, ou seja, próximo do meu próximo. Nas palavras de Lévinas (2002a, p. 119), “[...] a relação com outrem nunca é só relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre a responsabilidade para com outrem e a justiça seja extremamente estreita”. Com o advento do terceiro, faz-se necessário comparar e pesar os deveres. É o momento da comparação, da coexistência, da contemporaneidade da representação, da reunião num presente, em Dito, hora da tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro, hora da fenomenalidade ou “visibilidade” dos rostos e, portanto, da intencionalidade e da consciência e, nestes, a inteligibilidade do sistema; momento, portanto, da totalidade, da “co-presença sobre um pé de igualdade”, da “*essência* como sincronia: *conjunto-em-um-lugar*” (LÉVINAS, 1987, p. 236, grifo do autor, tradução nossa). É o momento da justiça exigido pela caridade ou pelo “amor sem concupiscência” ou responsabilidade por outrem, é a hora das instituições aptas a julgar e dos Estados em que estas se consolidam, de igualar os inigualáveis, de comparar os incomparáveis aglutinando-os num gênero humano e numa igualdade de condição perante a Lei universal que é sempre a *dura lex* (LÉVINAS, 2005, p. 293). A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições, assim como a política e a lei, são pensados a partir da *proximidade* enquanto relação triádica entre o eu, o outro e o terceiro, isto é, são pensados a partir da emergência do terceiro na abertura do rosto. A proximidade se transmuta em saber, ou o Dizer se fixa em Dito, ou a “sabedoria do amor” se transforma em “amor à sabedoria”, o “amor sem concupiscência” ou responsabilidade pelo Outro se converte em justiça por causa da entrada do terceiro. Com a entrada do terceiro, a responsabilidade para com o outro, outrora pura imediatez anterior à consciência, torna-se Problema, Questão, ou seja, exige a “comparação dos incomparáveis” mediante a “justa medida” da consciência. “A entrada do terceiro é o fato mesmo da consciência, da unificação como *ser* e, ao mesmo tempo, no *ser* [...]. Na proximidade do outro, me obsessionam todos os outros do outro e a obsessão já clama justiça, reclama medida e saber; é consciência” (LÉVINAS, 1987, p. 236, grifo do autor, tradução nossa). Trata-se, nos termos de Derrida (2004, p. 48-49), da “saída da responsabilidade puramente ética”, isto é, da “passagem da responsabilidade ética à responsabilidade jurídica, política – e filosófica”.

Lévinas (1980, p. 190) reconhece esta “presença do terceiro” no próprio limiar do face-a-face: “o terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça”. O rosto é a um só tempo o próximo e o rosto dos rostos, isto é, na abertura do rosto do próximo delinea-se toda a humanidade. O rosto “atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam” (LÉVINAS, 1980, p. 191). Trata-se da imediaticidade do terceiro na abertura do rosto. Em outros termos, trata-se da entrada permanente do terceiro – do próximo do meu próximo, ou seja, de todos os outros – na intimidade do face a face: “[...] a contemporaneidade do múltiplo se tece ao redor da diacronia do dois” (LÉVINAS, 1987, p. 238, tradução nossa). Neste sentido, os outros me concernem “de golpe”, isto é, me dizem respeito na imediaticidade do rosto do próximo. Para Lévinas (1987, p. 237, tradução nossa), “o outro é de golpe o irmão de todos os outros homens”, de modo que através do seu rosto todos os outros rostos ordenam-me à responsabilidade para com eles, ou seja, de modo que através do seu rosto eu me encontro sujeito à responsabilidade para com todos os outros. A igualdade entre os homens não advém da referência a um gênero ou a uma espécie, de uma inclusão num sistema ou numa totalidade, mas se fundamenta na justiça que, por sua vez, brota da relação eu-outro: “a igualdade entre pessoas nada significa por si mesma [...], assenta já na justiça – que, bem ordenada, começa por outrem” (LÉVINAS, 1980, p. 59). Antes de significar comunidade de gênero, a humanidade significa à guisa de fraternidade.

Todos os outros que me obsessionam no outro não me afetam nem como “exemplares” do mesmo gênero reunidos com meu próximo por semelhança ou por comunidade de natureza; nem como se fossem individuações do gênero humano ou fragmentos do mesmo bloco [...]. Os outros me concernem *de golpe*. Aqui a fraternidade precede a comunidade do gênero. Minha relação com o outro enquanto próximo confere sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas, enquanto humanas, procedem do desinteresse. (LÉVINAS, 1987, p. 238, grifo do autor, tradução nossa).

Para Lévinas, a entrada do terceiro homem significa uma traição da minha relação anárquica com a Eleidade e, ao mesmo tempo, o emergir de uma nova relação com Deus. Traição porque a entrada do terceiro significa um retorno à ontologia, de modo que a minha relação com a Eleidade é retida em um *logos*, tematizada, objetivada e, assim, traduzida. Tradução, porém não sem traição, da minha relação com a Eleidade, entrada da significância diacrônica do Dizer na sincronia do Dito, “necessária interrupção do Infinito que se fixa como

estrutura, comunidade e totalidade” (LÉVINAS, 1987, p. 239-240, tradução nossa). Trata-se do momento de advento do Dito, é o momento da teologia enquanto discurso sobre Deus, embora o dito teológico não possa exaurir a significação dessa relação triádica – isto é, o Dizer – em seu discurso apofântico. O Dito encontra a sua razão de ser na entrada do terceiro. Em outros termos, trata-se de uma traição da minha relação com a Eleidade porque “a aparição do terceiro é a origem mesma do aparecer, ou seja, a própria origem da origem”, isto é, o surgimento da consciência enquanto *arché* ou fundamento do real (LÉVINAS, 1987, p. 239, tradução nossa). A entrada do terceiro, advento da justiça, momento de comparar os incomparáveis, exige a contemporaneidade da representação, a fenomenalidade, a equivalência ou a simultaneidade entre a consciência que acede ao ser e o ser aberto à consciência (LÉVINAS, 1987, p. 243). A relação com o terceiro homem “corrige” a assimetria provocada pela *passagem* ou vestígio do Infinito na proximidade do rosto, estabelecendo uma certa igualdade entre os homens. A emergência do terceiro, que instaura o momento da justiça, “interrompe” o face a face, a relação de proximidade entre o eu e o Outro. Ou seja, exige que o movimento de responsabilidade denominado Desejo, outrora redirecionado unicamente a outrem por obra do próprio Desejável (Deus), também se direcione ao terceiro na própria abertura do rosto. “A relação com o terceiro é uma correção incessante da assimetria da proximidade na qual o rosto se des-figura. Há ponderação, pensamento, objetivação e, por isso, uma retenção na qual se trai minha relação an-árquica com a illeidade [eleidade], porém na qual também ela se traduz ante nós” (LÉVINAS, 1987, p. 237, tradução nossa). Todavia, paradoxalmente, trata-se de um corrigir que não significa diminuir ou degradar, de um interromper que não é neutralizar ou anular. Segundo Lévinas, o terceiro introduz uma contradição no Dizer: em certo sentido, ele “limita” o infinito da minha responsabilidade por outrem. Ora, na relação eu-outro, a minha responsabilidade para com o Outro é infinita. No entanto, Lévinas (2001, p. 25) assevera que, em certa medida, é possível, mais do que defender meus direitos, “limitar” o infinito dos meus deveres para com o outro por causa do terceiro ameaçado.

O terceiro introduz uma contradição no Dizer, cuja significação frente ao outro marchava até agora em um sentido único. É por si mesmo limite da responsabilidade, nascimento da questão: que é que eu tenho a ver com a justiça? Questão de consciência. Faz-se necessária a justiça, quer dizer, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização [...]. (LÉVINAS, 1987, p. 236, tradução nossa).

Mas em que precisamente consiste essa “contradição no Dizer”? Como entender essa “limitação da responsabilidade”, se o próprio Lévinas (1987, p. 238, grifo do autor, tradução nossa) afirmará logo em seguida que “de nenhuma maneira a justiça é uma degradação da obsessão, uma degeneração do *para o outro*, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade anárquica, uma ‘neutralização’ da glória do Infinito”? Trata-se de um paradoxo que Derrida (2004, p. 47, nota 12) explica da seguinte maneira: “o terceiro interrompe (distancia) sem interromper (distanciar) o face-a-face com a singularidade insubstituível do outro”. Paradoxalmente, a “correção” da assimetria da relação eu-outro mediante a entrada do terceiro atesta essa mesma transcendência do rosto, que é o próprio vestígio ou significação da Eleidade e que confere à relação interpessoal o seu caráter assimétrico: “a justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre” (LÉVINAS, 1980, p. 59). É nesse sentido que Derrida (2004, p. 79), em seu discurso de adeus a Lévinas, bem assevera que “[...] a ‘eleidade’, emergência da questão, do terceiro e da justiça, designa *tanto* a interrupção do face-a-face, *quanto* a própria transcendência do rosto no face-a-face propriamente dito, a condição do *vós*, a ruptura do *eu-tu* [...] na proximidade do próximo”. Esse “tanto...quanto” não deve ser entendido como alternativa nem no sentido de sequencialidade, mas delinea a própria contradição ou ambigüidade da questão. De fato, para Lévinas, o terceiro não vem *empiricamente* perturbar a *proximidade*, isto é, a relação de responsabilidade para com outrem; antes, exige-a e a confirma. “[...] A igualdade de todos está sustentada por minha desigualdade, pelo excesso de meus deveres sobre meus direitos. O esquecimento de si move a justiça” (LÉVINAS, 1987, p. 238-239, tradução nossa). A justiça e a consciência não vêm anular a responsabilidade. Elas não nascem da liberdade, mas é o próprio desinteressamento da relação eu-outro a sua condição de possibilidade. “A consciência nasce como presença do terceiro. Na medida em que procede dali, segue sendo ainda desinteresse” (LÉVINAS, 1987, p. 239, tradução nossa). É neste sentido que Lévinas (2005, p. 293) assevera que a ordem da justiça surge não para restabelecer a reciprocidade entre o eu e o seu próximo, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, também lhe é outro. A “limitação” da responsabilidade não deve, portanto, ser entendida no sentido de enfraquecimento ou interrupção da responsabilidade pelo Outro, mas, paradoxalmente, é um alargamento dessa mesma responsabilidade até o outro do próximo, isto é, o terceiro que me olha e me concerne na imediaticidade do face a face. Alargamento que exigirá justiça, ponderação, “mensuração” do infinito dos meus deveres para com o outro por causa do terceiro ameaçado. Pois se a proximidade me ordenasse apenas ao outro não haveria Questão, nem consciência, nem consciência de si (LÉVINAS, 1987, p. 235-236). A

responsabilidade pelo Outro, isto é, a proximidade do próximo como “amor sem concupiscência”, exige a justiça. O terceiro é o próprio “nascimento da questão” justamente porque ele não aguarda, abordando-me na própria imediaticidade do rosto de outrem: “[...] esta interrupção do imediatismo ético é imediata. O terceiro não espera, sua eleidade conclama desde a epifania do rosto no face-a-face” (DERRIDA, 2004, p. 49)⁸⁷. O outro do próximo – isto é, o terceiro – é que impõe o limite, na medida em que sofre a injustiça praticada pelo meu próximo, ainda que esta se direcione diretamente a mim atingindo-o apenas de modo indireto. É como se o mal que atinge o terceiro que, por sua vez, me diz respeito no fundo do Tu, desviasse ou redirecionasse o movimento da responsabilidade *também* na sua direção exigindo justiça. “Esta interposição do terceiro, esta ‘terceiridade’, se ela não interrompe, seguramente, o próprio acolhimento, ela envia ou desvia para si o duelo do face-a-face, o acolhimento singular da unicidade do outro como uma testemunha (*terstis*) para dela testemunhar” (DERRIDA, 2004, p. 46). O movimento único, o “para-o-outro” da responsabilidade, constitui-se, em um só golpe, como “para-o-outro-do-outro”, isto é, como “para-os-outros” por causa do terceiro que me obsessiona no fundo do Tu. A responsabilidade por outrem permanece infinita, mas justamente por essa referência ao terceiro, isto é, a todos os outros que me concernem no fundo do Tu.

Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu igual, estou para sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro. (LÉVINAS, 2002a, p. 120-121).

Trata-se, portanto, de uma contradição ou paradoxo no Dizer porque, com a emergência do terceiro no próprio limiar da proximidade do próximo, o Rosto é incomparável e comparável ao mesmo tempo, único e em relação com outros rostos. Concomitantemente

⁸⁷ Para Derrida (2004, p. 49-50), essa imediata interrupção do imediatismo ético possui um caráter necessário em Lévinas porque “a ausência do terceiro ameaçaria de violência a pureza da ética no imediatismo absoluto do face-a-face com o único”. A seu ver, Lévinas teria vislumbrado a possibilidade de uma violência da ética pura e imediata no face-a-face do rosto, “de uma violência potencialmente desencadeada na experiência do próximo e da unicidade absoluta”. “A ética poderia estar duplamente exposta a esta mesma violência: exposta a sofrê-la, mas também a exercê-la. Alternativamente ou simultaneamente”. Daí a exigência de um terceiro conclamando à justiça no fundo do Tu. “O terceiro protegeria pois contra a vertigem da violência ética propriamente dita”. Pensamos que essa hipótese de Derrida acerca do pensamento levinasiano, vai na contramão do que o próprio Lévinas pretende ao ancorar a justiça na própria relação eu-outro. É a ontologia a origem da violência, e não a ética que se delinea na proximidade do face-a-face. A ética é a própria crítica ao dogmatismo ontológico. Acerca dessa interpretação de Derrida, que entrevê a presença da violência no rosto, veja-se principalmente o seu artigo intitulado *Violence et métaphysique*.

invisível e visível. A visibilidade do Rosto consiste em sua “preocupação pela justiça”. Preocupar-se com a justiça: tal é a forma de o Outro, enquanto des-figurado – isto é, sem ser representado em imagens –, “apresentar-se” ou exprimir-se (LÉVINAS, 1987, p. 237). Esse modo de se apresentar ultrapassando a própria imagem em Lévinas corresponde à fala ou revelação do Rosto.

Mas a entrada do terceiro significa também nova relação com a Eleidade. Ora, tornar-se sujeito significa “acolher” o Infinito numa passividade mais passiva do que toda receptividade, ou seja, *sofrer* o traumatismo do Infinito. Neste acolher que não é receber ou assimilar num *para-si*, mas responsabilizar-se, o Infinito *passa-se* de outrem a mim – o Outro-no-Mesmo –, tornando-me outro para os outros. Ora, o Infinito “se passa” na relação ética, na responsabilidade por outrem, ou seja, “se passa” do outro a mim, de tal modo que a subjetividade vem a significar a própria idéia, testemunho, vestígio e glória do Infinito. É neste *vestígio* do Infinito, que *se passa* do outro para mim através da minha responsabilidade por outrem, que me torno um terceiro em relação com o outro do Outro. É precisamente neste ponto que a Eleidade do Infinito se liga à tercialidade do terceiro homem. A *passagem* ou *significação* do Infinito de outrem para mim, que me faz responder rendendo-lhe glória – “graças a Deus!” –, dá-se mediante o testemunho, isto é, no colocar-me a serviço do outro homem, em tornar-me responsável por ele. No testemunho, a exterioridade do Infinito faz-se significação interior, a ponto de a subjetividade ser concebida como a própria idéia do Infinito, ou seja, como relação com o Infinito. É como se o Infinito de outrem, ao *passar-se* ou *significar-se* para mim na relação com o outro, constituísse a minha própria alteridade, a minha unicidade de eleito e insubstituível, tornando-me eu próprio significação, isto é, outrem para os outros, rosto, outro como os outros, ou seja, terceira pessoa para o próximo do meu próximo. Em outros termos, a Eleidade é um Outro que se aproxima e ao mesmo tempo se afasta do rosto. A não-indiferença da Eleidade ao aproximar-se de mim mediante o rosto significa a diferença entre mim e o outro. É esta *proximidade* como *insinuação* da Eleidade no rosto que constitui a diferença entre o eu e o outro. Portanto, é “graças a Deus” que o sujeito se torna outro em relação a outros, outro como todos os outros. É “graças a Deus” que a subjetividade torna-se exterioridade absoluta para os outros. Enquanto outro como todos os outros mediante a *passagem* da Eleidade, o sujeito é restituído ao seio da sociedade (totalidade) como membro dela. Nas palavras do próprio Lévinas (1987, p. 237, tradução nossa), “a ‘passagem’ de Deus, da qual não posso falar de outra maneira que por referência a esta ajuda, ou a esta graça, é precisamente o retorno do sujeito incomparável como membro da sociedade”. No terreno da justiça instaurado pelo terceiro que se aproxima no fundo do Tu,

a subjetividade é cidadã antes de toda lei e a intencionalidade de sua consciência sofre uma inversão de sentido: não é mais descrita como um “para-si” mas encontra-se em referência a Deus, isto é, ao Infinito, ao Outro. Para Melo (2003, p. 146), “Lévinas dá um passo considerado complexo, deduzindo a sabedoria profética, a sabedoria da justiça, a partir de um recurso a Deus. Deus não é interlocutor, não é causa, mas é vestígio da transcendência pela qual o sujeito é ligado ao outro numa correlação recíproca”. É por meio deste auxílio ou desta graça de Deus, é mediante essa *passagem* ou *significação* de Deus, que se abre o espaço da justiça, no qual o sujeito e o outro homem são pensados em referência a uma comunidade de gênero, isto é, na igualdade de seres humanos. Todavia, convém ressaltar que a justiça fundamenta-se na relação eu-outro, no âmbito da não-reciprocidade, na proximidade.

Traição de minha relação anárquica com a *illeidade* [eleidade], mas também uma nova relação com ela; é *graças* a Deus somente que, sujeito incomparável ao Outro, sou abordado enquanto outro como todos os outros, isto é, “para mim”. “Graças a Deus” eu sou outro para os outros. Deus não é uma causa como um pretendido interlocutor; a correlação recíproca me refere ao outro homem no vestígio da transcendência, na *illeidade* [eleidade]. A “passagem” de Deus, da qual não posso falar de outra maneira que por referência a esta ajuda, ou a esta graça, é precisamente o retorno do sujeito incomparável como membro da sociedade. [...] A sincronização é ato de consciência que, mediante a representação e o Dito, institui “com a ajuda de Deus” o lugar originário da justiça, terreno comum a mim e aos outros, dentro do qual sou contado entre eles; ou seja, onde a subjetividade é cidadã, antes de todos os deveres e direitos medidos e mensuráveis que comporta [...] outro como os outros. O Infinito, que enigmáticamente me ordena – me ordena e não me ordena – a partir do outro não é também o retorno do eu “como os outros”, dos quais é importante cuidar-se e tomar cuidados? [...] O ato da consciência seria, deste modo, simultaneidade política, mas estaria também em referência a Deus, a um Deus sempre renegável e em perigo permanente de converter-se em protetor de todos os egoísmos. (LÉVINAS, 1987, p. 237, 240, grifo do autor, tradução nossa).

A Eleidade como terceira pessoa é diferente do terceiro homem que adentra a relação face a face. Enquanto terceira pessoa, a Eleidade atesta “uma ‘tercialidade’ diferente daquela do terceiro homem, do terceiro que interrompe o face-a-face do acolhimento ao outro homem, que interrompe a proximidade, ou a aproximação do próximo – do terceiro homem pelo qual começa a justiça” (LÉVINAS, 1987, p. 227, tradução nossa). Ora, a Eleidade enquanto terceira pessoa – Ele no fundo do Tu – é que me torna outro como os outros. É graças a “Ele” (Deus) que sou outrem para os outros. Já o terceiro homem é aquele que interrompe, na imediatividade do face a face, a minha relação com a Eleidade, exigindo justiça, isto é, reclamando uma certa igualdade. Deus é “Ele” na medida em que se afasta e, nessa retração,

me envia ao outro homem. O terceiro homem é “ele” na medida em que se aproxima já na aproximação do próximo, corrigindo a assimetria da relação eu-outro. Por esse motivo, poder-se-ia dizer que a relação com a Eleidade (com Deus) é uma relação vertical, enquanto a relação com o terceiro homem é uma relação horizontal, na medida em que, com a entrada do terceiro, a assimetria da relação eu-outro é corrigida? Ora, a simetria exigida pelo terceiro já implica uma verticalidade, uma transcendência, uma relação “enigmática” com Deus. A entrada do terceiro, sublinha Lévinas, apenas modifica essa relação com a Eleidade, mas não a dissipa. Daí a insuficiência da descrição da relação com o terceiro homem enquanto relação horizontal, uma vez que ela implica também uma certa verticalidade em direção a Deus, isto é, uma vez que ela também aponta para Deus.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, procuramos trazer à tona algumas questões que foram emergindo ao longo da nossa pesquisa, questões essas que devem interpelar as ciências da religião – principalmente a filosofia da religião – e a própria teologia. Com efeito, ao propugnar a ética como filosofia primeira, Lévinas propõe um redimensionamento do pensamento humano, inclusive no que concerne à questão de Deus. Trata-se de um redirecionamento do pólo ontológico ao pólo ético, este concebido como mais antigo ou “pré-original” em relação àquele. Esse redimensionamento, tal como procuramos demonstrar, acarreta implicações na questão de Deus, levando a uma nova concepção da relação com Deus a partir do tempo do Outro, assim como a um novo modo de pensar e de falar sobre Deus, que em Lévinas se perfazem sob as espécies de um “outramente que ser ou além da essência”.

Para Lévinas, a significação de Deus não se esclarece pelo nome Deus, e nem se liga ao ser e seus possíveis sentidos. Isto porque, no âmbito da ontologia, Deus fica reduzido à condição de objeto teórico e a sua transcendência é sacrificada. A correlação noético-noemática não salvaguarda a absolutidade de Deus. Deus não pode ser entendido em termos de ser, nem mesmo como ser eminente ou supremo, uma vez que a sua significação não se perfaz desde a lógica do ser e do não-ser. Entretanto, como bem explica Souza (2000, p. 125, grifo do autor), “*a falta de ser não significa carência de sentido para o infinito ético*”. Deus possui um sentido além do ser e do Sagrado. Deus não é uma mera projeção dos desejos ou dos temores humanos, e nem uma nostalgia pelo originário. Identificado ao “Bem além da essência” por Lévinas, Deus é concebido como “outro que ser”, o outro do ser, isto é, do apego a si, da perseverança no ser (*conatus essendi*). O Bem é oposto e mais antigo que o Mal, isto é, o egoísmo, que é essa posição e enraizamento no ser. Deus se “revela” sob a forma de bondade: o Bem não “é”, ele não significa ou se revela, senão sob a forma de bondade (LÉVINAS, 1993b, p. 86). A bondade para com o próximo, que é *des-interessamento* ou êxodo do próprio ser, ser esse que é sempre *para-si*, apresenta-se como o único vestígio pelo qual Deus pode descer ao pensamento e aos lábios, isto é, vir à idéia e à linguagem. Todavia, a bondade não é um atributo que qualifica o sujeito, mas o modo original da subjetividade. Pois “se o Uno pudesse distinguir-se da Bondade que o tem agarrado, o Uno

poderia tomar posição com relação à bondade, saber-se bom e, desta maneira, perder sua bondade” (LÉVINAS, 1987, p. 112, tradução nossa). Daí que em Lévinas a significação de Deus esteja relacionada à subjetividade humana significada como Dizer, como responsabilidade para com outrem. Lévinas refere-se à significação ético-relacional de Deus proposta pelo Talmude. Pensa Deus *em* e *como* relação com a subjetividade humana, porém mediante a responsabilidade pelo Outro. Deus adquire um sentido ético: a significação de Deus é significação do *um-para-o-outro*, é responsabilidade, substituição. A significação de Deus se dá enquanto relação de proximidade, como acolhimento do Outro humano, mas sem que a santidade (separação) se extinga. Diz Lévinas (2003a, p. 222): “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”. Em outros termos, a significação de Deus “passa” pela intriga ética como responsabilidade assimétrica. O sentido de Deus nos vem à idéia através do rosto, ou seja, do Infinito que o rosto revela. Deus desce ao pensamento como mandamento ético, como interdito do assassinato. Fora da relação com o rosto, no fundo do qual um terceiro já me diz respeito, o sentido absoluto de Deus se esvai. A relação ética se modaliza como a única “circunstância fenomenológica” na qual a palavra Deus emerge significativa e a única possibilidade mediante a qual Deus pode descer ao pensamento, isto é, “cair sob o sentido”. A relação ética impõe-se como condição incontornável para o pensar (a) Deus.

Por sua vez, a relação com o Outro enquanto Dizer, para Lévinas, impõe sempre um “outramente dito” acerca de Deus, na medida em que o sujeito cava sempre novas formas, ainda insuspeitadas, de bondade – isto é, de o Bem significar. Não que o homem é quem possa falar de Deus, exaurindo a sua significação absoluta através de conceitos onto-teológicos, mas é Deus mesmo quem se diz ou se glorifica mediante o Dizer da subjetividade, isto é, o seu testemunho ético ou responsabilidade por outrem. O sentido de Deus não é desvelado e nem é dito por meio de conceitos ontológicos, teológicos ou filosóficos. Ao contrário, Deus revela-se, exprime-se sob o modo de um imperativo ético. Sua significação absoluta não pode ser posta e nem exaurida pela razão, pois Ihe é anterior, an-árquica e transcendente. Lévinas relativiza, portanto, a pretensão da razão de abarcar o sentido de Deus e mesmo a de colocar, por si própria, a questão de Deus. Para Lévinas, não é a razão que põe, por si mesma, a pergunta sobre Deus. Ao contrário, ela é de certo modo estrangida a pensar sobre Deus mediante o Infinito que se revela no Rosto. É a proximidade do próximo que me faz pensar sobre Deus, isto é, “a Deus”. Não é o sujeito quem põe a questão de Deus, mas é o

Infinito quem, mediante a aproximação de outrem, põe o sujeito em questão. Nesse sentido, concordamos com a interpretação de Melo (2003, p. 134), para quem a reflexão levinasiana sobre Deus “põe a teodicéia, a teologia e as teorias da filosofia da religião numa situação desconfortável. Deus veio ao pensamento não porque a razão foi capaz de conceituá-lo. Deus veio à razão sem nenhuma mediação lógica, como o Totalmente Outro, como a idéia cartesiana do Infinito posta dentro de nós”. À razão cabe, em seu próprio despertar, uma postura de acolhimento e de abertura “a Deus”, e não uma postura de assimilação, posse e satisfação. Todavia, é certo que, por sua dinâmica própria, a consciência acaba por transmutar o Dizer em Dito, convertê-lo em presença ou torná-lo presente, isto é, representá-lo, porém sem conseguir exaurir a sua significação pré-originária ou anárquica. Daí que o discurso sobre Deus, quer seja da filosofia enquanto ontologia, quer seja teologia, deva ser reduzido ao Dizer. Eis a tarefa à qual a filosofia é chamada: a ser servidora do Dizer, testemunha do Infinito. Daí que sua significação primeira seja ética, e não ontológica.

Pensamos que as hodiernas tentativas de se atender ao apelo de João Paulo II (1998), presente em sua magistral Carta Apostólica *Fides et Ratio*, para uma autêntica renovação do pensamento metafísico – tornando-o capaz de libertar-se do plano meramente instrumental da racionalidade tecnocientífica reduzida à esfera da manipulação de fenômenos, alçando vôo em direção a uma realidade superior, distinta e fundante do espírito humano e de seu discurso – não podem ignorar as exigências éticas de um pensar verdadeiramente respeitoso da transcendência, postuladas por Lévinas.

A tentativa levinasiana de pensar e dizer Deus de “outro modo que ser” obriga o filósofo a repensar e a redimensionar teoricamente a relação estabelecida entre o homem e Deus, de modo que ele permanece relutante à mística e à tematização de Deus – isto é, o discurso sobre Deus, quer seja sob a forma da teologia, quer seja através da filosofia arraigada à ontologia – como modos possíveis de relação com Deus. As tradicionais definições de religião são colocadas em questão, uma vez que Lévinas nega qualquer tipo de acesso direto a Deus, seja por uma ascese espiritual, seja pelo viés da mística, seja através do intelecto humano ou da natureza. As tradicionais formas através das quais se busca uma “experiência de Deus” – e a própria concepção de “experiência” ou “conhecimento de Deus” – são por ele contestadas. Deus não se encontra na solidão da alma, na tematização ou argumentação racional, nem na natureza, mas revela-se concretamente na responsabilidade por outrem. Como bem compreende Fabri (1997, p. 171), na perspectiva levinasiana, “Deus não se revela através da experiência ingênua das crenças, das hierofanias, nem tampouco pela fé. A tematização teológica também se mostra insuficiente para compreendê-lo, pois a manifestação

de Deus é um despertar permanente do eu pelo Outro, é insônia do psiquismo como Outro-no-Mesmo”. Deus não pode ser conhecido, pois move-se numa outra dimensão que a do saber e do não-saber. É exterior ao sujeito e não se reduz à sua própria idéia. Por um lado, Lévinas procurar salvaguardar a transcendência de Deus, pensando-o como Eleidade que se retrai no fundo do Tu e deixa apenas o vestígio de sua “passagem” sob a forma de um imperativo ético que se inscreve no rosto de outrem. Mas, por outro, Lévinas não pretende banir Deus a um trans-mundo, tornando-o inacessível ao homem. Ao contrário, pretende devolver ao homem a *proximidade* de Deus. “E a proximidade de Deus, devolvida ao homem, é, talvez um destino mais divino que o de um Deus gozando de sua divindade” (LÉVINAS, 2002a, p. 151). Mediante a noção de Infinito, Deus e a subjetividade mantêm relação, mas dia-crônica – isto é, que não anula a distância ou diferença entre os termos –, sem contudo cair num discurso aporético. Com efeito, essa relação se traduz em relação com o Outro humano e com o próximo deste, o terceiro, que já se “revela” e me concerne na abertura do Rosto. A relação com Deus é descrita como Proximidade, Desejo e Testemunho.

Mas qual é a contribuição específica de uma abordagem transversal do relacionamento humano com o divino? Tendo em vista que a busca de nossos contemporâneos por experiências místicas ou sensações mais ou menos religiosas ou “espirituais” não implica necessariamente em um dispor-se a ser afetado pela alteridade do outro; num tempo em que a ânsia por uma “experiência de Deus” não corresponde a um desejo sincero de que a diferença do Outro se aflore em liberdade, será que a afirmação levinasiana de que Deus apenas é testemunhado e glorificado pela subjetividade estruturada como Dizer, como responsabilidade para com o próximo, não nos sugere uma re-significação das formas com as quais buscamos o Transcendente? Será que o pensamento levinasiano de que o sentido de Deus repousa na responsabilidade ética pela vida do outro não nos conduz a uma nova concepção de religião? De fato, Lévinas propõe uma re-significação do conceito de religião. Este, por sua vez, deverá incluir necessariamente o outro como mediador indispensável ao eu que logra alcançar o Infinito, além de significar uma relação não de posse ou de assimilação como o conhecimento, mas de acolhimento sem receptividade, ou seja, de passividade absoluta. Diz Lévinas (2005, p. 29, grifo do autor): “Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*”. A religião não é compreendida a partir dos seus aspectos históricos, culturais, sociais ou psicológicos, mas é concebida a partir da relação ética, isto é, a partir da responsabilidade para com o Outro humano, singular e único, absoluto e irreduzível, relação essa na qual já desenha e se inscreve a relação com Deus. Em outros

termos, a “reviravolta ética da questão de Deus” conduz a uma re-significação do conceito de religião, em que o nosso relacionamento com o transcendente já não pode ser *dito* em termos de uma “experiência de Deus”, no sentido de uma manifestação direta por parte do divino e, conseqüentemente, de sua possível apreensão objetiva pelo intelecto humano. No lugar de uma manifestação direta por parte de Deus ao homem, seja através da natureza, seja através da oração, da liturgia ou da fé, Lévinas propõe outra modalidade: é o Outro humano que pode indicar, de modo enigmático, um vestígio da passagem de Deus. Essa é a única forma de revelação possível. Não sendo possível vê-lo nem tocá-lo, cabe ao homem apenas “acolhê-lo”, isto é, “escutá-lo”. Não no sentido sensitivo de uma percepção corporal mas de um abrir-se a Ele em sua passividade de eleito, acolhendo a sua significação absoluta, a qual se dá sob a forma de um mandamento tácito – “não matarás”, que significa “faça tudo para que o outro viva” (LÉVINAS, 1984, p. 32) – que se desvela no *Rosto* de outrem. Acolhimento e escuta que em si já é despertar, ou seja, assumir a sua responsabilidade pelo outro que o interpela através da nudez e da miséria de seu *Rosto*. Esse acolhimento do Altíssimo é, portanto, o próprio despertar da subjetividade para a responsabilidade para com o Outro homem. Em vez de um “conhecimento pessoal ou experiencial” de Deus, em lugar de um conhecimento de Deus por meio da tematização, ou ainda, em lugar de uma relação hermética da subjetividade com Deus, Lévinas propõe uma relação de “proximidade” com Deus através da responsabilidade pelo outro homem. A relação com Deus se dá pela obediência ao mandamento ético proveniente do rosto. Trata-se de uma relação “a Deus” que não suprime a distância, que não apaga as diferenças, que não anula a alteridade do eu e do Outro, e nem a transcendência de Deus.

Em nosso entender, a identificação entre ética e religião no pensamento levinasiano levanta, pois, algumas questões fundamentais para as ciências que se ocupam do fenômeno religioso. Ora, num mundo em que homens e mulheres se encontram seduzidos pelo sagrado, buscando-o de modo incontrolável e através de diversos meios, num pluralismo religioso cada vez mais acentuado e multiforme, a aproximação a Deus por meio da relação ética com o Outro não se impõe como uma atitude segura – senão a única possível, tal como pensa Lévinas – na busca humana pela transcendência? É possível uma relação com Deus – ou “a Deus”, como pretende Lévinas – que não passe necessariamente pela relação com o outro humano? Aventurar-se por outros caminhos não significaria correr o risco de cair num imanentismo, de modo que a distância da relação, que aponta para a própria santidade ou transcendência de Deus, seja anulada? Não implica a possibilidade de encontrar um deus cuja transcendência já tenha se esvaído, um deus cuja alteridade já não permanece imaculada,

dobrando-se às necessidades e caprichos humanos? Ou, ao contrário, poder-se-ia dizer que Lévinas acaba por reduzir o problema de Deus à esfera da ética enquanto responsabilidade por outrem? O pensamento levinasiano, ao propor que a questão de Deus passa necessariamente pela relação com outrem, não seria unilateral? Para Moro (1982, p. 300), Lévinas restringe o acesso do homem a Deus e de Deus ao homem: “por uma parte se manifesta um pré-juízo sobre a capacidade humana para conhecer a Deus; por outra, um pré-juízo sobre o modo como a condescendência divina pode deixar-se conhecer – revelar – ao homem”. De qualquer modo, a ética, tal como Lévinas a compreende, significa abertura em vez de redução. Ou seja, para Lévinas, a ética da alteridade como crítica da ontologia significa a própria abertura do ser ao Outro, a ex-posição a outrem. Não é limitativa, mas se dirige ao Infinito, isto é, “a Deus”. Não cessa a interrogação sobre Deus, antes a abre e exige que se revise os ditos já construídos e os ainda por construir. Desse modo, para Lévinas (2002a, p. 11), “as questões relativas a Deus não se resolvem por respostas em que cesse de ressoar ou se pacifique plenamente a interrogação”. A relação com Deus significa inquietude, não-repouso, Desejo, questão, não-coincidência e não-correlação. Não será esse o verdadeiro sentido daquilo que chamamos de “filosofia da religião”, uma vez que a filosofia não se contenta com respostas já elaboradas mas, peregrina, põe-se a caminhar continuamente em busca da Verdade? Não é esse o sentido que o próprio Lévinas propõe a Deus, entendendo-o como uma “verdade perseguida” em contraposição a uma verdade desvelada? “Penso que Deus não tem sentido fora da busca de Deus”, assevera Lévinas (2002a, p. 134). Busca esta que se dá como encontro com o rosto. A idéia do Infinito, ou a vinda do Infinito à idéia, não é senão Desejo do Infinito. Para esse filósofo, o caminhar a Deus ou o aproximar-se de Deus mediante a responsabilidade por outrem seria mais seguro e melhor que o tentar compreender Deus através do intelecto encerrando-o em conceitos e categorias estanques. “Mas a procura da verdade é um acontecimento mais fundamental que a teoria”, assevera Lévinas (1980, p. 49). Neste sentido, aquilo a que chamamos “experiência de Deus” ou relação com Deus corresponderia, portanto, ao próprio movimento de caminhar rumo a Deus, assumindo uma responsabilidade infinita por outrem. É o *a-Deus* possibilitado pela relação ética com o outro. O aproximar-se de Deus não é senão essa caminhada mesma em direção ao Outro: a busca de Deus como encontro com o Outro ou a transcendência ao Outro como transcendência a Deus.

No que concerne à relação com Deus, o deslocamento da questão de Deus do plano ontológico para o campo ético, por Lévinas concebido como mais antigo e fonte de toda significação, e em cujo bojo a transcendência permaneceria intocada, sugere-nos o “encontro” com um Deus não à medida do nosso pensar e do nosso querer, mas uma relação *a-Deus*

possibilitada pela vivência concreta e eticamente responsável para com o próximo. No que se refere à relação com Deus, Lévinas reclama do homem uma postura de acolhimento, de hospitalidade e de abertura mediante a proximidade do próximo, em detrimento de uma postura assimiladora, integradora e violenta para com a exterioridade e transcendência divina, própria do pensamento enquanto saber. É Deus quem por primeiro se adianta responsabilizando a subjetividade ao elegê-la a(o) ser, isto é, ao criá-la. A revelação parte do Outro, não é dada pelo eu. Daí que seja contrária ao desvelamento. Todavia, como vimos, essa anterioridade “pré-original” de Deus não deve ser entendida em termos de ser, isto é, como uma *existência* anterior do criador em relação à criatura. Ao contrário, designa a sua Diferença enquanto não-indiferença, que se dá sob o modo temporal de um “distanciamento ético” na forma de um passado imemorial. A anterioridade de Deus não significa, pois, a sua *existência* anterior ao homem, mas a sua Eleidade, o seu retrair-se sob a forma de vestígio, isto é, a sua alteridade absoluta em relação ao ser, sua “pré-originalidade” ou anterioridade em relação à consciência tematizante, sua an-arquia, ou ainda, a anterioridade do Bem em relação ao Mal (egoísmo). Isto porque, para Lévinas (1987, p. 159), na fórmula platônica que diz o Bem além do ser, o ser é excluído do Bem, isto é, de Deus. “O Bem é melhor que o ser”, adverte Lévinas (1987, p. 64). Deus não é entendido em termos de ser, de presença, de correlação, mas como passado imemorial, irrecuperável pela consciência. Esse passado, por sua vez, se traduz em meu atraso em relação à ordem dada. No momento da criação não havia ainda um eu para responder, embora já fosse interpelado (a ser); por isso, sua “vinda ao ser” não se dá senão como responsabilidade anterior à própria liberdade. A significação de Deus repousa, portanto, nessa responsabilidade sempre em atraso irrecuperável, que, por isso, se refere ao Infinito, isto é, “a Deus”. O testemunho da distância ou transcendência de Deus, isto é, a glorificação de sua santidade, se faz em jeito de obrigação e responsabilidade para com o próximo.

Nunes (1993, p. 251-252) aponta para a possibilidade de se entender a eleição do Bem como uma “relação mais originária, um mandamento mais conatural ao ser homem, que o mandamento de não cometer assassinio”. Questiona se, em Lévinas, a eleição do Bem – relação do Bem com a subjetividade sob a forma de uma escolha – não corresponde a uma relação mais originária que a própria relação interpessoal, relação entre o eu e o Outro humano ou relação com o Rosto. Interroga-se acerca da possibilidade de entender esse mandamento “mais profundo e mais radical” que o próprio mandamento de não matar como um “mandamento de amor”, ou seja, questiona se essa eleição não se poderia chamar de amor. Se, por ter sido antes amado por Deus, é que o sujeito seria capaz de amar e de

responsabilizar-se por outrem. Em seu entendimento, por sofrer a eleição do Bem, é que a subjetividade seria despertada para o Outro que constitui a responsabilidade. Nunes (1993, p. 251) reporta-se ao pensamento de Rosenzweig, o qual, segundo essa intérprete, teria dito de modo mais simples e menos radical, entretanto mais completo e com mais clareza, além de mais próximo de uma possível realização, o que Lévinas “diz sem dizer”: “o homem não se pode exteriorizar como ato de amor se ele não se tornou alma animada por Deus. Só o amor recebido de Deus faz do ato de amor posto pela alma mais do que um simples ato: o cumprimento de um mandamento de amor” (ROSENZWEIG, 1982, p. 253 apud NUNES, 1993, p. 251).

Mas pensar dessa forma não significa ainda permanecer no âmbito da ontologia, não é sincronizar a dia-cronia da relação? Ora, a relação entre a subjetividade – ainda não emergida como vontade e liberdade – e a Eleidade não é já uma relação eu-Outro sob o modo da responsabilidade pelo Outro homem? É possível sincronizar em dois momentos, um sucessivo ao outro como numa relação de causa-efeito, a relação de eleição – isto é, a relação entre Deus e a subjetividade – e a relação entre o eu e o Outro humano? Não chama a Eleidade a partir da resposta, que é a própria subjetividade enquanto *um-para-o-outro*? Essa an-arquia ou anacronismo da eleição, essa diacronia da investidura do Bem, não significa que não há ainda conjunção de tempo, uma vez que não há um eu constituído, que não há uma “presença” que possa responder ao chamamento do Bem? É possível, em Lévinas, uma “experiência” ou relação com Deus como relação de amor sem que o Outro já não esteja aí incluso? De fato, o próprio Lévinas (1987, p. 55, tradução nossa) sugere que a eleição de Deus possa ser chamada de “amor” ao afirmar que o “o Bem qualifica a liberdade – ele me ama antes de que eu o tenha amado. Graças a esta anterioridade, o amor é amor”. Todavia, o filósofo prefere traduzir essa relação pelos termos “eleição”, “responsabilidade” e “mandamento” por reconhecer que a palavra amor encontra-se de tal modo desgastada que parece não mais acenar para o sentido ético que lhe é inerente. Desse modo, deve-se ter em mente que, em Lévinas, a eleição ou bondade do Bem como amor de Deus significa à guisa de responsabilidade pelo próximo. Não é uma relação “intimista”, mas desde sempre se constitui em referência ao outro humano. A eleição do Bem já se dá como *para-o-outro*, como responsabilidade por outrem. Não se dá como relação solitária com Deus que, por sua vez, se prolongaria em relação de amor ou responsabilidade para com o outro humano. Na perspectiva levinasiana, a ética não nasce da religião, mas a própria religião enquanto relação com Deus é ética, ou seja, é relação com o outro humano. A “escolha” de Deus, que revela a unicidade do sujeito, implica o outro humano em um só golpe. O redirecionamento do

movimento, de Deus para o outro homem, não se dá num segundo instante, após a eleição do Bem, isto é, após a relação de amor de Deus com a subjetividade. Esta relação amorosa só se constitui na medida em que direciona para o outro homem. A intriga ética é desde sempre uma tríade: eu-Outro-Eleidade. Entre Deus e o sujeito, o Outro homem já se impõe de imediato. O amor de Deus enquanto relação com a subjetividade não é senão mandamento de amar.

Mas, por outro lado, isto não significaria justificar o engajamento do sujeito contra o sofrimento do outro a partir de uma heteronomia? Para Lévinas, não. Pois se trata de uma heteronomia que se transmuta em autonomia, na medida em que constitui a própria subjetividade do sujeito estruturada como responsabilidade ética. A resposta ao chamado do Bem – chamado da subjetividade ao ser, pelo Bem – não é senão a própria subjetividade emergindo ao ser como Dizer, como *para-o-outro*, como bondade. O si mesmo não se dá senão como “eis-me aqui”. É como se o ser só tivesse sentido a partir do *para-o-outro* da responsabilidade, como se a “presença no ser” não fosse senão um “ser-para-o-outro”, como se o verbo ser exigisse necessariamente o “para-o-outro” da responsabilidade, não como complemento, mas como a própria significação e justificação de ser, de forma que, em caso contrário, o ser mesmo – isto é, o sentido do humano – se esvaísse. O “amor” de Deus, ou, nos termos de Lévinas, a bondade ou eleição do Bem, se faz sob o modo da responsabilidade pelo outro. No âmago da relação do Bem com a subjetividade sob o modo da eleição, o outro humano já se impõe. Poder-se-ia dizer: outrem é a condição mesma dessa relação de eleição. Desse modo, dizer que o Bem se relaciona com a subjetividade é dizer que o Bem cria a subjetividade como responsabilidade e bondade – o que já implica o outro humano na relação entre Deus e a subjetividade –, que Ele promove a unicidade como liberdade investida de responsabilidade por outrem.

Acreditamos que o pensamento de Lévinas tem muito a dizer à própria teologia cristã⁸⁸. Por um lado, pensamos que o sentido “relacional” de Deus, tal como é concebido por Lévinas, pode lançar nova luz sobre a concepção teológico-cristã de um Deus Trino e sobre a relação que ele instaura com a criatura. Com efeito, a significação relacional de Deus presente na noção cristã de Trindade inclui também a noção de um outro humano ou aponta apenas para uma relação solitária de amor entre o Deus Trino e a subjetividade humana? A relação de

⁸⁸ Não são poucos os intérpretes do pensamento levinasiano que buscam garimpar nas reflexões de Lévinas contributos para se repensar a própria teologia cristã. Dentre eles, destacamos Ribeiro Júnior (2008, p. 502-507) que, na conclusão de sua leitura de Lévinas, acena para a contribuição que a filosofia da alteridade propicia ao repensar da articulação entre os tratados teológicos, especialmente no que se refere à ética teológica. Recomendamos também a leitura de Susin (1984, p. 441-485), que traz à tona algumas questões que o pensamento levinasiano levanta às noções cristãs de messianismo e de encarnação.

amor e perdão para com o próximo postulada pela tradição cristã pode e deve ser concebida como *efeito* da relação de amor que Deus instaura com o homem? Mas isso já não seria conceder um privilégio ao eu egoísta, incapaz de, por si só, efetuar o êxodo do próprio ser em direção ao outro humano? A eleição do Bem aí comanda ou deixa o eu entregue a si, livre para decidir se quer ou não se responsabilizar por outrem ou, na linguagem cristã, “amar o próximo”? Ou seja, nessa “relação solitária” com Deus, em que a noção do outro humano parece não estar implicada de imediato emergindo apenas num momento secundário, a liberdade do sujeito estaria fundamentada na responsabilidade? Deus não possui uma significação relacional, não hermética e dual, mas triádica, ou seja, que não se fecha na relação que Ele estabelece com a subjetividade, mas que já inclui o outro homem e, no fundo deste, o outro do próximo ou o terceiro? A significação trinitária de Deus não deveria apontar para o outro humano? Especulações essas que cabem à teologia, e não propriamente à filosofia ou às ciências da religião. De qualquer modo, pensamos que o aceno a elas é cabível, uma vez que, para Lévinas (2005, p. 44), a própria crise da religião, isto é, o advento da chamada era “pós-metafísica” ou niilista, deriva “da impossibilidade de isolar-se com Deus e de esquecer todos os que ficam fora do diálogo amoroso”. A crítica levinasiana, tanto no que se refere à mística, quanto no que se refere a qualquer outra forma “tradicional” de relação direta com Deus, dirige-se sobretudo ao isolamento com Deus por elas proposto. Volta-se às formas religiosas que, calcadas sobre a noção de uma relação abstrata e imediata com Deus, propõem uma transcendência a Deus sem ter de passar pela relação ética com o Outro homem. Na perspectiva levinasiana, não é a relação com Deus que me leva à responsabilidade por outrem ou, na linguagem cristã, a amar o próximo. Ao contrário, é a aproximação do Outro homem que me faz pensar sobre Deus e me possibilita aproximar-se dele, isto é, ir “a Deus”.

Por outro lado, a relação com Deus, descrita sob as espécies do Desejo – Desejo que não parte da vontade nem da liberdade do sujeito, mas é suscitado pelo Outro –, não nos remete à idéia de que Deus não pertence à esfera da necessidade, da falta ou carência? Alguns teólogos cristãos parecem caminhar nessa esteira hermenêutica da relação com Deus⁸⁹. Todavia, o Desejo de que fala Lévinas, tal como a eleição do Bem, não encerra uma relação solitária com Deus, mas inclui desde sempre o Outro humano. Ainda no que concerne à questão do Desejo, Serrano (1997, p. 42-43) critica Lévinas dizendo que a cisão fundamental entre o Mesmo e o Outro se traduz antropologicamente na cisão da subjetividade humana entre o desejo de pão (fruição) e o Desejo de Deus, isto é, do Infinito (transcendência). Esse

⁸⁹ Veja-se, por exemplo, a tese de Bingemer (1998) “A sedução do sagrado”.

intérprete observa que, em Lévinas, a responsabilidade por outrem exige a renúncia ao gozo do pão a fim de dá-lo ao Outro. Por esse caminho é que se viabilizaria o “a Deus”. A esse respeito, Serrano (1997, p. 43, grifo do autor) sublinha que a Encarnação presente na revelação cristã aporta uma novidade: “Jesus, a Palavra que se fez carne e pão, apesar de haver dado sua vida pelos homens, nos ensinou, mais que renunciar ao pão, a *compartilhá-lo com todos em torno a uma mesa*”. Todavia, esse intérprete parece não levar em consideração a presença de um terceiro a me observar no rosto do Tu, exigindo justiça, ponderação e mesmo uma certa “limitação” das minhas obrigações para com o próximo na medida em que este ameaça e violenta o seu próximo, isto é, o terceiro. De fato, em Lévinas (1987, p. 111), há um acento radical na responsabilidade por outrem, a ponto de sugerir o arrancar o pão à própria boca que o saboreia em pleno gozo. Contudo, não se deve omitir o fato de que o filósofo em foco não dispensa a “justa medida” da consciência, o plano da justiça requerido por um terceiro a me concernir no fundo do Tu. Lévinas não despreza a justiça, a consciência e a liberdade, antes as fundamenta na responsabilidade por outrem.

BIBLIOGRAFIA

1. Escritos de Emmanuel Lévinas

- LÉVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Éditions du Minuit, 1988.
- _____. *Alterité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- _____. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998a.
- _____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- _____. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.
- _____. *De l'obliteration*: entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno. 2. ed. Paris: La Différence, 1990.
- _____. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987.
- _____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003a.
- _____. *Difficile liberté*: essais sur le judaïsme. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. *Do sagrado ao santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993a.
- _____. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages, 1998b.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982b.
- _____. *Fuera del sujeto*. 2. ed. Madrid: Caparrós, 2002b.
- _____. *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993b.
- _____. *L'au-delà du verset*: lectures et discours talmudiques. Paris: Éditions du Minuit, 1982c.
- _____. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994a.
- _____. *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994b.
- _____. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1977.
- _____. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002c.
- _____. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003b.
- _____. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana, 1975.
- _____. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 4. ed. Paris: J. Vrin, 1978.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984.

2. Escritos sobre Emmanuel Lévinas

- BACCARINI, Emilio. Dizer Deus "outramente". In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000. p. 421-434.
- BERNARDO, Fernanda. Nota de apresentação. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003a. p. 7-27.

- BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CASALONE, Carlo. Lévinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 341-354, jul.-set. 1993.
- CHALIER, Catherine. *Figures du féminin: lectures d'Emmanuel Levinas*. Paris: La Nuit Surveillée, 1982.
- _____. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas: o prefácio de "Totalité et Infini" (I). *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 43, n. 184, p. 436-468, 1996.
- _____. Emmanuel Lévinas: o prefácio de "Totalité et Infini" (II). *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 47, n. 185, p. 67-94, 1997.
- COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DECLoux, S. Existence de Dieu et recontre d'autrui. *Nouvelle Revue Théologique*, n. 86, p. 706-724, 1964.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967. p. 117-128.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 119-132.
- _____. *Ética e dessacralização: a questão da subjetividade em Emmanuel Levinas*. 1995. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.
- _____. Levinas e busca do autêntico. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 67-79.
- _____. Linguagem e desmistificação em Lévinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 245-266, mai.-ago. 2001.
- FAESSLER, Marc. Humilité du signe et kénose de Dieu. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. (orgs.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 239-257.
- _____. L'intrigue du Tout Autre: Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas. *Études Théologiques et Religieuses*, n. 4, p. 501-528, 1980.
- FORTE, Bruno. Ontologia e revelação. In: _____. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GREEF, Jean de. Éthique et religion chez Levinas. *Revue de Théologie et de Philosophie*, v. 103, n. 1, p. 36-51, 1970.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2006.
- HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LANGIS, Alphonso. Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. In: CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (orgs.). *Emmanuel Levinas: Cahiers de l'Herne*. Paris: L'Herne, 1991.
- LAVIGNE, Jean-François. L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 92, n. 1, p. 54-66, 1987.
- MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade como religião do outro: perspectiva do humanismo ético de Emmanuel Lévinas*. 1999. Tese (Doutorado em Teologia) – Universidade Pontifícia Salesiana, Roma, 1999.
- _____. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

- _____. A linguagem como significação e testemunho da transcendência. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 317-335.
- MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Levinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 51-73, jan.-abr. 1982a.
- _____. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Levinas (II). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 365-383, set.-dez. 1983.
- _____. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982b.
- MOSÈS, Stéphane. L'idée de l'infini en nous. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. (orgs.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 79-101.
- NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 191-220, mai.-ago. 2002.
- NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O Outro e o rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.
- OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *A resistência à mística em Emmanuel Lévinas*. 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.
- PAIVA, Márcio. Subjetividade e Infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 213-231, mai.-ago. 2000.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Acerca do (des)encontro: Husserl, Heidegger e Levinas. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 255-263, jun. 2001.
- _____. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- _____. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.
- _____. O dizer da alteridade além do ser: Levinas e o sentido do conhecimento e linguagem. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b. p. 363-382.
- PETROSINO, Silvano. L'idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. (orgs.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 103-130.
- _____. Narcisismo e idolatria: sul contributo levinassiano allá pensabilità della trascendenza. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Dio, la morte e il tempo*. 2. ed. Milão: Jaca Book, 2003. p. 9-37.
- PINTOR-RAMOS, Antonio. [Introdução à tradução espanhola de Autrement qu'être ou au-delà de l'essence]. In: LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987.
- PIVATTO, Pergentino Stefano. A ética de Lévinas e o sentido do humano – crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.
- _____. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 178-198.
- _____. Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Lévinas. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 111-130.
- _____. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79-97.
- POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *A gênese da ética e da teologia na filosofia de Emmanuel Levinas*. 1998. Tese (Doutorado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1998.
- _____. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

- _____. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.
- RICOUER, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ROLLAND, Jacques. Advertência. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003a. p. 29-32.
- SANTOS, Luciano Costa. Pequeno roteiro do Deus vivo: religião e ética no pensamento de Emmanuel Lévinas. *Análise e Síntese: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico São Bento, Salvador*, n. 2, p. 109-126, 2002.
- SCORALICK, Klinger. *Subjetividade e transcendência em Emmanuel Lévinas*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.
- SERRANO, Josep F. Maria. *Emmanuel Levinas: entre el deseo de pan y el deseo de Dios*. Barcelona: Institut de Teologia Fonamental – Sant Cugat Del Valles, 1997.
- SOUZA, Ricardo Timm de. Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão. *Veritas: Revista de Filosofia, Porto Alegre*, v. 49, n. 4, p. 781-801, dez. 2004.
- _____. Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 379-414.
- _____. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. Traumatismo e infinito: esboço de uma metafenomenologia do infinito ético. *Cadernos da FAFIMC, Viamão*, n. 13, p. 101-120, 1995.
- SUSIN, Luiz Carlos. Identidade e meta-identidade: a ruptura da tautologia da consciência. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 429-444.
- _____. Levinas: a ética é a ótica. DE BONI, L. A.; STEIN, Ernildo (Orgs.). *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre: UFRGS/ Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo – questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- WYSCHOGROD, Edith. Emmanuel Levinas and the problem of religious language. *The Thomist*, v. 36, n. 1, p. 1-38, 1972.

3. Outras obras consultadas

- ARISTÓTELES. *Metafísica: livros I e II*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 205-244. (Coleção Os Pensadores).
- ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 10520: informação e documentação: citações em documentos: apresentação*. Rio de Janeiro, 2002.
- _____. *NBR 6023: informação e documentação: referências: elaboração*. Rio de Janeiro, 2002.

- BINGEMER, Maria Clara. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 79-115.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *L'éthique du don*. Paris: Métailié – Transition, 1992.
- DESCARTES, René. *Meditações*. In: _____. [Obra escolhida]. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962. p. 105-199.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Ser e tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Almedina, 1952.
- _____. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.
- JOÃO PAULO II. *Carta encíclica "Fides et ratio": sobre as relações entre fé e razão*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- MOLTMANN, J. *The Trinity and the kingdom of God*. London: SCM Press, 1981.
- OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 178-198.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. [*Fragmentos*]. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1991. 3 v.
- ROSENZWEIG, F. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil, 1982.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- STEIN, Ernildo. O abismo entre Ser e Deus. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 155-177.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992a. v 2.
- _____. Nota histórica sobre o problema filosófico do "outro". In: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VI: ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 231-245.
- _____. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 59, p. 443-460, 1992b.
- ZUBIRI, Xavier. O problema teológico do homem. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13-20.