

DEUS E TRANSCENDÊNCIA ÉTICA EM LEVINAS

GOD AND ETHICS TRANSCENDENCE IN LEVINAS

*José Tadeu Batista de Souza*¹

RESUMO

A questão de Deus irrompe na obra levinasiana como tema específico de um curso ministrado nos anos de 1975, “Deus, a Morte e o Tempo.” Em 1976, E. Levinas publicou um texto que traz como título “Deus e a filosofia”. Em 1986, E. Levinas publica uma coletânea sob o título “De Deus que Vem a Ideia”. Os títulos por si mesmos indicam uma atenção cuidadosa à questão tão recorrente na tradição do pensamento filosófico de herança grega. Conhecedor da Tradição bíblica e leitor do Talmude, ele procurou formular uma síntese entre as duas tradições superando o velho conflito entre fê e razão pela inspiração ética. Levinas apresentou-se como um profundo crítico das formas teóricas teológicas e filosóficas e das práticas religiosas que não expressam a altura de Deus e a dignidade do Homem. Propomos, no presente texto, apresentar a concepção levinasiana de Deus, como uma expressão significativa fora da onto-teo-logia do discurso filosófico tradicional. Ele formulou a pergunta: “A falta da onto-teo-logia consistiu em tomar o ser por Deus ou tomar Deus pelo ser?”. Propõe uma noção de sentido diferente da compreensão e do desvelamento operados por um modo de pensar prisioneiro do ser. O pensamento pode ser um acontecimento de abertura para com o outro que assegura a transcendência. A Ideia do Infinito em nós é apresentada como uma possibilidade de pensar Deus sem a contaminação ontológica, mas como diacronia desinteressada e fora da adequação noético-noemática da consciência intencional.

PALAVRAS-CHAVE: Levinas, Deus, Infinito, Significação, Ética

ABSTRACT

The question of God breaks of the levinasiana work as a specific topic of a course taught in the years 1975, “God, Death and Time.” In 1976, E. Levinas published a text that brings the title “God and philosophy.” In 1986, publishes a collection under the title “from God comes the idea.” The titles

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS. Professor da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE. E-mail: jtadeuoli@hotmail.com; tadeu@unicap.br

themselves indicates a careful attention to the issue so recurrent in the tradition of philosophical thought of Greek heritage. Knower of biblical tradition and Talmudi reader, he sought to formulate a synthesis between the two traditions surpassing the old conflict between faith and reason by ethics inspiration. Levinas presented himself as a critic of profound theological and philosophical and theoretical forms of religious practices that do not express the height of God and the dignity of man. We propose, in the present text, to present the Levinasian conception of God, as a significant expression outside of onto-theology of the traditional philosophical discourse. He asked the question: “lack of onto-theo-logy was to take the being by God or take God by be?”. Proposes a different notion of sense of the comprehension and unveiling operated by a prisoner mindset of being . The thought may be an event open to each other which ensures transcendence. The Idea of the Infinite in us is presented as an opportunity to think about God without the ontological contamination, but as diachronic des-interested and out of the noetic-noematic adequacy of intentional consciousness.

KEYWORDS: Levinas, God, Infinite, Signification, Ethics.

INTRODUÇÃO

A filosofia levinasiana tem sido caracterizada pelas rupturas que provocou na filosofia ocidental. Analisando o conjunto de sua produção teórica, é possível identificar rupturas com o pensamento que tem como objetivo o saber; com o modelo de subjetividade transcendental; com o quadro conceitual da filosofia e ruptura com a concepção de ética como aspecto da filosofia.

Podemos perguntar-nos se Levinas também rompe com a concepção de Deus plasmada na tradição da filosofia? O que caracteriza a concepção levinasiana de Deus? Quais são os conceitos e as ideias mais explicitadoras de sua compreensão? Para abordar essas questões, é preciso termos claro que o vocábulo “Deus” não tem uma centralidade no conjunto de sua obra desde os momentos iniciais de uma produção teórica. No entanto, ele aparece de modo explícito nos últimos cursos que ministrou na Sorbone em 1975 e 1976. Os cursos tiveram como temas: “A morte e o tempo” e “Deus e a Onto-teo-logia”. Também em 1975, ele publicou um expressivo texto específico sobre a questão de

Deus, com o título “Deus e a Filosofia”. Por ser um leitor atento do Talmude e ter uma herança judaica, ainda pode ser percebida sua reflexão sobre Deus nos comentários e exegese que ele tão caprichosamente produz sobre o Talmude e o judaísmo.

O presente texto tem a intenção de apresentar as reflexões de Levinas no esforço de evidenciar sua concepção filosófica de Deus.

DIZER DEUS PARA ALÉM DA ONTO-TEOLOGIA

É muito importante ter-se presente que, para Levinas, o texto especificamente filosófico e o religioso não se constituem duas fronteiras distintas radicalmente separadas. Ou seja, reflexão filosófica e fé não se estabelecem como discursos contraditórios ou excludentes. São formas de inteligibilidade que podem ser avaliadas no que concerne às suas possibilidades de produzirem um discurso adequado sobre Deus. Tanto a tradição religiosa que se expressa na Bíblia e no Talmude como o pensamento de origem grega são tomados como veículos capazes de se fundirem e superarem-se numa explosão de transcendência de si mesmos e plasmarem uma dimensão ética como nova forma de inteligibilidade racional e religiosa. A busca dessa nova forma de inteligibilidade que faça justiça à altura de Deus e à Dignidade do homem se constitui numa das motivações fundamentais da Pesquisa Filosófica de Levinas. E, também, o que o fez um pensador original no contexto filosófico do século XX.

O problema “Deus e a Onto-teo-logia” é uma questão de característica heideggeriana. Ela se coloca quando Heidegger aborda a “constituição onto-teo-lógica da metafísica, que, para ele, marca a epocalidade da história da filosofia. Levinas reconhece a importância das questões levantadas por Heidegger e afirma que “o mais extraordinário que aporta Heidegger é uma nova sonoridade do verbo ser: sua sonoridade verbal, precisamente. Ser: não o que é, mas o verbo, o ‘ato’ de ser.”(LEVINAS, 1998,

p. 144). Ele considera que a nova sonoridade do verbo ser tem conseqüências determinantes que recebem menção de destaque. Enumera minuciosamente “a distinção radical entre ser e ente” e dá destaque à diferença da sonoridade do ser como verbo e como substantivo, a linguagem como “morada do ser”; o esquecimento da diferença como constitutiva da filosofia do Ocidente, como um acontecimento da epocalidade do próprio ser. O ser estabelece seu “domínio”, assume como “ofício” ser. Enquanto ser assume o caráter de fundamento dos entes.

Pensar o ser como fundamento dos entes define o modo de pensar e a linguagem da filosofia ocidental. O ser torna-se aquilo que sustenta a compreensão dos entes. É o ser na sua autonomia? Levinas relembra que o ser tomado como fundamento não expressa a sua identidade, o seu próprio, a sua vida e verdade. A função do fundamento encobre o ser, mantém-no ocultamento. Ora, é justamente pelo fato de instituir um fundamento e se determinar um ente particular, no caso Deus como esse fundo, que Heidegger enxerga a transformação da Filosofia em Teologia. Levinas formula nos termos seguintes:

Para Heidegger, a compreensão do ser em sua verdade ficava imediatamente tapada por sua função de fundamento universal dos entes por parte de um ente supremo, por um fundador, por Deus. A idéia de ser, o ser em sua verdade, se converte em conhecimento ou compreensão de Deus: Teologia. A filosofia européia do ser se converte em teologia (LEVINAS, 1998, p. 145).

O pensamento que tinha como objetivo identificar o ser dos entes agora se erige como fundamento dos entes, torna-se metafísica. Quando diz que esse fundamento é Deus, torna-se Teologia. Daí a fórmula onto-teo-lógica como identidade e expressão do pensamento filosófico. É dessa forma que Deus chega ao pensamento ou à Filosofia. Na compreensão heideggeriana, aqui está o ponto mais expressivo do afastamento e do esquecimento do ser. Foi isso que justificou o seu projeto de constituição de uma

ontologia fundamental que pudesse perseguir o desocultamento do ser e seu sentido num primeiro momento, a superação da metafísica e, por fim, o afastamento da onto-teo-logia. A ruptura com a onto-teo-logia que afasta o pensamento do ser, é necessária não somente porque se trata do pensamento filosófico, mas também porque ela abrange a ciência privilegiando somente os entes, subordinando-os e exercendo poder sobre eles. Trata-se de um movimento maior que contém em suas entranhas ‘a vontade e o poder’ e termina tornando-se Técnica (LEVINAS, 1998, p. 146).

Na avaliação de Levinas tudo isso faz parte de um só movimento. Poderíamos dizer: o movimento prolongador do império do ser. É com razão que ele constata “o fim da metafísica, a crise do mundo técnico, que conduz à morte de Deus, é na realidade o prolongamento da onto-teo-logia.” (LEVINAS, 1998, p. 146).

Levinas compartilha com Heidegger a ideia da necessidade de pôr fim à onto-teo-logia. No entanto, separa-se radicalmente dele no que tange ao sentido do afastamento da onto-teo-logia. A marca definitiva do abandono de Heidegger pode ser explicitada na formulação da pergunta: “a falha da onto-teo-logia consistiu em tomar o ser por Deus ou antes em tomar Deus por ser?” (LEVINAS, 1998, p. 147). Quer seja o ser Deus, ou Deus o ser, não é uma alternativa viável para Levinas. Um ou outro se inserem na trama do ser e do nada. O que a questão formulada por Levinas coloca em tela é a noção que move o pensar, o ser, seja ele verbo ou substantivo.

Ele quer saber se o verbo ser e o substantivo são “fonte última de sentido”. (LEVINAS, 1998, p. 147). A centralidade da pergunta é evidenciar a noção de sentido e a possibilidade de se pensar Deus de outro modo. O que lhe interessa de modo determinante é saber sobre a pertinência de uma concepção de sentido desgarrada do ser. Ora, se o ser e o que é real foram identificados com o pensamento e tudo que tem sentido, inteligibilidade, é tirado

daí, ele quer pleitear uma ideia de sentido e inteligibilidade que fique fora dessa trama. Em outras palavras, busca o sentido e a inteligibilidade para além do ser e o correspondente pensamento. Por isso se pergunta:

Deus não significa o outro, que não é o ser? O pensamento significante não significa a imagem de Deus, a explosão, subversão do ser: um des-interesse (uma saída do 'é')? Acaso o outro, irreduzível ao mesmo, não permite, em uma relação concreta (a ética), imaginar esse outro ou esse mais além? (LEVINAS, 1998, p. 147).

As perguntas na verdade são afirmações proferidas por Levinas. Deus não pode ser reduzido ao fundamento dos entes nem sequer a um ente supremo. O próprio fato de se afirmar *Deus é*, não exprime adequadamente a sua Altura. Também pensar se Deus não é ser, é nada, não exprime pejorativamente a sua negação. Para Levinas, não é importante afirmar ou negar a existência de Deus. O que lhe interessa é postular como Deus significa para além do alcance das formas racionais, lógicas, ontológicas, teológicas, elaboradas pelo pensamento ocidental. Todas essas formas se constituíram em ditos impróprios que não fizeram mais que reduzir Deus ao nível da objetividade, onde tudo significou ente ou ser. Como entidade imersa no mundo pode ser compreendida como objeto de conhecimento objetivo e representado num conceito abstrato.

Chama-nos a atenção o fato de que Deus significa. Tem, portanto, uma significação. Ou melhor, Deus é própria significância. Ele não é um ser diferente que possa ser compreendido como tal. Uma afirmação ontológica que enfatize a existência ou faça sua negação, simplesmente, não tem importância, porque sequer o tangencia em seu sentido. Ele não é ser, não afirma nem nega: Deus significa simplesmente. A significação de Deus processa-se numa dimensão distinta do interessamento do ser e seus correlatos. O que tem sentido não necessita imperiosamente da condição ontológica de ser. Pode ter uma significação maior e melhor que o ser. Isso pode ser compreendido como uma significação desinteressada ou

para além do ser. A experiência Ética se constitui como esse mais, melhor e mais além do ser.

A ÉTICA COMO UM DIZER A DEUS

Em 1961, quando publica *Totalidade e Infinito*, Levinas faz indicações bem precisas de como podemos pensar a relação com Deus. Podemos destacar o fato de postular a possibilidade de uma relação com Deus. Mas imediatamente afirma que a relação é “diferente da objetivação como participação” (LEVINAS, 1988, p. 64). Se é uma relação distinta da objetivação, foge das possibilidades da tematização costumeira da Filosofia, da Teologia e das Ciências. A relação não trata primordialmente do conhecimento objetivo, mas da “relação social”, da relação com o outro: “A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano” (LEVINAS, 1988, p. 64). Isso significa que uma compreensão direta de Deus mediante as elaborações teóricas é inadequada ou impossível. O olhar para o cá embaixo, onde se concretizam as relações éticas, traz o brilho da transcendência e a projeta para o infinito. Levinas destemidamente diz: “Deus eleva-se à sua suprema presença como correlativo da justiça feita aos homens” (LEVINAS, 1988, p. 64). Assim, entrar na concretude das ações para com os outros é pôr-se no caminho que abre a compreensão de Deus, da Transcendência:

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 acolher no homem vai mais longe do que a compreensão que tematiza e engloba o seu objeto (LEVINAS, 1988, p. 64).

A relação homem-a-homem acontece numa dimensão real sempre aberta a novas possibilidades. É sempre possível acolher o outro, é sempre possível fazer a justiça a ele. Isso não tem uma medida que possa estabelecer o ponto de suficiência ou

plenitude. Não há um bastante. O Mais é uma possibilidade aberta. Desse modo, uma subjetividade que entrar numa relação de compromisso responsável para com o outro poderá experimentar a transcendência como um acontecimento que parte de si, mas se abre para um além, até o infinito. É nessa perspectiva que o outro nos chama a sair de nosso fechamento egoísta e deixarmos invadir pela aspiração da Transcendência. É nessa direção que podemos ensinar a visibilidade do divino depurada das formulações abstratas e prisioneiras do interessamento onto-teológico. Esta é a única possibilidade que temos de visibilizar Deus: manter relações de compromisso ético com os outros humanos.

Levinas aponta a relação humana como o caminho possível e adequado para se ter um conhecimento do divino: “Não pode haver nenhum conhecimento de Deus, separado da relação com os homens” (LEVINAS, 1988, p. 65). Sendo assim, pretender dizer ou exprimir a compreensão de Deus passa pelas possibilidades abertas pelas relações éticas. É nesse sentido que podemos falar da ética como a visão de Deus: “A ética é óptica espiritual (LEVINAS, 1988, p. 65).” São as relações intersubjetivas que se tornam lugar epistêmico para a compreensão de Deus. Trata-se, na verdade, de um não-lugar, de uma instância de sentido que prescinde de um dado objetivo ou de uma objetividade apenas formal. As relações do frente-a-frente dos humanos se configuram como acontecimentos que têm significações não sintetizáveis teoricamente.

A ética é, por assim dizer, a fonte das significações originárias. É ela a fonte do significativo. Os esforços epistemológicos de elaboração de categorias que evidenciem a inteligibilidade de Deus, quando prescindem da ética, são apenas conceitos vazios e formais: “Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permanecem quadros vazios e formais (LEVINAS, 1988, p. 65).” Ora, a não aceitação do discurso teológico como próprio para dizer Deus é justamente por causa

dessa condição formal e seu afastamento da experiência ética. A Teologia se apresenta como um discurso racional estruturado a partir da relação sujeito-objeto. Há uma correlação entre noésis e noema. O sujeito do discurso é de algum modo correlativo do objeto do qual se discursa. O sujeito é intencional e atinge necessariamente o objeto intencionado, trazendo-o para sua interioridade e nivelando-o. Chega-se ao ponto em que passam a ser iguais o falante e o falado, o pensar e o pensado. Desse modo, o pensamento e a linguagem operam numa conjunção de iluminação e comunicação onde o iluminado, possível de ser dito, é objetivamente uma entidade. O pensamento que pensa, o faz sobre algo; a linguagem que comunica, comunica algo. Tudo aquilo que tem sentido só se apresenta num dito que possa manifestá-lo, apresentá-lo. O próprio sentido é em sua identidade o ser mesmo. Essa ideia do ser como idêntico à sua manifestação nasce com os gregos e chega até Heidegger, que também aceita. Até mesmo as formas Lógicas assumem essa densidade de ser: “A Lógica já é, de certo modo, ontologia; pelo menos é na Lógica onde se encontram as formas fundamentais de ser” (LEVINAS, 1998, p. 151).

Levinas afirma reiteradamente que o seu propósito fundamental é pensar outra possibilidade para além do ser: “entender um Deus não contaminado pelo ser é uma possibilidade humana...” (LEVINAS, 1999, p. 42). Essa possibilidade não pode ser encarada em menor consideração ou como uma precariedade para o pensamento. Ela tem, talvez, uma importância mais destacada do que tirar o ser do esquecimento deixado pela metafísica e a ontologia. Ele quer propor uma linguagem própria para dizer Deus como “Palavra Significante”. Se, até então, a tradição só compreendeu o sentido vinculado à linguagem que não expressa nada fora da Lógica e do ser, ele propõe uma noção de sentido desvinculada da implicação sentido-linguagem ou sentido e ser. Essa sugestão aparece formulada sob forma de perguntas:

Se é certo que o sentido só se mostra na linguagem, temos que afirmar igualmente que a exposição lógica não conta com um ‘por assim dizer’? Não temos que perguntar se a exposição lógica do sentido não exige um desmentido – o dizer exige um desdizer-se, se falar não mostra uma separação entre o sentido e o que dele se manifesta, entre o sentido e o que, ao manifestar-se, assume as formas do ser? Por acaso o sentido que se mostra não se distingue desta aparência, da aventura de ser, do desenvolvimento do ser que, em forma de posição ou de tese, se mescla com ele? Porque, ao propor, apresento, e me mostro dessa forma, e aí está já a intervenção do ser. Todo sentido parece doxo. Mas não se pode falar também de um sentido para-doxo (quer dizer, que não seja uma tese doxa)? (LEVINAS, 1999, p. 152).

Percebe-se que sua inquietação maior é pensar o sentido ou o modo de dizer não fundado no ser. Ele coloca em questão uma das teses fundadoras do pensamento ocidental. Desde Parmênides de Eleia, o Ocidente assumiu como verdadeiro, inteligível e racional aquilo que é e pode ser dito. Parmênides promoveu a identificação entre ser e linguagem ou ser e pensamento. Foi a partir dessa identificação que aquilo que tem sentido e é verdadeiramente, só o é à medida que pode ser mostrado, expresso numa proposição. A linguagem proposicional, portanto, é um modo de fazer o ser aparecer. Quando as proposições linguísticas se referem a Deus, ele entra necessariamente nessa condição. É afirmado ou negado como algo/ente que se faz presente ou ausente. O falar ou o pensar padece dessa condição limitadora, tudo se refere ao ser: “O fato de que falemos é a própria ênfase do ser. O fato de que pensemos e afirmemos é o fato de que o próprio ser se afirme” (LEVINAS, 1998, p. 153).

Levinas postula um modo de conceber Deus fora dessa identificação de pensar-falar e ser. Deus, pensado como tema, faz-se necessariamente representar. Faz-se presente mesmo como ente privilegiado. Mas, mesmo assim, o privilégio realça a altura daquilo que pertence a “gesto do ser”. A linguagem como

expressão do pensamento não consegue exprimir a ideia de Deus fora da interioridade objetiva do ser. Não é, portanto, segundo o pensamento que se exprime pela linguagem num dito que pode dizer Deus. Por isso, Levinas afirma que o pensamento situa Deus na interioridade do ser constituído como ente excelente nos diz o seu sentido: “Mas, pensado, Deus se situa imediatamente no interior da gesta do ser. Situa-se como ente por excelência” (LEVINAS, 2002 p. 87).

Ele propõe procurar o sentido para a palavra Deus de outro modo. Ele quer dizer que Deus significa, mas sua significação brota de uma dimensão que não tem relação intrínseca com os “critérios” do pensamento, nem com a obrigação de apresentar-se mediante a alternativa de veracidade ou falsidade, que são, em última instância, os elementos constitutivos da explicitação do ser. Para Levinas, o sentido da palavra Deus está na sua significância. Ele “significa, além do ser, a transcendência” (LEVINAS, 2002, p. 87). A significação além do ser põe as elaborações filosóficas e teológicas em questão. Articulados sob a égide da Ontologia, elas têm que se submeter às condições e aos critérios da Lógica, da Gramática e da inteligibilidade da Ontologia. Nisso residem os seus limites. Desse modo, toda altura e nobreza da ideia de Deus é rebaixada às condições de entidade e à pobreza das formulações conceituais redutoras e englobadoras. O sentido que elas evidenciam torna Deus presente e imanente ao mundo familiar, ao pensamento tematizador. Justamente por isso, reduz o seu sentido, tornando-o derivado do Ser. Por causa disso, Deus não significa a diferença da transcendência, mas a identidade do mesmo. O que a Filosofia e o discurso Teológico anunciam como a inteligibilidade ou racionalidade de Deus não passa da redução de seu sentido às possibilidades da consciência que acolhe tudo como conteúdo imanente que pode ser apresentado num discurso e tornar-se inteligível. Na perspectiva Levinasiana

é preciso perguntar-se, se para além da inteligibilidade e do racionalismo da identidade, da consciência, do presente e do ser – para além da inteligibilidade da imanência – não se entendem a

significância, a racionalidade e o racionalismo da transcendência (LEVINAS, 2002, p. 88).

Na pergunta por Deus para além da inteligibilidade da imanência, Levinas quer apontar para a possibilidade de compreendermos o sentido como anterior ao ser. Sugerir que o sentido não resulta da atividade teórica do desvelamento e da manifestação da presença. Para ele, a ideia de Deus tem outro sentido:

é uma ideia que significa, mas por uma significância anterior à toda presença, anterior a toda origem na consciência e, assim, ana-árquica, acessível no seu vestígio; ideia que significa por uma significância mais antiga que sua exibição, que não se esgota na exibição, que não tira seu sentido, sua manifestação, rompendo assim com a coincidência do ser e do aparecer em que, para a filosofia ocidental, reside o sentido ou racionalidade, rompendo a sinopse; ideia mais antiga que o pensamento memorável que a representação retém na sua presença (LEVINAS, 2002, p. 97).

A SIGNIFICAÇÃO DO INFINITO

Vemos que a noção de significação apresentada delinea uma ideia de Deus que rompe todas as apreensões de adequação da consciência a seus objetos intencionais. É uma ideia que não se deixa englobar. Não é conteúdo de uma modalidade de “eu penso”. Enfim, Levinas defende a significação mais adequada à referência a Deus, como a ideia do Infinito.

A ideia do Infinito, Levinas assume-a de Descartes, é a que mais visibiliza a significação de Deus. Assim como a ideia de infinito não se produz na espontaneidade da consciência, assim também a ideia de Deus: “A ideia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a ideias, diferente de todo conteúdo” (LEVINAS, 2002, p. 95). Levinas enfatiza a diferença que há entre o Infinito e o finito que o pensa. O finito não engloba o infinito, não é introjetado por ele. Por outro lado, o infinito não

nega o finito. No entanto, afirma a excelência dessa relação: trata-se de uma “relação excepcional comigo, como se a diferença entre o infinito e o que devia englobá-lo e compreendê-lo fosse uma não in-diferença do Infinito para o pensamento” (LEVINAS, 2002, p. 85). Ele interpreta o IN do termo Infinito como a ambiguidade da situação. O infinito se faz presente no finito, mas não se deixa englobar ou assimilar por ele: “como se o psiquismo da subjetividade equivalesse à negação do finito pelo infinito, como se – em querer brincar com as palavras – o in do Infinito significasse ao mesmo tempo o não e o dentro (LEVINAS, 2002, p. 96).

A impossibilidade de a consciência produzir a ideia do Infinito, mas a contar como vindo de fora, significa um golpe mortal na consciência intencional. A consciência sempre ativa no tornar tudo presente, atual, vê-se quieta, passiva. Tendo que comportar aquilo que está para além de suas condições passivamente: “Na ideia do Infinito descreve-se uma possibilidade mais passiva que toda passividade atinente a uma consciência”.

A consciência passiva, limitada nas suas intenções, é afetada pelo Infinito. Há, por assim dizer, um sofrer da consciência por não poder pensá-lo, abrangê-lo na sua interioridade e, também, não poder ficar indiferente. A consciência pensante sofre uma afecção que a reposiciona e a põe num outro lugar. Ele a chama para um despertar: “O Infinito, ao afetar o pensamento, ao mesmo tempo o devasta e o chama; mediante um ‘reposição em seu lugar’, ele o põe no lugar. Ele o desperta”. Podemos dizer que a ideia do Infinito provoca um desarranjo na consciência, transforma-a por inteiro. Talvez seja esse desarranjo que significa o Traumatismo. Ora, a consciência que sempre se estruturou como consciência de algo, que teve o seu conteúdo ordenado a partir de si mesmo, aberta a fins já sabidos alcançáveis vê-se questionada e chamada a outro movimento. Ela contém uma ideia, cujo sentido não passa por sua atividade. Uma ideia que a afeta profundamente, mas ela não a compreende, não se faz parceira, pois ela a transcende.

O traumatismo, no entanto, não pode impedir a subjetividade de manter relações com o transcendente. A subjetividade que suporta o traumatismo do Infinito é chamada a manter com ele uma relação que, ao mesmo tempo, apresenta-se como exigência. Levinas propõe a noção de Desejo como capaz de concretizar essa relação tão extraordinária. A subjetividade inundada pelo Infinito, na sua passividade, Deseja-o. Ele propõe o Desejo como um possível pensamento capaz de pensar mais do que pode: “Passividade ou Paixão em que se reconhece Desejo, em que o mais no menos desperta com sua chama mais ardente, mais nobre e mais antiga um pensamento votado a pensar mais do que pensa” (LEVINAS, 2002 p. 100). Levinas distingue as motivações, o ponto de partida do Desejo. De um lado, o desejo que parte de uma necessidade que pode ser satisfeita. Nesse tipo de desejo, o Desejável se iguala ao objeto que deseja, pois se satisfaz. De outro lado, o Desejo que não se satisfaz. Desejo que, ao aproximar-se do Desejado, mais se afasta da satisfação: “Desejo de além da satisfação e que não se identifica, como a necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim de além do ser: des-interessamento, transcendência – desejo do Bem” (LEVINAS, 2002 p. 100). Esse modelo de desejo não tem um fim satisfatório, não garante um gozo que o faça feliz. É um desejo sempre insatisfeito. Está sempre aberto para o Desejável, que o mantém na frustração da não satisfação. Desejo como abertura permanente ao Desejável. O des-interessamento significa justamente a não possibilidade de se atingir um fim e o fora do ser. É desejo daquilo que fica sempre mais distante como exterioridade. Na abertura do Desejante que deseja o infinito ou Deus sem poder abarcá-lo, porque ele se mantém separado, há uma ordem a esse desejante para desejar “ao que é não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem”. Aqui acontece o que podemos chamar de virada ética do Infinito. A subjetividade desejante é ordenada a desejar o próximo e assumir responsabilidade por ele. Essa responsabilidade para com o outro é tão grave que Levinas chega a propor a substituição: “Retornar a outrem é despertar, despertar à proximidade, que é

responsabilidade para com o próximo a ponto de substituir-se a ele” (LEVINAS, 2002, p. 101).

A substituição significa a retirada no núcleo poderoso da subjetividade transcendental e a inclinação para receber as ordens do próximo. A nova estrutura da subjetividade torna-se obediente ao outro, fica sob sua sujeição a ponto de tornar-se refém dele. Esse reviramento da subjetividade que, sem desejar o outro, assume responsabilidade por ele ao extremo. O reenvio ao outro indesejável como mandamento do Infinito, Levinas chama de Eleidade: “nós designamos pelo termo eleidade, virada extraordinária da desiderabilidade do Desejável – da suprema desiderabilidade que chama a ela a retidão retilínea do desejo” (LEVINAS, 2002, p. 102).

A subjetividade que desejava Deus, o Infinito, é reorientada para outrem. Assim, o Infinito escapa ao desejo e possibilita a abertura da dimensão do Bem. A bondade vivida como resposta ao outro exprime a significação da transcendência, do Infinito. Pois a ética como abertura para o outro na responsabilidade pode sempre aumentar, tanto em exigências quanto em intensidade. Enfim, a significação de Deus pode ser encontrada na ética: “Significação, pois a ética estrutura-se como um-para-o-outro; significação além do ser, pois fora de toda finalidade numa responsabilidade que sempre cresce – des-interessamento em que o ser se desfaz de seu ser” (LEVINAS, 2002, p.103). Dizer Deus é dizer adeus. Deus se afasta cada vez mais das minhas pretensões de contemporaneidade com Ele. Afasta-se até ausentar-se. Mas deixa ao homem a ordem de comprometer-se com o próximo até a substituição. Esvaziamento total de si como esquecimento do eu. Eu que não pode ser substituído nem se recusar. Eu que aparece na primeira pessoa e diz: eis-me aqui. Nessa atitude, a subjetividade dá testemunho do Infinito na disposição aberta a assumir mais responsabilidade. O Infinito poderá receber um acréscimo pela exposição e doação ao outro. O excesso exprime

a transcendência do Infinito no finito. Tem-se um dizer que prescinde de proposições. Dizer como obediência incondicional ao outro próximo. Dizer como um-para-o-outro. Testemunho da Glória do Infinito A-Deus.

CONCLUSÃO

O que foi exposto mostra a preocupação de Levinas em apresentar um modo de Dizer Deus para além das elaborações da Teologia e da Filosofia enraizadas no ser e seus correlatos. Esforçamo-nos para mostrar que o discurso filosófico fundado na ontologia apresenta Deus como ente excelente. Mostramos que a significação de Deus está na ética.

Levinas tem consciência dos limites das éticas, mas não prescinde de sua vigência. Sugere romper com as âncoras promovidas pela tradição grega, afirmadas no ser, no saber e no poder. Acolhe como inspiração-base a tradição semita que propõe a moralidade como fundamento da existência e das relações sociais. Acrescenta a essa tradição intuições sublimes não suficientemente levadas a sério na tradição ocidental, como a ideia de Platão de bem além do ser, a ideia cartesiana de infinito e o imperativo categórico kantiano. A partir dessas ideias, ele propõe a relação com o outro como superioridade absoluta em relação ao ser e ao conhecimento. A relação com o outro é constituinte fundamental do movimento que pode levar até a transcendência do bem que nos pode ser apresentado pelo rosto do outro homem. Na experiência ética, é permitido pensar a alteridade que “não é apenas uma qualidade do outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu ser.”

REFERÊNCIAS

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Dios, la muerte y el tiempo**. Traducción de Maria Luisa Rodríguez Tapia. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

_____. **De outro modo que ser, o más allá de la esencia**. Trad. Antonio Pintor Ramos. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

_____. **De Deus que vem a ideia**. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.

