



Levinas e a teologia

Levinas and the theology

Fabiano Victor Campos*

Resumo

Este estudo visa abordar o problema da teologia no pensamento de Emmanuel Levinas. De início, procuramos tecer um breve mapeamento dos diferentes usos do termo teologia por Levinas. Com isso, buscamos evidenciar que Levinas propõe um novo sentido para o vocábulo em questão, diverso em relação àquele em que se define como discurso racional sobre Deus. Concomitantemente, tentamos mostrar que a crítica levinasiana se dirige sobretudo à teologia racional, por causa de seu conúbio histórico com a filosofia, cuja essência é então definida em termos de uma aspiração à unidade absoluta. Dobrando-se às exigências racionais de universalidade conceitual e inclinando-se à insatisfação relativa ao conhecimento, a teologia padeceria da tentação de abster-se do sofrimento de outrem, relegando a práxis responsável a segundo plano em relação à primazia outorgada ao conhecimento e ao amor a Deus. Identificadas as razões pelas quais Levinas julga dever criticar a teologia racional, nos propomos a enfrentar o desafio de uma possível caracterização do próprio discurso levinasiano sobre Deus, definindo-o não em termos de teologia negativa, mas como um discurso pretensamente “filosófico”, desde que aí se subentenda a primazia da ética em relação à ontologia, mas sem que a tensão entre os dois níveis de significação, o ético e o ontológico, seja suprimida. Com isso, procuramos evidenciar qual é o exato lugar que a teologia ocupa no seio do discurso levinasiano, dada a distinção que o autor estabelece entre testemunho e teologia. À teologia enquanto discurso racional sobre Deus é anteposta uma espécie *sui generis* de teofania, uma revelação de Deus mediante o encontro ético com o outro humano.

Palavras-chave: Levinas; Teologia; Ética; Deus; Filosofia.

Abstract

This study seeks to approach the problem of the theology in Emmanuel Levinas's thought. At the beginning, we tried to weave a brief mapping of the different uses of the term theology by Levinas. With that, we looked for to evidence that Levinas proposes a new sense for the word in subject, different in relation to that in that it is defined as rational speech about God. Concomitantly, tried to show that the critical levinasiana goes above all to the rational theology, cause of its historical wedlock with the philosophy, whose essence is defined then in terms of an aspiration to the absolute unit. Bending to the rational demands of conceptual universality and leaning to the relative dissatisfaction to the knowledge, the theology would suffer of the temptation of abstaining of the suffering of somebody else, relegating the praxis responsible to second plan in relation to the primacy granted to the knowledge and the love to God. Identified the reasons by the which Levinas judges to criticize the rational theology, we intend to face the challenge of a possible characterization of the own speech levinasiano about God, defining him not in terms of negative theology, but as a speech supposedly "philosophical", since that there perceive the primacy of the ethics in relation to the ontology, but without the tension among the two levels of significance, the ethical and the ontological, be suppressed. With that, we tried to evidence which is the exact place that the theology occupies in the soul of the speech levinasiano, given the distinction that the author establishes between testimony and theology. To the theology while make rational speeches about God is prefixed a species *sui generis* of theophany, a revelation of God by the ethical encounter with the other human.

Keywords: Levinas; Theology; Ethical; God; Philosophy.

Artigo submetido em 19 de setembro de 2016 e aprovado em 21 de dezembro de 2016.

* Doutorado e Mestrado em Ciência da Religião pela UFJF, Especialização em Temas Filosóficos pela Universidade Federal de Minas Gerais e Graduação em Filosofia pela PUC-Minas. País de Origem: Brasil. E-mail: fvocampos@hotmail.com

Introdução

A relação crítica que o pensador Emmanuel Levinas estabeleceu com a teologia enquanto discurso racional sobre Deus nem sempre foi objeto de delimitações precisas. Em primeiro lugar porque o termo teologia não aparece com um sentido unívoco nos escritos desse filósofo. Com efeito, embora seja preponderantemente objeto de crítica, esse vocábulo também é usado com significados bastante peculiares no bojo da obra levinasiana, sentidos esses que cabe aclarar. Por outro lado, pelo fato de o tema Deus ser recorrente na obra de Levinas, não raras vezes o pensamento levinasiano é associado seja a certas correntes da teologia cristã, seja a certas vertentes da chamada teologia apofática, como a que encontramos na filosofia de Plotino, por exemplo. Ademais, dada a distinção que Levinas estabelece entre testemunho e teologia, o lugar a esta reservado no seio do modo de pensar levinasiano nem sempre é compreendido de maneira adequada.

Por essas razões, convém, pois, analisar a problemática da relação que Levinas estabelece com a teologia enquanto conhecimento de Deus. Nosso interesse, neste artigo, é precisar quais são as razões pelas quais Levinas julga dever criticar o discurso teológico, seja na sua vertente positiva, seja na sua face apofática. Para tal, começaremos por esquadrihar o uso dessa palavra em alguns contextos específicos do modo de pensar levinasiano, a fim de evitar equívocos e melhor deslindar o pensamento desse autor sobre a teologia, bem como sobre a relação desse tipo de saber com a filosofia. Tal empreendimento nos conduzirá a explicitar o laço que o pensador lituano entrevê entre teologia e ontologia, que o leva, por sua vez, a caracterizar o seu próprio pensamento sobre Deus como “filosófico”, considerando-se a sua singular proposta de inversão de primado: da ontologia à ética. Por outro lado, nos permitirá cientificar o leitor de que tipo é a relação que Levinas estabelece entre teologia e testemunho, precisando o lugar específico atribuído ao discurso teológico-racional sobre Deus.

1 Os usos do termo teologia

É sempre banhado em precaução, e às vezes em desconfiança, que o vocábulo teologia emerge sob a pena de Levinas¹. É com cautela, por exemplo, que ele é usado para qualificar algumas de suas investigações sobre o Talmude, ora definidas como “leituras talmúdicas”, ora nomeadas, não sem admoestações, sob o epíteto de “teologias”². Recusando considerar que sua obra se erga desse tipo de saber, Levinas não hesita em se escudar de toda ancoragem em alguma teologia positiva, mas também de toda proximidade com a teologia dita negativa. É assim, pois, que o autor de *Outramente que ser ou além da essência*³, embora se veja tentado a definir a “intriga ética” como “religiosa”, adverte que ela “não se diz em termos de certeza ou de incerteza e não repousa sobre nenhuma teologia positiva” (LEVINAS, 1978, p. 188).

É também neste sentido que o filósofo lituano retorquia aos questionamentos que Jean Wahl lhe dirigia numa discussão que sucedia a conferência *Transcendência e altura* (1962). Naquela ocasião, Levinas (1994c, p. 96) asseverava que seu “ponto de partida é absolutamente não teológico”⁴,

¹ Dada a exigência de brevidade que um artigo impõe, não é possível acompanhar aqui toda a trajetória do discurso levinasiano sobre Deus. Para uma explanação mais pormenorizada dessa questão, convém consultar os estudos de Moro (1982) e de Ribeiro Júnior (2005, p. 94-111, 293-317; 2008, p. 423-492). Esses intérpretes analisam a questão de Deus em Levinas considerando a gama da produção levinasiana desde os primórdios até os textos da maturidade do pensamento do autor em foco. Princípiam abordando a questão do “silêncio de Deus” e do “fim do exílio da palavra Deus”, passam pelos escritos do período de *Totalidade e infinito*, que seria marcado por um “discurso com Deus”, para desembocarem, enfim, nos escritos da maturidade, em que o autor lituano-francês realizaria uma verdadeira reviravolta linguística de seus pensamentos em torno do par Dizer/Dito, a partir do qual se afirmaria um Deus “que passa e se passa”, bem como se apresentaria o sentido do nome Deus, que “se significa a si mesmo numa antropologia messiânica”. Sobre o tema da teologia no pensamento levinasiano, ver a coletânea de estudos que deram à luz um colóquio internacional intitulado *Emmanuel Levinas e as teologias*, organizado por Danielle Cohen-Levinas e Shmuel Trigano, por ocasião do centenário de Emmanuel Levinas no quadro do Colégio de estudos judaicos da Aliança Israelita Universal, no período de 21 a 22 de janeiro de 2006. Os textos das conferências foram reproduzidos na revista *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, 2007.

² Levinas (1982, p. 11) estabelece esta distinção em *Além do versículo*. No preâmbulo dessa obra, ele precisa que a expressão “leituras talmúdicas” agrupa os comentários rabínicos conduzidos sob a forma que lhe é habitual, ao passo que a rubrica “teologias”, aí usada para nomear um conjunto de cinco estudos, embora também se refira aos dados talmúdicos, concirna, “de uma maneira mais especial, à metodologia exegética, pontos de doutrina e de filosofia religiosa”, consistindo, previne ainda o autor, numa forma “menos habitual” de seus escritos confessionais. Ademais, Levinas sublinha que a forma plural sob a qual são enfeixados esses estudos da década de 70 visa extirpar “toda pretensão dogmática” que a palavra “teologia” possa abrigar, de modo que as investigações aí levadas a termo concernem a uma “teo-lógica”, isto é, a “um modo razoável de falar de Deus”.

³ Adotamos aqui o neologismo “outramente”, forjado pelo prof. Pergentino Stefano Pivatto para traduzir o estudo de Ricoeur (1999) sobre a obra levinasiana em questão. Na nota de advertência, o tradutor brasileiro esclarece que introduz tal neologismo para salvaguardar a especificidade que Levinas confere a este termo, que nos reporta à ideia de Outro, noção nuclear no contexto do pensamento ético levinasiano.

⁴ Como bem sublinhou Guibal (2007, p. 48), é preciso considerar com seriedade essa proposição de Levinas, que não constitui um simples estratégia, mas uma afirmação de método e de princípio.

ajuntando: “não é teologia que eu faço, mas filosofia”. Com efeito, essa última afirmação exprime um pressuposto radicado no espírito de Levinas, o de que há uma diferença entre o discurso teológico e o discurso filosófico no qual emerge a palavra Deus (CHALIER, 2007, p. 17). Mas em que precisamente o discurso filosófico sobre Deus, ou ao menos o que Levinas considera como tal, se distingue do teológico? Por ora, deixemos tal questão em aberto, com vista a mostrarmos um outro uso do termo teologia por Levinas.

Um pouco mais de vinte anos após a supracitada conferência e apenas alguns anos depois das advertências sentenciadas no prefácio de seu *Além do versículo* (1982), o próprio Levinas se valeu do termo teologia no exposto que deu à luz a obra *Transcendência e inteligibilidade* (1984), embora num sentido absolutamente diverso daquele por ele criticado, para afirmar que, no caso da ideia do Infinito, o pensamento humano pensa de modo teológico⁵. Evidentemente não se tratava aí, como o próprio autor esclarecia naquela ocasião, de teologia enquanto discurso racional sobre Deus. Antes, o que estava em questão era o próprio entendimento acerca do logos dessa “teo-logia”. Afirmando, pois, que “o logos de tal teologia”, isto é, da ideia do Infinito, “diferiria da intencionalidade teorética e da adequação do pensamento ao pensado”, Levinas (1994a, p. 283)⁶ punha sob suspeita a própria semântica outorgada ao termo em questão pela tradição, interpelando seus interlocutores a uma nova compreensão da inteligibilidade do *theos*. Referindo-se a esse peculiar significado do termo teologia é que Levinas também declarava, em junho de 1987, numa entrevista concedida a Bertrand Révillon, posteriormente recolhida em *Os imprevistos da história*:

A teologia começa, para mim, no rosto do próximo. A divindade de Deus dá-se no humano. Deus desce no “rosto” do outro. Reconhecer Deus é ouvir seu mandamento: “Tu não matarás”, que não é somente o interdito

⁵ Simhon (2010, p. 228) afirma que “a única teologia que encontramos em Levinas é uma teologia da *ideia do infinito*”. Todavia, convém nuançar o pensamento levinasiano de maneira mais adequada, uma vez que, a rigor, não se trata de uma teologia encontrada no pensamento de Levinas, o que sugere que o discurso do autor seja teológico. Ao invés, trata-se de afirmar que a ideia do infinito é um pensamento *sui generis*, que pensa de modo teológico, no sentido peculiar conferido a esse último termo. Mais matizada é, pois, a perspectiva expressa por Rolland (2000, p. 117, n. 1) na seguinte oração condicional: “se fosse lícito edificar uma ‘teologia levinasiana’, é em outros termos que especulativos que seria preciso fazê-lo”.

⁶ O texto *Transcendência e inteligibilidade* é aí citado a partir do livro *A intriga do infinito*, que reúne vários escritos de Levinas.

do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante em relação a outrem – ser único – como se eu fosse eleito a essa responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível, e de dizer “eu”. (LEVINAS, 1994b, p. 202).

Assim, numa tentativa de depurar o vocábulo “teologia” de seus ressaibos ontológicos e epistemológicos, Levinas levava a entender esse termo não no sentido de uma operação discursiva de nossa faculdade intelectual nem de uma operação intuitiva ou contemplativa à maneira do *intellectus* tomasiano. Ou seja, o filósofo em foco interpelava a compreender a híbrida palavra teo-logia não mais como um saber sobre Deus, uma inteligência da fé, vinculada à ontologia, mas como um pensamento inadequado, que não conduz ao pensado, justamente porque este último, no caso da ideia de Deus, transborda, num excesso de significação, o pensamento que o pensa. Tendo em vista a polissemia do termo logos, Levinas procurava, pois, ler o logos de Deus não à luz de uma atividade soberana da Razão, mas julgava poder identificar nessa própria expressão uma dimensão de passividade por parte do pensamento, que teria sido obnubilada pela filosofia nas vicissitudes de suas manifestações históricas. Em última instância, o logos de Deus não se definiria como expressão da razão nem de racionalidade, pelo menos no sentido em que a filosofia teria entendido esses termos, mas, antes, de passividade sem assunção por parte do pensar, e mandamento, traumatismo ou inspiração por parte do pensado, isto é, Deus, que abriria ou despertaria assim a própria racionalidade. A racionalidade da qual esse logos de Deus é expressão seria, pois, de outra ordem, diferente daquela que caminha para a adequação e satisfação do pensamento no seu entendimento do objeto. Nesta perspectiva, como bem sublinhou Guibal (2007, p. 45), quando o autor em foco se debruça sobre o sentido do termo teologia, “o que está em questão”, para ele, “é menos a transcendência (de Deus) que a maneira de tratá-la ou de evocá-la”. Deste modo, acrescenta ainda o intérprete, “se o teo-lógico encontra-se recusado, certamente não é pelo ‘theos’ do qual ele testemunha, mas pelo ‘logos’ a que se prende”.

Ora, tendo em vista essa oscilação do uso do termo “teologia” por Levinas, cabe, pois, questionar: contra qual espécie de discurso teológico esse filósofo então se insurge? Ou, seja, que conceito de teologia ele critica exatamente e ante o qual propõe uma nova definição? Para uma resposta satisfatória a esse questionamento, convém retomar, conjuntamente, dois escritos de Levinas: um de 1983, intitulado *Do uno ao outro*⁷, e o célebre texto intitulado *Deus e a filosofia*⁸. Neste último, o autor lituano-francês refere-se explicitamente à chamada “teologia racional”, cuja aceção convém aclarar, para bem entendermos a crítica de Levinas.

Segundo Vaz (1991), a cultura ocidental foi marcada por um acontecimento fundante: a entronização da razão demonstrativa, o logos como episteme, no centro simbólico da cultura grega, o que conduziu à sua articulação sob a forma do que mais tarde se convencionou chamar de teologia racional⁹. Ora, a organização das grandes formas culturais girando em torno da órbita da razão filosófica assinalou a passagem do mito à integração da religião no sistema das razões. Desta sorte, o efeito mais notável do influxo que a filosofia, enquanto logos demonstrativo, acabou exercendo sobre a religião foi a estruturação do próprio discurso filosófico na forma da teologia racional. Ou seja, a constituição ou o florescimento de tais teologias – a saber, a teologia platônica, aristotélica, estoica, neoplatônica, etc. –, essa “criação tão caracteristicamente grega” (VAZ, 1991, p. 152), anterior, portanto, ao próprio surgimento do Cristianismo, assinalou a atração que a razão filosófica, enquanto novo centro simbólico do sistema das representações, exerceu sobre a religião, no âmbito da tradição ocidental.

⁷ Este texto foi originalmente publicado na revista *Archivio di Filosofia*, Padova, anno 51, n. 1-3, p. 21-38, 1983. Posteriormente, foi reproduzido, sem alterações, nos *Cahiers de l’Herne* consagrado a Levinas e na obra *Entre nós*. Também foi retomado, porém com ligeiras modificações, na *Encyclopédie Philosophique Universelle* (1989) e na obra levinasiana *Alteridade e Transcendência*, de 1995. Citamo-lo a partir da publicação presente nos *Cahiers de l’Herne*.

⁸ Embora publicado apenas em 1975 e inserido posteriormente em *De Deus que vem à ideia*, este texto constitui uma espécie de síntese das principais ideias apresentadas sob a forma de conferências realizadas na primeira metade da década de 70 na França, em Jerusalém, em Bruxelas e em Genebra. Observe-se, portanto, que as ideias que o deram à luz começam a ser apresentadas em 1973, ou seja, praticamente dez anos após a conferência *Transcendência e altura*, de 1962. A propósito, ver a nota preliminar de Levinas (1986, p. 93).

⁹ Sobre a relação entre religião e “modernidade filosófica” ao longo da tradição filosófica antiga, expressa na ideia de uma teologia racional, e a dissolução dessa relação na filosofia pós-cartesiana, conferir Vaz (1991). Sobre o tema do surgimento da teologia, é clássica a obra de Jaeger (1966).

De fato, já em Platão a filosofia emergiu como teologia, ou seja, não qualquer fala sobre Deus, mas um discurso que se articulou como razão demonstrativa e que, por esse motivo, apresentou-se como crítica das concepções de Deus oriundas do mito nos antigos poetas, especialmente Homero e Hesíodo. Aparece, assim, na primeira metade do século IV a. C., a teologia platônica, coroada pela teoria dos Princípios. É, pois, com justa razão que Jaeger (1966) vê aparecer a palavra teologia pela primeira vez na *República* (II, 379 a), de Platão, sendo este o criador daquele conceito. Para esse historiador, a filosofia, no pensamento platônico, é, em seu mais alto grau, teologia e esta, de certo modo, constitui o polo central em torno do qual orbita o seu pensar em sua finalidade própria. Essa posição é reiterada por Reale (2014, p. 250), para quem não há obra de Platão que, mais ou menos extensamente, não seja uma “ciência” ou saber racional sobre o divino. Que a filosofia seja teológica em seu próprio cerne é algo que também se apresentou na organização dos saberes em Aristóteles (2002, p. 273, 513). Este considerou a teologia como a terceira e a mais elevada face da filosofia teórica, posto que a ciência primeira, o nível fundamental da filosofia, tem por objeto os fundamentos e as causas do ente enquanto ente, portanto, do mundo e da história enquanto objetos do conhecimento e da ação humana, e o primeiro fundamento é o divino. De fato, para Aristóteles, a teologia trataria da realidade do divino tal como ele realmente é¹⁰. A identificação do fundamento último com o divino (*theîon*) ou com Deus (*theos*) é o que permitiu coroar a filosofia clássica com uma teologia racional e integrar assim, de algum modo, a religião na esfera lógico-racional. Desta sorte, no pensamento clássico, a teologia ou a filosofia primeira, para usar os termos aristotélicos, ocupou o lugar mais nobre, a ela estando subordinadas a física e a ética. Por sua vez, também os estoicos referiam-se à teologia enquanto um estudo filosófico do divino, de acordo com o que seria a natureza própria deste, distinguindo a assim chamada teologia racional daquelas outras, a saber, a teologia mítica dos poetas antigos e a teologia político-estatal do culto oficialista. Suplantando a crítica epicurista ou cética, a teologia estoica dos séculos III e II

¹⁰ É, pois, nessa acepção aristotélica que se deve compreender a afirmação levinasiana, presente no escrito *Deus e a filosofia*, de que a teologia racional é “radicalmente ontológica” (LEVINAS, 1986, p. 95).

guiou a introdução das ideias gregas no mundo romano a partir do século II. Do século II d. C. em diante, o médio-platonismo e, depois, o neoplatonismo tornam-se a teologia da chamada Antiguidade tardia, empreendendo um grande esforço para salvar a herança intelectual do mundo antigo. Deste modo, observa-se que a filosofia já emerge no mundo grego como teologia racional, isto é, como saber do Absoluto enquanto fundamento último da inteligibilidade do ser, do real. Por teologia racional, também chamada de teologia natural ou filosófica, entenda-se, pois, o esforço especulativo de se alcançar um entendimento de Deus e de seu relacionamento com o mundo unicamente por meio da reflexão racional, isto é, sem se valer de uma revelação peculiar, como a autorrevelação de Deus em Cristo e nas Escrituras proposta pela teologia cristã, por exemplo. Trata-se, como diz Franz von Kutschera (1991, p. 7), de uma tentativa de desenvolver, com meios filosóficos e, portanto, estritamente racionais, um sistema de sentenças positivas acerca da existência e dos atributos de Deus, de sua relação com o mundo e com os seres humanos¹¹.

Referindo-se, pois, à teologia racional, Levinas (1986, p. 94) a estigmatiza por se curvar à “vassalidade” inerente ao discurso filosófico do Ocidente que, apregoando e avocando a si a pretensão de chegar a uma compreensão última da realidade, obriga toda e qualquer outra forma discursiva a se justificar ante ele. Ora, segundo Levinas, “ontologia” foi o nome dado a essa tentativa filosófica de

¹¹ Quando aí se fala em “teologia racional”, deve-se descartar, portanto, qualquer identificação apressada com a teologia cristã, mesmo sob sua face católico-romana. E isto por duas razões: uma de ordem histórica e, outra, por definição. Ora, a primeira grande teologia cristã nasceu da delicada tarefa de recepção e assimilação do platonismo pelo Cristianismo, operação realizada a partir do século III em Alexandria e retomada, talvez com êxito ainda maior, com relação ao aristotelismo nos séculos XII e XIII (IVANKA, 1964; CHENU, 1943; 1957). Logo, não há coincidência histórica entre teologia cristã e teologia racional, de modo que o surgimento desta última é historicamente anterior ao daquela. Por outro lado, embora alguns teólogos protestantes tenham feito uso da teologia natural, e esta tenha aparecido em certas vertentes da teologia católico-romana, a teologia cristã não necessariamente se identifica com a chamada teologia racional. De fato, a originalidade da teologia cristã, segundo a inspiração da constituição dogmática *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II (2007), repousa na Revelação de Deus, e não propriamente na teologia racional enquanto apenas uma etapa já criticada da teologia cristã/católica. Neste sentido, segundo Moro (1982) e Ribeiro Júnior (2005; 2008), Levinas acaba por elaborar uma espécie de “teologia fundamental do judaísmo”, uma vez que o pensamento levinasiano não se aparta da tradição judaico-talmúdica da Revelação. De nossa parte, falta-nos qualquer competência para assumirmos tal leitura, embora suspeitemos que o conceito levinasiano de revelação guarda certas peculiaridades em relação à ideia judaica de revelação. Importante e profícuo seria um estudo mais aprofundado e minucioso sobre as similaridades e possíveis diferenças entre as duas concepções. Neste sentido, ao leitor interessado e benévolo, conviria a leitura atenta dos textos levinasianos que tratam da revelação, como o escrito *Amour et révélation* (1981) e, sobretudo, o texto *La révélation dans la tradition juive* (1977), ao qual se segue um debate com Paul Ricoeur, comparando-os com a teologia judaica da revelação. As referências completas desses textos encontram-se ao final deste artigo.

abarcar a multiplicidade do real, de chegar a uma síntese universal, a uma totalidade em que absolutamente nada poderia estar fora dela. É, pois, contra o laço entre a teologia e a filosofia como ontologia que Levinas se insurge, ou ainda, é à teologia enquanto uma forma de ontologia, isto é, como conhecimento ou saber sobre o ser de Deus, que os olhos levinasianos se encolerizam. Mas em que precisamente consiste esse laço? O que Levinas julga nele encontrar de tão repugnante ou execrável? Para entendermos, de modo preciso, essa ligação indissociável entre teologia e filosofia enquanto ontologia, convém analisarmos o modo como Levinas compreende o acontecimento histórico de encontro e entrelaçamento entre a sabedoria bíblica, que aos olhos levinasianos não se reduz ao conhecimento ou saber teórico, e a razão filosófica. Para tal, voltemo-nos por um instante às análises desenvolvidas em *Do uno ao outro*.

2 O laço entre Filosofia e Teologia: sob o signo da aspiração à unidade

Aí neste escrito da década de 80, Levinas (1991a, p. 83) detém-se inicialmente numa análise da segunda hipóstase plotiniana, que é a da processão do *nous* ou espírito em relação ao Uno. Segundo a terminologia levinasiana, trata-se da “multiplicidade primeira”, que é a “luz do teórico, da visão, a dualidade do ver e do visto, do pensamento e do pensado”, ou ainda, a “primeira exterioridade” em relação ao Uno, que é a própria “inteligência do Uno”. É como se, afirma ainda Levinas (1991a, p. 84) parafraseando Plotino, “sua acessão dispersada à essência múltipla fosse uma piedade”, lá onde este último fala de prece em relação ao Uno inacessível¹². Ao analisar a filosofia plotiniana do Uno, Levinas volta-se, portanto, não propriamente para a atividade *do* Uno mediante a qual ele “é”, mantendo-se e permanecendo como tal em sua unidade inquebrantável ou “em si”, mas para a atividade que decorre *desde* o Uno, aquela que faz com que Dele procedam todas as outras realidades, inclusive o ser e o espírito.

¹² O pensador lituano-francês se refere ao texto das *Enéadas* V, 1, 6. Ora, ao defrontar-se com o problema da processão de todas as coisas a partir do Uno, Plotino reconhece a dificuldade e a gravidade do assunto. Por essa razão é que ele invoca a Deus, como que pedindo luz para lhe alumiar o intelecto no seu empreendimento e lhe conduzir a bom termo.

Todavia, o que salta aos olhos levinasianos é justamente um dos princípios inerentes à filosofia plotiniana do Uno, segundo o qual o que é gerado tem necessidade daquele que o gera¹³, embora dele não se separe absolutamente à medida que depende do Uno para ser ou existir¹⁴, tal como se lê nas *Enéadas* V, 3, 12. Ora, é sabido que, em Plotino, o múltiplo – incluindo-se aí o *nous*, uma vez que ele, o espírito, é relação entre pensamento e pensado e, portanto, uma multiplicidade – encontra-se inelutavelmente atraído para a unidade que emerge, assim, como o *telos* de seu movimento. Esse desejo, tendência ou aspiração¹⁵ do Uno origina-se pelo fato de o múltiplo depender dele. Por essa razão é que Plotino fala de um desejo por necessidade natural nas *Enéadas* V, 5, 12. Trata-se da consumação da unidade perfeitamente simples, enaltecida pela filosofia plotiniana, em cuja figura Levinas julga poder ler o próprio arquétipo do conhecimento como tal e, por conseguinte, da reflexão filosófica enquanto “amor à sabedoria”. O ponto nodal da questão refere-se, portanto, ao modo como Levinas entende essa necessidade do espírito em relação ao Uno, apregoada por Plotino.

Com efeito, Levinas (1991a, p. 84) entrevê nessa aspiração à unidade a marca indelével de uma “insatisfação” que, a seus olhos, constitui a própria essência da reflexão filosófica ocidental. Nomeando-a de diversas maneiras¹⁶, o filósofo lituano julga nela encontrar a própria figura arquetípica do conhecimento, do saber, enfim, da reflexão filosófica como tal. Ou seja, enquanto enaltece a busca da unidade absoluta, a filosofia plotiniana permaneceria, a seus olhos, como o arquétipo ideal de toda a reflexão filosófica como filosofia do Mesmo ou ontologia. Essa busca incessante da unidade, por sua vez, não seria senão o estabelecimento do primado do Mesmo, sob o qual Levinas julga poder enfeixar, em sua análise genético-sintomática, toda a tradição filosófica.

¹³ Segundo Reale (2012, p. 59, n. 39), este tópico constitui “um dos pontos cardeais da ontologia plotiniana”.

¹⁴ Levinas (1991a, p. 83) reconhece o caráter ambíguo dessa “emanação” ou “processão” de todas as coisas desde o Uno.

¹⁵ São os termos com os quais Plotino comumente se refere a esse *telos* do múltiplo rumo ao Uno. A propósito, ver o texto das *Enéadas* V, 3, 15 e V, 5, 12.

¹⁶ Levinas (1991a, p. 83-85) descreve-a pelos seguintes termos e expressões: “nostalgia do Uno”, “mal do retorno”, “estado de privação”, “aspiração”, “aspiração ao retorno”, “aspiração piedosa”, “amor do Uno”, “não-indiferença para com a diferença infinita do Uno”.

Ora, Levinas (1980, p. 14; 1993, p. 150, 162-163) fundamenta todo o seu pensar sobre uma premissa básica: a suspeita de que a filosofia, de Parmênides a Heidegger, apesar das vicissitudes de suas figuras históricas, não tenha sido senão uma “egologia”, isto é, uma filosofia do Mesmo. Com estas expressões, Levinas busca ressaltar o privilégio atribuído ao Eu enquanto sujeito cognoscente, ao longo da tradição filosófica ocidental, sublinhando a pretensa imunidade a ele outorgada ante tudo aquilo (coisas) e aquele (o Outro humano e Deus) que se lhe impõe como outro no processo de conhecimento. Por “o Mesmo” Levinas refere-se ao ego como polo de identidade subjetiva, ao sujeito que se identifica e que insiste em perseverar no seu ser através dessa identificação de toda alteridade ou diferença mediante um termo neutro e impessoal, o ser¹⁷.

Tudo se passa, pois, como se o fato de a filosofia ter buscado permanentemente a unidade de todas as coisas, erigindo assim a ontologia em trono inexpugnável, fosse o signo incontestável do seu repúdio à multiplicidade e, por aí, de toda a diferença, inclusive a do outro humano. Aos olhos levinasianos, é como se a filosofia, compreendendo-se como “amor à sabedoria”, reconhecesse essa insatisfação de que padece, que é a insatisfação relativa ao próprio saber, mas, nesse gesto de reconhecimento, se esquecesse de uma outra insatisfação ainda mais importante, que é aquela que alguém é capaz de sentir frente à mortalidade que bate à porta da existência de outrem. Neste movimento peculiar à reflexão filosófica enquanto se põe sob o signo da ontologia e escuda-se, assim, de assumir e pensar a diferença enquanto tal, Levinas (1991a, p. 84) vê a própria “infelicidade” da consciência.

Todavia, Levinas julga poder identificar uma influência decisiva da filosofia plotiniana do Uno não apenas sobre a reflexão filosófica vindoura, mas também

¹⁷ Criticando a interpretação levinasiana do Mesmo como categoria ou conceito, Derrida (1967, p. 206, n. 2) desmantela a tese de uma subsunção do Outro sob o Mesmo, que é a própria violência do conceito para Levinas. Para esse intérprete, “o mesmo não é uma categoria, mas a possibilidade de toda categoria”, bem como “não é a negação da diferença”, isto é, “o idêntico”, tal como proposto em *Humanismo do outro homem*, por exemplo. Gilbert (2005, p. 22), por sua vez, também retorquiu que o “mesmo” parmenidiano seja o “indiferente” neutralizante ao qual Levinas teria nos acostumado e que, segundo esse crítico, provém da mentalidade formal das ciências. Uma sucinta, porém esclarecedora, nota histórica sobre o problema filosófico do outro que escapa a essa generalização pretendida por Levinas, foi elaborada por Vaz (2001, p. 231-245).

sobre a religião monoteísta nascente nos primórdios da era cristã. Segundo ele, o neoplatonismo, enaltecendo a consumação da unidade absoluta com o Uno, “oferecia ao monoteísmo, que fazia a conquista da Europa nos primeiros séculos de nossa era, um itinerário e estações suscetíveis de corresponder a gostos místicos e a necessidades de salvação” (LEVINAS, 1991a, p. 84). Tudo se passa, pois, aos olhos levinasianos, como se a aspiração ao Uno de que nos fala Plotino tivesse se coadunado perfeitamente aos anseios místicos de união ou fusão com o Absoluto que emergiam naquele período histórico de nascimento do cristianismo. Tal confluência teria minado qualquer hesitação, por parte dos sequazes e corifeus da religião então nascente, em acatar certos moldes de inteligibilidade oferecidos por aquela filosofia. Acolhendo, pois, em seu interior, esse “racionalismo grego”, isto é, esse “classicismo do pensamento grego” transmitido à filosofia ocidental através do neoplatonismo, o monoteísmo cristão “encontrava-se, assim, obrigado a responder às exigências dos modelos de *sentido* nos quais ele se expunha, e que eram os do teórico, os do conhecer, nostalgia da unidade do Uno” (LEVINAS, 1991a, p. 84-85, grifo do autor). Deste modo, aos olhos levinasianos, o pensamento religioso surgido da Bíblia, quando do seu contato com a filosofia, teria se dobrado paulatinamente aos modelos de sentido teóricos próprios à racionalidade grega. Avocando a si a necessidade de exprimir a vivência da fé em enunciados absolutamente universais e inteligíveis, a religião que então se anunciava como a guardiã e a proclamadora da sabedoria bíblica teria se curvado, pois, aos ditames do logos grego. Pelo viés teológico, ela teria se submetido às mesmas exigências de exprimir a fé vivida sob o signo de uma inteligibilidade universal preconizada pelo logos helênico-ocidental e, assim, apresentar as razões da própria vivência, desde então expressa em termos de uma “experiência”, isto é, sob a forma de um saber ou conhecimento, ainda que religioso.

Integrando-se ao sistema das razões cujo fio condutor é a racionalidade filosófica, a religião nascente teria sido enfraquecida em seu aspecto ético-prático, desde então relegado a segundo plano. Eis, aos olhos de Levinas, a consequência primeira e direta desse acontecimento histórico, o encontro entre a sabedoria

profética e a racionalidade filosófica. Ou seja, este entrelaçamento entre a sabedoria profética e a razão filosófica teria inclinado a significação própria do pensamento bíblico, antes mesmo que a razão filosófica tivesse reivindicado sua autonomia como “razão pura”, isto é, como atitude espiritual independente da “fé” ou da “confiança na sabedoria dos sábios”, segundo uma expressão de *Difícil Liberdade*. Exatamente por seu caráter místico-teórico, o caminho neoplatônico adotado pela religião então nascente a teria distanciado cada vez da “devoção”¹⁸ que originalmente a animava e que, segundo o filósofo em foco, era “inseparável do amor do próximo e da preocupação com a justiça” (LEVINAS, 1991a, p. 85). A “ética” que inspirava o monoteísmo judaico-cristão teria sido paulatinamente sobrepujada pela aspiração à unidade então concebida como o próprio sopro do Espírito (LEVINAS, 1991a, p. 84). Noutros termos ainda, a sabedoria profética sobre a qual se erguera o monoteísmo judaico-cristão teria sido suplantada pela razão filosófica na própria medida em que essa religião assumia para si as exigências impostas pelo logos helênico-ocidental. A partir de então, a insatisfação provocada por um conhecimento imperfeito sobrepôs-se àquela outra que uma pessoa ressentida face ao sofrimento alheio, como se essa última, irreduzível a um conteúdo teórico, tivesse um peso inferior, ou sequer algum, quando se trata do conhecimento de Deus. A própria relação, adverte ainda o filósofo, passou a ser compreendida “a partir da unidade do Uno em que ela se consoma e se consome, mas da qual significa a privação” (LEVINAS, 1991a, p. 85).

Ora, aos olhos levinasianos, esse conúbio histórico, aparentemente indissolúvel, entre a sabedoria profética e a racionalidade filosófica teria influenciado sobremaneira a teologia dita racional, e mesmo o seu nascimento no seio da civilização ocidental. Pois, para o autor de *Deus e a filosofia*, a teologia permanece herdeira dessa “vassalagem”, nomeada em *Do uno ao outro* como a

¹⁸ Cabe sublinhar que o termo “devoção”, no contexto desse texto que ora analisamos, *Do uno ao outro*, coincide com o que Levinas entende por “ética”. Ora, sabe-se que o monoteísmo que então aflorava nos tempos primevos da Cristandade fincava suas raízes na sabedoria profética transmitida pelo judaísmo. De fato, o cristianismo nasceu bebendo dessas fontes sapienciais que nos foram transmitidas pelos escritos hoje enfeixados no livro da Bíblia, reinterpretando-as, entretanto, à luz da Boa Nova do Cristo. Essa sabedoria, que Levinas evita nomear em termos de “racionalidade” para distingui-la do logos filosófico, é uma sabedoria da Palavra original na sua manifestação transcendente (*oriens ex alto*).

própria “infelicidade da consciência”, e que consiste na nostalgia em relação à unidade, entendida por Levinas (1986, p. 94; 1991a, p. 84) como a própria supressão da diferença. Eis a tentação de que a teologia teria padecido, quando de seu próprio nascimento. Subserviente a essa aspiração imperiosa do Uno, da qual a ontologia seria a expressão filosófica por excelência, a teologia racional, desde as suas raízes, teria sido conduzida a pensar Deus não a partir de uma situação humana, isto é, a partir daquela práxis responsável que animava originalmente o monoteísmo judaico, mas, ao contrário, teria sido levada a fazer uma abstração de Deus. Desta sorte, o que Levinas reprova à teologia é a utilização que ela faz, em seu laço com a ontologia, de uma certa abstração que a torna incapaz de esclarecer as situações humanas ou, melhor ainda, o fato humano por excelência que é o encontro com outrem¹⁹. Tudo se passa, aos olhos levinasianos, como se, em suas próprias origens, a teologia tivesse sido arrastada numa inversão de sentido: em vez de pensar Deus a partir daquela “devoção” que originalmente animava a religião monoteísta nos primeiros séculos de nossa era, ela teria procurado forjar uma ideia abstrata de Deus a partir da qual se pretendia alumiar as situações humanas, inclusive a mais excelente dentre todas, a do encontro com o outrem. A teologia admitiria e perpetuaria, assim, o privilégio do Mesmo²⁰ que o autor lituano identificava na própria história da filosofia ocidental, de suas origens à contemporaneidade. “De Aristóteles a Heidegger²¹”, afirma implacavelmente Levinas (1986, p. 168), “a teologia, mantida pensamento da Identidade e do Ser,

¹⁹ Para falar dessa abstração, Levinas recorre a termos diversos, compreendendo-os como sinônimos, tais como tematização, Dito, conceito, ideia abstrata de Deus, dentre outros. A propósito da crítica de Levinas à teologia enquanto abstração, ver Chaliel (2007, p. 19-22).

²⁰ Segundo Levinas (1982, p. 179), “a teologia racional é uma teologia do ser em que o racional equivale ao Mesmo na sua identidade, sugerida pela firmeza ou pela positividade da terra firme sob o sol”.

²¹ Conviria questionar até que ponto a crítica de Levinas pode ser estendida às várias ramificações da frondosa árvore da teologia, sobretudo a cristã, na variedade e peculiaridade de suas formas históricas. Caberia indagar, como bem o fez Capelle-Dumont (2013, p. 111-112), se realmente é justa a acusação endereçada à teologia, se ao enquadrá-la numa cadeia tão extensa e heterogênea, que vai de Aristóteles a Heidegger, não se esquiva de abordá-la nas suas particularidades. Neste sentido, parece-nos absolutamente precisa a objeção de Westphal (2009, p. 296, n. 27), para quem o argumento de Levinas suprime, por exemplo, o fato de que tanto a teologia de Tomás de Aquino quanto o apelo à experiência religiosa de Rudolf Otto e a teologia da revelação de Karl Barth insistem em proclamar que Deus, em sua auto-manifestação, permanece “escondido”. Todos os três reconhecem, pois, os limites da razão humana no que se refere ao conhecimento de Deus, embora consintam em admitir, não obstante a diferença de perspectiva de suas análises, que o transcendente de algum modo se oferece à experiência humana, seja esta denominada como experiência de fé ou experiência religiosa. Por outro lado, caberia também questionar até que ponto a crítica levinasiana pode realmente ser estendida à totalidade da religião cristã, se o pensamento religioso ou teológico levado a termo por grandes místicos da Igreja, como João da Cruz e Tereza de Lisieux, para citar apenas alguns nomes, não escaparia a essa objeção de “esquecimento do outro”. Todavia, não ocuparemos aqui dessa discussão.

[...] foi mortal ao Deus e ao homem da Bíblia ou a seus homônimos. Mortal ao Uno, a se acreditar em Nietzsche, mortal ao outro, segundo o anti-humanismo contemporâneo”.

Assim, a reprovação de abstração endereçada à teologia não seria outra coisa que a tentação de que ela padece de abster-se do sofrimento de outrem ressentido face à ausência de amor e de justiça. Isso não significa, entretanto, como bem sublinhou Chalier (2007, p. 20), “que os teólogos, em sua conduta própria, sejam indiferentes a seu próximo, mas que seu projeto teórico sucumbe quase sempre ao desejo de subordinar o amor prático ao amor intelectual de Deus”. De fato, em *A palavra eu, a palavra tu, a palavra Deus*, de 1978, posteriormente recolhido em *Alteridade e transcendência*, Levinas (1995, p. 106) admite que “em nossa herança espiritual, o amor do próximo acompanha, certamente, a vida religiosa”. Todavia, ressentido aí o filósofo, esse amor seria apenas “o segundo mandamento, após o amor de Deus”, de modo que essa ética propugnada pelos teólogos “nunca igualaria a verdadeira essência da relação com Deus sempre entendido como ser” (LEVINAS, 1995, p. 106). À medida que propala a aspiração primacial ao amor a Deus e à união da alma humana com ele, busca essa cujo arquétipo é encontrado na linguagem e na conceptualidade do neoplatonismo sob o signo do desejo de retorno ao Uno, esse tipo de teologia, estima Levinas, não pode mais atribuir um peso positivo e primordial ao amor dos homens múltiplos e mortais.

Inclinada a considerar essa última forma de amor como relativa, secundária e derivada em relação àquela outra, a teologia padeceria da tentação de prescindir desse amor prático, isto é, de levar a sério a existência das pessoas em suas singularidades e de se pretender responsável por suas vidas. Com vista a atestar essa abstração teológica, na qual a responsabilidade pelo outro humano seria suplantada pelo amor a Deus, inclusive sob a forma de uma relação intelectual com

Ele²², Levinas (1995, p. 106-107, grifo do autor) cita, aliás, a seguinte sentença de Pascal: “*Se há um Deus, é preciso amar só a ele, e não as criaturas passageiras*”. Só seria digna do nosso amor uma realidade que, em razão de sua eternidade, não pudesse infligir decepção, descontentamento ou desilusão à maneira das criaturas mortais. Ora, a essa realidade, teólogos e filósofos, cada qual a seu modo, não hesitaram em nomear como Bem supremo ou Deus, ainda que o tenham pensado de formas bastante diversas. Maculado pelo signo da efemeridade, da finitude e da incompletude, o amor aos homens deveria, pois, ceder o passo a outro tipo de amor, permanente e eterno, capaz de transpassar as próprias fronteiras do tempo, bem como a provisoriedade e a finitude das relações que decorrem em seu seio. Levinas julga poder identificar aí a mesma insatisfação com o caráter passageiro, provisório e diacrônico do tempo e, por conseguinte, a mesma nostalgia de eternidade imutável que atravessa a filosofia plotiniana que visa o retorno ao Uno. A questão sobre a qual esse filósofo se debruça, portanto, é a de saber se o amor e a justiça concernentes ao próximo partem da relação com Deus, tal como a seus olhos seria sugerido pelos teólogos, ou se, ao contrário, não há uma coincidência entre a responsabilidade por outrem e o próprio “conhecimento de Deus”, se não é justamente por meio do “obrar justo” que o sujeito se eleva a Deus. “A ideia abstrata de Deus é uma ideia que não pode esclarecer uma situação humana; é o inverso que é verdadeiro”, afirma Levinas (1994c, p. 95).

Fazendo abstração de Deus, isto é, tematizando-o, fixando-o num conceito ou ideia, a teologia o conduziria na eira do ser, pensando-o como ente supremo ou como a própria eminência do existir. Nos termos do próprio autor de *Deus e a filosofia*, “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” (LEVINAS, 1986, p. 87). A própria noção de criação encontrar-se-ia eivada por essa abstração:

²² Que a relação com Deus desligada da relação com o próximo seja eminentemente abstração ou tematização, ou, ao reverso, que a relação com o outro humano seja a única forma possível de relação com Deus, é outra questão que conviria dirigir a Levinas. Com esse questionamento, não se pretende, todavia, desconsiderar a exigência ética que está por trás desse tipo de pensamento sobre Deus e que, em nosso entendimento, convém ser levada a sério por teólogos e filósofos.

abordada de modo ontológico, a relação entre o criador e a criatura seria concebida em termos de dependência, ou seja, o criador, em seu ser próprio, emergiria como a fonte contínua donde brota incessantemente o existir do ser criado (LEVINAS, 1980, p. 269). A entificação do transcendente ou a sua identificação com o próprio ato de existir (*esse*) seria, assim, uma consequência inexorável do esquecimento daquele horizonte a partir do qual o nome Deus nos cai sob o sentido, horizonte esse que, para Levinas, é a própria concretude ética da relação com o outro humano. Deste modo, à tese heideggeriana da estrutura ontoteológica da metafísica Levinas ajunta, num mesmo gesto teórico, a tese do primado do Mesmo. Abstraindo-se da concretude da relação entre os homens, donde todavia deveria partir, a teologia seria inelutavelmente arrastada ou impelida a fazer de Deus um princípio, uma Ideia da razão ou a torná-lo o objeto de uma intuição intelectual. Disso decorre a afirmação levinasiana segundo a qual, contrariamente ao que pensara Heidegger, “se a intelecção do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento filosófico, não é porque ela pensa Deus como *ente* sem explicitar previamente o ‘ser deste ente’, mas porque, ao tematizar Deus, ela o conduz no curso do ser” (LEVINAS, 1986, p. 87). Propondo, pois, pensar as consequências da ontoteologia não para a questão do ser, mas para o problema de Deus, Levinas (1993, p. 141-144) julga que o erro da metafísica determinada ontoteologicamente não foi o de ter esquecido o ser, tomando-o por um ente supremo, mas ter pensado erroneamente aquele que se impõe como o outro do ser, Deus, ao concebê-lo em termos de ser: eis a decorrência direta e inexorável da subordinação da ética à ontologia, isto é, da compreensão da metafísica não como ética, mas como ontoteologia.

Todavia, uma questão aqui se impõe de modo inelutável: por que, afinal, a abstração seria mais repreensível em teologia do que em filosofia? A acusação de abstração dirigida aos teólogos não caracterizaria também o discurso filosófico sobre Deus? Ora, ao afirmar que a “intelecção do Deus bíblico, a teologia, não alcança o nível do pensamento filosófico”, tal como lemos na sentença supracitada, Levinas supõe que haja uma diferença entre o modo de pensar teológico e o

filosófico. Mas a crítica dirigida à teologia dita racional não fora justamente a de que ela teria se dobrado às exigências da filosofia e à sua constante tentativa de redução de toda multiplicidade à unidade? Tudo leva a pensar que o nível do pensar filosófico a que Levinas se refere não é, pois, aquele que teria contaminado a teologia, o nível ontológico. Mais precisamente, ele entende que o sentido do pensamento filosófico não se esgota, propriamente falando, na sua significação ontológica. Tudo se passa, pois, como se o filósofo lituano reclamasse um outro significado para a filosofia, associando a sua acepção propriamente metafísica não à ontologia, mas à ética. De fato, Levinas (1978, p. 207) preconiza uma verdadeira reviravolta na semântica do termo filosofia: de “amor à sabedoria”, ela passa a significar “sabedoria do amor ao serviço do amor”. É nesse nível mais original ou “pré-original” do modo de “pensar filosófico”, o ético-metafísico, que ele julga poder e dever situar a questão de Deus, isto é, de sua própria “descida” ou “vinda” ao pensamento e à linguagem humanos. Respondida, pois, a questão que deixáramos em aberto no início deste artigo, cumpre-nos agora nos determos sobre o problema do discurso levinasiano sobre Deus face à chamada teologia negativa.

3 Deus como outro do ser: uma outra face da teologia negativa?

Uma vez que Deus é abordado como o “outro do ser” e “além do ser” por Levinas (1993, p. 141-144), há autores que defendem a ideia de que esse autor, embora negue recorrer ao apofatismo teológico, acaba por acolher o método da teologia negativa em seu discurso, ainda que parcialmente. Assim, por exemplo, Wyschogrod (1974, p. 224, grifo da autora) afirma que Levinas acaba por “fazer teologia”, “reinaugurando a *via negativa* dos místicos, que é uma recusa a testemunhar a existência de Deus como um ‘isso’ ou um ‘aquilo’”. Na esteira dessa linha de interpretação segue Kosky (2001), alegando o parentesco do discurso levinasiano com o método da teologia apofática. Este último intérprete julga encontrar em *De Deus que vem à ideia* uma prova cabal da utilização desse método por Levinas. Seu argumento consiste em aproximar o discurso levinasiano da

teologia apofática a partir da admissão, por parte de Levinas, do uso da ênfase como procedimento metodológico e como a própria *via eminentiae*²³. Embora reconheça que Levinas nega qualquer semelhança entre sua metodologia e aquela da teologia negativa, Peperzak (1997) também julga encontrar algumas convergências entre o pensamento levinasiano e o de Plotino e do Pseudo-Dionísio. Assim, a insistência de Levinas em definir Deus em termos de “não-presente”, “não-original”, “não-perceptível”, etc. acabaria por gerar a suspeita de que o pensador lituano-francês busca renovar a tradição da teologia apofática neoplatônica e pseudo-dionisiana. Essa renovação se daria, por sua vez, pela substituição das categorias ditas negativas por uma “positividade excepcional, não-ontológica [...] do Deus não-presente”, isto é, do “vestígio” mediante o qual Deus desce ao pensamento e à linguagem humanos quando o sujeito é ordenado à responsabilidade (PEPERZAK, 1997, p. 61-62, 85, 104, 224).

Julgamos como inadequadas as interpretações supramencionadas, que no fundo convergem para um mesmo polo: o da identificação do discurso levinasiano com o método da teologia negativa, ainda que de modo parcial apenas. Discordamos definitivamente dessa chave hermenêutica por duas razões principais. Em primeiro lugar porque o discurso de Levinas não para no momento apofático, afirmando que de Deus só se pode dizer o que ele não é. A rigor, para Levinas, a questão não está nem mesmo aí: não se trata de dizer o que ele é ou não é, o que equivaleria a permanecer nos moldes ontoteológicos de pensar ou abordar a questão de Deus. Ora, Levinas não desconhece o paradoxo que acomete o

²³ Já a explicitação do método levinasiano basta para demonstrar o erro no qual Kosky incorre, a saber, o de não ter se debruçado sobre a compreensão bastante peculiar do que Levinas considera por *via eminentiae*. De fato, embora retome uma expressão utilizada por Proclo e pelo Pseudo-Dionísio, Levinas não a entende da mesma forma. A consideração desse modo *sui generis* de entendimento torna-se, pois, imprescindível para uma interpretação adequada do pensamento levinasiano. Ao leitor benévolo, sugerimos a consulta de nossa tese: Campos (2016, p. 205-210).

apofatismo teológico²⁴. De fato, ele é cômico de que toda negação não é senão o reverso dialético da afirmação. Sabe que, no caso da teologia negativa, “a negação não é verdadeiramente o oposto da posição, mas ela é *posição negativa*”, de modo que “permanece a prioridade e a primazia do juízo afirmativo ou positivo (em teologia negativa, *afirma-se* o que Deus *não* é)” (LEVINAS, 1993, p. 146, grifos do autor). Neste sentido, Levinas evoca sobretudo a dialética hegeliana, no interior da qual se observa que “a negatividade é ainda uma positividade”, na própria medida em que “toda negatividade conserva, na sua negatividade, aquilo de que ela é negação” (LEVINAS, 1993, p. 152). Por essa razão, Levinas escuda-se de todo parentesco com a teologia negativa.

Em segundo lugar, também discordamos das interpretações acima pelo fato de o momento negativo ser ultrapassado, porém não na direção de uma nova afirmação, tal como ocorre na dialética hegeliana, em que a negação guarda algo do que foi negado e dá lugar à síntese, e nem à semelhança da teologia negativa plotiniana, em que à negação dos atributos conferidos a Deus sucede a sua hiperbolização. No discurso levinasiano, ao contrário, o que se afirma é que tudo o que se pode dizer sobre Deus emerge sob a forma imperativa, e não no modo afirmativo²⁵ ou negativo. Isso significa que tudo o que se pode dizer sobre Deus só pode ser feito a partir da responsabilidade do eu pelo outro homem. Tudo se passa como se Deus permanecesse como Ele no fundo do discurso que tenta tematizá-lo, de modo que o que se diz Dele deva ser dito sob a forma de um discurso sobre a subjetividade responsável, e não propriamente um discurso “direto”, por assim dizer, sobre Ele. Dessa forma, para Levinas, falar de Deus com sentido só é possível

²⁴ Como bem sublinhou Vaz (2000, p. 154, grifo do autor), todo discurso “só é inteligível e enunciável *para nós* no espaço da inteligibilidade da enunciação do Ser: no espaço de uma ontologia”. Neste sentido, a teologia apofática também instaura uma ontologia, isto é, um discurso sobre o ser, na própria medida em que se pretende inteligível. Logo, o apofatismo teológico nega-se a si mesmo, pois supõe justamente o que pretende negar, encontrando ao termo de seu itinerário “o vazio abissal de uma plenitude inapreensível por um logos distinto, mas cuja experiência, positivamente inefável, torna possível o discurso apofático de nomeação do Absoluto” (VAZ, 2000, p. 155, grifo do autor). Ou seja, em teologia negativa *afirma-se* o que Deus *não* é, mas o próprio ato de negação (*apóphasis*) só é possível sob a forma de uma afirmação, ainda que negativa. O *não-saber* sobre Deus só pode se mostrar, discursivamente, como um *saber* negativo, redutível, portanto, a um conhecimento positivo capaz de acolher em seu interior a própria negatividade do discurso. Deste modo, como Moro (1982) já havia assinalado, uma vez que a teologia negativa é redutível a um conhecimento positivo, Levinas (1986, p. 94-97) a recusa, portanto, do mesmo modo e pelas mesmas razões que rejeitou a positiva.

²⁵ Neste sentido, como bem sublinhou Chalier (2007, p. 22), “Levinas partilha com Maimônides a ideia da impossibilidade de que um discurso positivo – Deus é um, Deus é poderoso... – tenha a menor pertinência”.

de modo oblíquo, exigindo, assim, um constante desdizer do dito. Por esse viés ético é que, segundo o filósofo lituano, a glória de Deus torna-se audível e rompe sua “negativa teologia sem palavra” (LEVINAS, 1991b, p. 175).

Mas ao dizer que a ética rompe com o inauditismo da glória do “Deus desconhecido” e, assim, com o mutismo de sua “negativa teologia sem palavra”, Levinas não estaria a afirmar uma “dimensão” em que Deus permaneceria como o “Deus em si” do Tetragrama? Admitir uma situação com a qual a ética rompe não seria supor a anterioridade dessa situação em relação à própria ética? E, ao supor uma situação aquém da ética na qual Deus se encontra, o filósofo não cairia inelutavelmente em contradição, à medida que postula como única possibilidade a de falar de Deus a partir da responsabilidade, isto é, em termos do encontro da subjetividade com o Rosto humano? O próprio Levinas recusa a se pôr tais questionamentos. Parece-nos que há um limite intransponível para o qual Levinas quer chamar a nossa atenção. Tudo o que se pode dizer sobre Deus parte da ética e a ela deve remontar. Tudo o mais permanece possibilidade de devaneio e delírio, pois a ética circunscreve os próprios contornos do inteligível: “[...] a relação a outrem é o começo do inteligível, [...] eu não posso descrever a relação a Deus sem falar do que me engaja em relação a outrem”, afirma Levinas (1991b, p. 128). Ir além da ética já seria, assim, fazer teosofia.

Com efeito, Deus mantém-se absolutamente transcendente em relação à ordem ontológica, que é a esfera do ser em necessária correlação com o Dito. Todo Dito sobre Deus, isto é, toda possibilidade de expressão e enunciação do transcendente por meio de palavras e conceitos permanece como que fadada ao fracasso. É sempre uma “traição” e um “abuso de linguagem”, à medida que deturpa ou dissimula a significação ética do transcendente. Mas isso não significa que Deus permaneça impensável e inexprimível. A cognoscibilidade e a expressividade de Deus acontecem de modo *sui generis*. Elas portam um sentido ético em lugar de terem um significado puramente gnosiológico e teórico.

Por um lado, o pensar Deus, que é um pensar a Deus, isto é, dirigido a Ele, se dá de maneira oblíqua, ou seja, sob a forma da responsabilidade pela vida do outro homem. É no nível ético e pré-ontológico do testemunho que Deus nos cai sob o sentido. Daí que o próprio Levinas (1994a, p. 221) ouse proclamar um certo “conhecimento de Deus” no nível da significância ética, citando o profeta Jeremias 22, 10: “Fazer direito ao pobre e ao desgraçado – eis, certamente, o que se chama me conhecer, diz o Eterno.” O “conhecimento de Deus” de que Levinas nos fala apresenta-se, pois, sob a forma de uma teopatia, que se realiza através da relação da subjetividade com o Rosto do outro humano.

Por outro lado, Levinas (1986, p. 123) entende que é a própria subjetividade quem exprime o infinito, ao dar sinal da doação do sinal, isto é, ao ir “para-o-outro”, movimento que constitui a significância ética. Testemunho é nome dado a esse modo peculiar mediante o qual a subjetividade exprime o infinito. Ora, essa expressão do infinito pela subjetividade ética é, no entender de Levinas, o próprio Dizer do infinito, o seu acontecimento no reino humano do pensamento e da linguagem. Evidentemente, Deus pode ser enunciado no plano ontológico, na esfera do Dito ou da linguagem proposicional, mas tal enunciação é tão somente traição e abuso do que permanece significante na intriga ética do testemunho. Desta sorte, é salvaguardada a possibilidade da teologia enquanto discurso racional sobre Deus, mas apenas enquanto traição do “religioso puro”.

Desta sorte, ao dizer que Deus está além do ser, Levinas não o situa propriamente além da linguagem, como acontece com o Uno neoplatônico²⁶, que em Plotino se situa além da linguagem e do seu correlato, o ser, ambos frutos da segunda hipóstase. Antes, Levinas (1974) relativiza a tese da correlação entre ser e linguagem, concebendo dois níveis de linguagem, de modo que o mais fundamental ou original deles é associado à ética. Logo, a “linguagem original”, a linguagem na sua dimensão primeva, não está no nível da ontologia, mas é anterior ao próprio espaço da inteligibilidade da enunciação do ser e, neste sentido, ela é chamada de

²⁶ A propósito dessa tentativa plotiniana de superação da ontologia, ver sobretudo o comentário de Aubenque (2012, p. 39-48).

“linguagem sem palavras nem proposições, pura comunicação”, “contato”, “fraternidade” (LEVINAS, 1974, p. 228-229, 232-233). Situando, pois, a dimensão primária da linguagem no nível ético, Levinas recusa, a um só tempo, tanto a proposta plotiniana que situa o Uno além da linguagem quanto a solução da teologia dita apofática. Isto porque, ao situar a essência da linguagem não no nível predicativo, mas numa intriga mais primordial, Levinas pode relacionar o sentido de Deus à ética, de modo que o filósofo não para na negação. Esta, aliás, sofre uma verdadeira reviravolta em positividade ética, de forma que tudo o que pode ser dito sobre Deus diz-se sob a forma imperativa, sob o modo da responsabilidade pela vida de outrem, por parte da subjetividade. Assim, se em ambas as formas de pensar, levinasiana e plotiniana, delineia-se uma tentativa de superação da ontologia, há em Levinas, todavia, um sentido ético posto fora das cercanias ontológicas, o que definitivamente não encontramos em Plotino. O negativo sofre uma verdadeira reviravolta semântica, invertendo-se não numa positividade proposicional ou discursivo-temática, mas numa positividade que assume contornos absolutamente ético-práticos. Tudo se passa, pois, como se o próprio indicador de uma transcendência inefável, o “além” ou o “anárquico” de que Levinas se vale para falar de Deus, já se transmutasse em significação ética. Ora, até mesmo essa afirmação positiva, a de que Deus tem um sentido ético, só seria possível porque ela de certo modo já teria se anunciado de um outro modo, diversamente que sob a forma de um juízo predicativo, isto é, na própria relação com o outro humano. O ato de falar sobre ela seria um momento posterior à forma tácita, porém significativa, pela qual ela se expressa e que não se identifica com um Dito ou uma tematização, mas se dá, antes, sob o modo do testemunho.

Como, pois, entender o gesto de Levinas? Distinguindo duas ordens de sentido, a onto-gnosiológica e a ético-metafísica, ele desloca a problemática da cognoscibilidade e da expressividade de Deus do terreno onto-gnosiológico para o plano ético-metafísico. Logo, se por teologia apofática ou negativa entende-se a teologia que, pondo Deus como absolutamente transcendente, considera-o, por

consequente, incognoscível e inefável, deve-se admitir que o discurso levinasiano sobre Deus não pode ser enquadrado na categoria de um apofatismo teológico.

Todavia, dada a distinção entre o testemunho e toda forma de tematização, impõe-se uma questão delicada e controversa que urge deslindar: qual é então a relação que Levinas estabelece entre o testemunho e a teologia enquanto discurso racional sobre Deus? Há aí uma relação de oposição, no sentido de exclusão, ou há apenas diferenciação e, por conseguinte, uma inversão de primado, de modo a restar algum lugar, ainda que secundário e derivado, para a tematização teológica? Convém, agora, nos debruçarmos sobre a elucidação dessa questão.

4 Teologia e testemunho

Ao passo que não se constitui numa forma de tematização, o testemunho é, às escâncaras, apresentado como absolutamente distinto da teologia enquanto Dito. Mas Levinas não apenas os difere. Ademais, num só golpe antepõe o testemunho a “toda teologia, querigma e oração, glorificação e ação de graças” (LEVINAS, 1978, p. 190). O testemunho é, assim, entendido como mais originário que a mais singela afirmação sobre Deus, como também mais sublime do que a mais excelente forma de invocação ou tematização desse nome santo.

Ora, quando se considera a afirmação levinasiana de que o Dito não é senão abuso e traição do Dizer, poder-se-ia supor que a tematização teológica opõe-se absolutamente ao Dizer sem Dito que caracteriza o testemunho, no sentido de que ela o exclui ou suspende. Numa valiosa nota de *Outramente que ser*, por exemplo, o autor chega a sustentar que “a teologia só seria possível como a contestação do religioso puro, confirmando-o apenas por seus fracassos ou por sua luta” (LEVINAS, 1978, p. 148, n. 19). De fato, que a linguagem proposicional seja concebida como uma pretensão de impugnação, traição ou abuso da linguagem primeva do Dizer é uma questão que se deve ter em consideração e que não é senão fruto do modo peculiar como o filósofo lituano distingue ontologia e ética,

significação ontológica e significância ética, separando a ordem do sentido e a da manifestação. Por outro lado, que esse “religioso puro”, cujo Dizer sem Dito se dá sob o signo do testemunho, permaneça incólume a toda tentativa de contestação por parte de qualquer tematização que seja, ainda que teológica, é o que Levinas pretende sublinhar. A tematização teológica, neste caso, não passaria de uma tentativa, todavia fracassada, de impugnar o religioso puro, contra o qual ela se voltaria sem, contudo, conseguir contestá-lo de modo absoluto. Em suma, para usar a própria terminologia do autor, que o “poder da linguagem sobre o anárquico” não seja “um domínio”, mas “luta e sofrimento de expressão” (LEVINAS, 1978, p. 148, n. 19), que o Dito enquanto linguagem proposicional não tenha, afinal, o poder de domesticar a subversão da Eleidade [*Illeité*], conquanto o pretenda, eis o que constitui exatamente o nó da questão.

Entendemos, pois, que o discurso de Levinas deliberadamente não elimina a tensão entre ética e ontologia, Dizer ético e Dito ontológico, que o permeia. Ou seja, ao estabelecer essa distinção e preconizar a primazia de sentido do testemunho, Levinas não pretende efetuar uma relação de mútua oposição entre o testemunho e a tematização teológica, nem em relação à ontologia em geral. De fato, nos escritos levinasianos é possível observar que, se todavia há a ideia de Dizer sem Dito, não há Dito sem Dizer, o que significa afirmar que, a rigor, a relação entre testemunho e teologia não é de absoluta exclusão, mas de inversão de primado. Isto significa que mesmo na teologia enquanto Dito há resquícios, traço ou vestígio do Dizer. Ora, a própria citação supramencionada nos permite entrever a ambiguidade presente na letra levinasiana, pois se o Dito teológico confirma aquilo mesmo que pretende negar ou trair, no caso, o testemunho, é tão somente porque este último não é senão pressuposto em toda forma de enunciação ou proposição. Da mesma forma, ainda na nota supracitada, Levinas chega a sustentar que todas as descrições do rosto nos três estudos finais de *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* não conduzem a nenhuma tese teo-lógica, permanecendo descrições do não-tematizável, isto é, do an-árquico. Cabe observar a ambiguidade do que é enunciado: o que se revela como “não-tematizável”, ou “inefável”, como apraz ao

autor se pronunciar noutra lugar de *Outramente que ser*, pode, no entanto, ser descrito. Como então entender que haja possibilidade de descrever justamente o que se impõe como refratário a toda forma de expressividade e definição mediante as palavras? De fato, aí na mesma nota, o autor também adverte: “a linguagem pode, no entanto, falar disso, ainda que seja por abuso, e ela confirma assim a impossibilidade, para o anárquico, de se constituir em soberania, o que implica a própria in-condição da anarquia” (LEVINAS, 1978, p. 148, n. 19). Deste modo, ao negar que o anárquico, que coincide com o não-tematizável, se constitua em soberania, Levinas quer nos atentar para o fato de que a suposição de haver ou de que deva ocorrer apenas testemunho ético, sem mostraçã, tematização ou Dito, inclusive teológico, é também um equívoco do qual devemos nos precaver²⁷. E isto porque o testemunho só pode ser mostrado a partir da linguagem proposicional, que trai, em seu próprio gesto de se instaurar, aquilo que pretende mostrar. Conquanto sempre divirja da tematização à medida que a ocorrência desta se instaura, o testemunho, contudo, não a pode abolir, sob pena de manter-se absolutamente inexprimível e, assim, jamais vir ao terreno inteligivelmente universal da filosofia onde Levinas, todavia, pretende se manter, ao discursar sobre esse estado de coisas.

Portanto, se levamos em consideração o conjunto dessas afirmações, somos conduzidos a pensar que esse autor não menospreza a teologia enquanto Dito, bem como o seu caráter necessário, enquanto um fato inelutável de nossa cultura erguida sob a égide da racionalidade demonstrativa. Ora, recusar o caráter necessário do Dito significaria enveredar-se numa contradição, pois tal necessidade inexoravelmente se impõe no próprio seio do gesto que pretenda negá-la. Com isso,

²⁷ Tal é a tese defendida por Moro (1982), para quem o discurso levinasiano sobre Deus implica uma categórica “interrupção da teologia”, qualificada por esse intérprete de “suspensão teológico-ética”. Contra essa chave hermenêutica, preferimos matizar nossa interpretação sobre o discurso levinasiano acerca de Deus em termos de uma ambiguidade ineliminável, e isso de modo propositado pelo próprio Levinas. Em nosso entender, a intenção de Levinas não se resume a relegar a teologia às sombras do esquecimento ou negar-lhe o estatuto de possibilidade inerente à linguagem da manifestação. Ao contrário, ele a percebe como fruto intrínseco e inelutável da cultura propriamente ocidental, que a tudo procura mostrar e significar através do Dito. Todavia, não consente em afirmar que ela constitua o âmbito mais originário capaz de nos proporcionar o advento da palavra Deus à ideia e à linguagem, em seu sentido puro. Por outro lado, se fosse lícito edificar uma teologia com base nas ideias de Levinas, seria preciso fazê-lo sob a forma imperativa, e não mais sob o modo de um discurso positivo ou negativo sobre Deus. Parafraçando o próprio Levinas (1996, p. 96) é preciso, pois, aventar a possibilidade de se pensar uma teo-lógica “aberta à responsabilidade por outrem”, tal como a ontologia proposta em *Novas Leituras Talmúdicas*. Eis, a nosso ver, a interpelação que Levinas dirige a toda espécie de discurso sobre Deus.

não queremos afirmar que Levinas faça teologia, ao menos à maneira de um conhecimento de Deus, mas tão somente explicitar que, como o testemunho não suprime a possibilidade nem mesmo a necessidade da teologia como Dito, a fim de que o Dizer do testemunho possa se mostrar, ainda que traído, não é em termos de oposição absoluta que a relação entre testemunho e tematização teológica deva ser matizada. Antes, ao distinguir testemunho (Dizer) e teologia (Dito), a esta última Levinas antepõe a primazia de significação daquele, donde emergiria a própria possibilidade do discurso teológico enquanto constituído de sentenças afirmativas sobre Deus. Ou seja, a tese levinasiana do testemunho não postula a supressão do surgimento da teologia como Dito nem sustenta o seu desaparecimento no terreno da cultura, mas antes preconiza o dizer profético da testemunha como a própria condição transcendental de possibilidade da tematização teológica, à medida que Deus só pode vir à ideia e à linguagem humana mediante a responsabilidade ética. Sobretudo, Levinas quer apontar para o acontecimento concreto, no caso, o testemunho profético da subjetividade, em cujo seio a própria tematização teológica teria sua razão de ser. Assim, segundo Levinas, sem as suas testemunhas, jamais o Deus bíblico poderia se achegar à ideia e aos lábios dos homens. Sem dúvida, em suas especulações sobre Deus, esses homens poderiam se arriscar a esgarçar ainda mais o dinamismo da sua racionalidade, a impelir ainda mais longe os limites estreitos da sua inteligência, chegando até mesmo, como Espinosa, a pensar a essência de modo adequado. Todavia, em seu silêncio absoluto e na sua radical indiferença, poderia esse Deus esclarecer a condição ou in-condição humana, tal como Levinas requer à revelação do transcendente? Poderia essa ideia de Deus iluminar uma situação humana e, sobretudo, aquela mais sublime, a de encontro com o outro?²⁸ Eis a questão precípua que leva Levinas a distinguir testemunho e Dito teológico, acontecimento ético e tematização, e a propugnar uma primazia de significação daquele ante a essa última.

²⁸ Sobre a categoria levinasiana do testemunho e sua relação com a teologia, ver o elucidativo texto de Chalier (2007, p. 17-18).

Desta sorte, em nosso entender, o discurso levinasiano não deve ser compreendido como “suspensão” ou “interrupção” da teologia. No pensamento de Levinas não há propriamente exclusão de um tipo de verdade por outro, mas distinção e estabelecimento de uma primazia da verdade do testemunho ante aquela oriunda da tematização teológica. Ora, uma vez que todos os outros homens me olham no fundo do Rosto de outrem, o Dito, inclusive o teológico, já é de algum modo reclamado pelo Dizer ético do testemunho, e tem aí a sua razão de ser. Por esse viés, aliás, torna-se compreensível a afirmação feita por Levinas, no prefácio à segunda edição da obra *De Deus que vem à ideia*, segundo a qual ele não contestava a necessidade de uma recuperação da teologia ou, ao menos, de decidir sobre a sua oportunidade. Todavia, advertia logo em seguida ser necessário primeiramente “entrever a santidade, que é primeira” (LEVINAS, 1986, p. 5-6). Colocar a questão nestes termos significa, ao nosso ver, andar à procura de um outro *locus* de sentido para a própria tematização teológica, que não seja o da ontologia. Assim, na própria medida em que Levinas sugere, a si mesmo, a possibilidade de se pensar uma “recuperação” da teologia, não há propriamente recusa absoluta, ainda que seja para pensar o significado do “teo-lógico” em outros termos que sob a forma de um discurso positivo ou negativo sobre Deus. A intenção é, antes, a de perscrutar donde vem a tematização teológica, isto é, que circunstância se impõe como a sua própria condição de possibilidade.

De fato, se levarmos em conta os dois movimentos preconizados por Levinas, do Dizer ao Dito e deste àquele por meio da redução ética²⁹, também somos conduzidos a pensar a relação entre testemunho e teologia enquanto Dito não em termos de oposição, mas como uma mudança de primado. Trata-se, pois, de afirmar que qualquer possibilidade de tematização teológica nasce do Dizer sem Dito do testemunho profético e, por outro lado, de sustentar que toda forma de Dito teológico deve ser “reduzida”, isto é, reportada ou reconduzida ao seu “horizonte” último de sentido, àquela circunstância donde ela provém enquanto

²⁹ Sobre o novo significado que o termo redução, auferido do *corpus* husserliano, adquire no pensamento de Levinas, ver Campos (2016, p. 210-216). Ver, também, o que diz o próprio Levinas (1978, p. 56-58) em *Outramente que ser ou além da essência*.

possibilidade e da qual é desde sempre traição, acontecimento esse que não é senão o dizer “eis-me aqui” da subjetividade como resposta ao Rosto de outrem.

Todavia, não estamos a sugerir, com isso, que o estatuto do teológico no pensamento levinasiano oscila entre o Dizer (teofania) e o Dito (ontologia), isto é, que o teológico seja em si mesmo ambíguo para Levinas, mas sim que esse autor propõe uma nova compreensão para o que se entende por “teo-lógico”, exatamente pelo fato de a teologia, nas suas diversas formas, ter se apresentado estruturalmente organizada segundo o esquema que Martin Heidegger denominou onto-teológico. De fato, Levinas acata a chave hermenêutica heideggeriana que lê a totalidade da tradição metafísica ocidental, de Platão a Nietzsche – à luz do paradigma onto-teológico³⁰. Para ele, a modernidade não abole a estrutura onto-teológica, não a substitui pela estrutura que Vaz (1991, p. 154-162) propôs designar onto-antropológica. Antes, o que o autor lituano entrevê na própria ontoteologia é já um privilégio do sujeito cognoscente na sua relação com o ser, de modo que, no caso do conhecimento de Deus, o transcendente emerge como que sacrificado à medida do próprio pensar. Ora, Levinas é enfático, ao dizer em *Outramente que ser*, que a teologia (tal como concebida pela tradição), como a arte, retém o passado imemorial. Isto significa que, para ele, a teologia enquanto saber de Deus permaneceu encerrada no âmbito do Dito, distinguindo-se, neste sentido, do testemunho. Todavia, por outro lado, ele propõe um novo sentido para o vocábulo em questão, ao falar numa “teo-lógica”, isto é, numa maneira “razoável” de se falar de Deus, que não seria, todavia, nem ontologia nem fé. Trata-se de entender a “lógica de Deus” (teo-lógica) num sentido diverso da lógica formal, que se dá por

³⁰ Não iremos discutir aqui a leitura heideggeriana da metafísica ocidental à luz desse esquema, bem como a sua acolhida por parte de Levinas. Nossa questão tem em vista as consequências que Levinas julga poder extrair desse esquema, não para a questão do ser, como fizera Heidegger, mas para a questão do *theos*. De fato, para o autor lituano, a recepção da religião na chamada “modernidade filosófica” (expressão de Vaz) sob a forma de *teologia* acarretou perniciosas consequências para o problema de Deus, de modo que o teo-lógico passa a ser encerrado no domínio do Dito, isto é, na esfera judicativa e proposicional, ao passo que ele se situaria numa intriga anterior, portanto, pré-lógica (em relação à lógica formal) e pré-original (anterior ao eu enquanto origem), que seria a da ética. Assim, quando a religião, como teologia, passa a ser integrada ao sistema das razões filosóficas, o teo-lógico, enquanto dimensão profética e testemunhal e, portanto, eminentemente ética, na qual Deus “pré-originalmente” se anunciaria, encontrar-se-ia já traído quanto à sua significação primeva. Trata-se de uma intriga pré-original, pois a dimensão do original reporta-se à noção de origem que, enquanto tal, já supõe um eu capaz de acolher a manifestação; e isto porque sujeito e presença se equivalem conceptualmente, para Levinas. Tudo se passa, pois, como se o sentido último do teo-lógico, a despeito de como a tradição filosófica o concebera, não se encontrasse no plano do juízo correlacionado ao ser, mas numa dimensão anterior, se é que isto seja possível.

meio de juízos e proposições, pretensamente inteligíveis. Trata-se de uma “lógica” por assim dizer “i-lógica”, ou melhor, “pro-lógica”, que antecede, por direito, a lógica formal e a suscita. Ela se realiza, para Levinas, no testemunho profético da subjetividade interpelada pelo Rosto. Esse *Dizer* (de) Deus, por sua vez, seria suscitado pelo próprio Deus através do encontro da subjetividade eleita com o outro humano. Neste sentido, poder-se-ia afirmar que Levinas defende uma espécie de “teo-lógica” pro-fética ou uma “teo-lógica” do testemunho, baseada numa espécie de revelação, tal como este conceito é singularmente entendido, ou seja, não no sentido de que Deus se mostre à subjetividade responsável, mas no sentido de que é esta mesma que, caminhando generosamente na direção responsável a que fora interpelada, “revela” o sentido do nome Deus. O destaque dado ao prefixo latino *pro* visa assinalar a anterioridade dessa lógica em relação à lógica formal na qual todo Dito ou toda proposição que se pretenda inteligível se inscreve. Em suma, a teologia enquanto saber de Deus pertenceria ao reino ontológico (domínio do Dito), ao passo que o novo significado aventado por Levinas, a “teo-lógica” por ele proposta, deve ser entendida como anterior e diversa, por se dar sob a forma de um acontecimento, e não através de um discurso proposicional ou juízo sobre Deus³¹.

Desta sorte, estamos a sustentar que a “teo-lógica” proposta por Levinas, isto é, o acontecimento profético do testemunho enquanto “lógica” de Deus, singular e restritivamente ética, não elimina nem abole a teologia enquanto discurso proposicional, e racionalmente ontológico, sobre Deus. Antes, esta última fundamenta-se naquela outra, que subtende uma “lógica” distinta da lógica formal por seu caráter ético-eventual. Nesse sentido é que Levinas (1986, p. 104, n. 4) afirma que a verdade se dá em dois tempos, o do “imediato” e o do “percebido”, de modo que a razão humana chegaria tarde demais para apreender a imediaticidade do acontecimento ético em que o nome Deus se diz de modo “puro” e que, ao se

³¹ Neste sentido, parece-nos que Levinas reclama a seu próprio pensamento o sentido bíblico do termo “Palavra” (*Dabar*), em contraposição ao caráter estanque que o conceito (*Begriff*) adquire na filosofia. O nome Deus seria, em última instância, um acontecimento, e não um conceito dentre outros.

instaurar sob a forma do Dito, já seria abuso e traição da teofania pré-originária. Em síntese, o “teo-lógico” proposto por Levinas, antes de ser ou de se tornar onto-lógico (momento do abuso e da traição!) na iminência do Dito exigido pelo próprio Dizer, seria pro-fético ou testemunhal, e dar-se-ia sob a forma do acontecimento ético do encontro da subjetividade eleita com o outro humano. A tematização teológica seria posterior ao *evento ético-teo-lógico*. Trata-se de um acontecimento ao mesmo tempo ético e teo-lógico à medida que o nome Deus se insinua ou se passa no encontro ético da relação entre subjetividade e Rosto. Que seja possível afirmar um acontecimento em que Deus se passa, anteriormente ao próprio pensar ou juízo sobre Deus, e que esse evento tenha uma significação ética: eis o paradoxo a que Levinas nos interpela refletir. Neste sentido, e apenas neste, é possível identificar o pensamento de Levinas a uma “teo-lógica”, termo levinasiano que aqui conservamos e distinguimos da teologia enquanto Dito, isto é, discurso proposicional, logicamente inteligível, sobre Deus. Por aí se vislumbra um novo sentido também para o termo logos, sentido esse proposto por Levinas e que diz de uma “racionalidade” que não mais se daria sob a forma de um juízo. Que haja uma racionalidade prévia em relação à dimensão judicativa e, assim, que o logos do *theos* não necessariamente se vincule ao *onto*: eis a pretensão a que chega Levinas, a de propor um outro sentido inclusive para o que os filósofos chamam de “razão”. Dado que o pensamento fora estritamente ligado ao ser, Levinas nos conduz a compreender o *logos* de outra maneira. Ao passo que a tradição filosófica, desde Parmênides, vinculara o domínio do ser ao plano do pensamento, com a afirmação da tese da correlação essencial entre ser e pensar, o que Levinas pretende é desenlaçar os dois âmbitos, de modo a permitir uma compreensão do sentido que não mais se vincule ao ser enquanto pensado. Que haja uma esfera de sentido anterior ao ser correlacionado ao logos, e que não se traduz, portanto, sob a forma de um saber, mas sob o modo ético, nisso reside a tese última do nosso autor.

Considerações finais

Ao conceber Deus como absolutamente transcendente, Levinas não o considera como absolutamente incognoscível e inefável. No âmbito da significância ou da racionalidade ética, Deus apresenta-se como cognoscível e exprimível. O conhecimento racional de Deus, bem como a possibilidade de sua expressão, também razoável, dar-se-ia no plano ético, e não no plano ontológico. Com isso, a um só tempo Levinas julga poder salvaguardar a transcendência absoluta de Deus quanto relacioná-la com o humano, mais propriamente, com a nossa racionalidade, desde então definida em termos éticos.

O nó da questão reside, pois, no fato de que o racional propriamente dito é deslocado do polo onto-gnosiológico para o campo ético-metafísico. O racional ou inteligível é, acima de tudo, ético, e não ontológico. Tudo se passa, pois, como se a ordem da “intriga ética” perpetrasse uma inteligibilidade mais razoável do que a própria racionalidade haurida do pensar teórico, como se a significância instaurada pela responsabilidade fosse mais sublime do que aquela engendrada pelo saber teórico.

Desta sorte, se *De Deus que vem à ideia* não hesita em admitir, quanto à teologia, a “necessidade de uma recuperação ou, pelo menos, a necessidade de decidir sobre sua oportunidade” (LEVINAS, 1986, p. 5), não será outro, todavia, o lugar concedido à ciência divina, para retomar uma expressão de Platão, que aquele de um saber subordinado e já traiçoeiro em relação à ética. A não ser que já não mais compreendamos esse logos de Deus à maneira tradicional e que atribuamos ao vocábulo teologia uma nova semântica, conferindo-lhe um significado para além daquele que a tradição ousou consagrar sob a insígnia de um conhecimento racional sobre Deus, ele deverá ser constantemente desdito.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**: texto grego com tradução ao lado. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.
- AUBENQUE, P. **Desconstruir a metafísica?** São Paulo: Loyola, 2012.
- CAMPOS, F. V. de O. **O ser e o outro do ser**: a questão de Deus em Emmanuel Levinas. Juiz de Fora, 2016. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora.
- CAPELLE-DUMOND, P. **Finitude et mystère II**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.
- CHALIER, C. Témoignage et théologie. **Pardès**, Paris, v. 1, n. 42, p. 17-30, 2007.
- CHENU, M.-D. **La théologie au douzième siècle**. Paris: J. Vrin, 1957.
- CHENU, M.-D. **La théologie comme science au XIIIème siècle**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1943.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Dei verbum**: constituição dogmática sobre a revelação divina. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DERRIDA, J. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. **L’écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228.
- GILBERT, P. **A paciência de ser**. Metafísica. São Paulo: Loyola, 2005.
- GUIBAL, F. Dieu sans le savoir: une “raisonnable façon de parler de Dieu”? **Pardès**, Paris, v. 1, n. 42, p. 45-66, 2007.
- IVANKA, E. **Plato christianus**: la réception critique du platonisme chez les Pères de l’Église. Paris: Puf, 1964.
- JAEGER, W. **À la naissance de la théologie**. Paris: Cerf, 1966.
- KOSKY, J. L. **Levinas and the philosophy of religion**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- KUTSCHERA, F. V. **Vernunft und Glaube**. Berlim: Walter de Gruyter, 1991.
- LEVINAS, E. **Altérité et transcendance**. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- LEVINAS, E. Amour et révélation. In: HUOT-PLEUROUX, Paul (Éd.). **La charité aujourd’hui**. Paris: S.O.S, 1981. p. 133-148.
- LEVINAS, E. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.

- LEVINAS, E. **De Dieu que vient à l'idée**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- LEVINAS, E. De l'un à l'autre. In: CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (Org.). **Levinas**. Cahiers de l'Herne. Paris: L'Herne, 1991a. p. 83-96.
- LEVINAS, E. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- LEVINAS, E. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991b.
- LEVINAS, E. **L'au-delà du verset**: lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.
- LEVINAS, E. **L'intrigue de l'infini**. Manchecourt: Flammarion, 1994a.
- LEVINAS, Emmanuel. La révélation dans la tradition juive. In: RiCOEUR, Paul et al. **La révélation**. 2. ed. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977. p. 55-77. [O texto desta conferência foi reproduzido em: LEVINAS, Emmanuel. **L'au-delà du verset**: lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. p. 158-181. Para a discussão sobre a conferência, deve-se consultar as páginas 21 a 27 da primeira obra].
- LEVINAS, E. Langage et proximité. In: LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974. p. 217-236.
- LEVINAS, E. **Les imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994b.
- LEVINAS, E. **Liberté et commandement**. Montpellier: Fata Morgana, 1994c.
- LEVINAS, E. **Nouvelles lectures talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1996.
- LEVINAS, E. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. 4. ed. La Haye; Boston; Londres: Martinus Nijhoff, 1980.
- MORO, U. V. **El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas**. Madrid: UPCM, 1982.
- PEPERZAK, A. **Beyond**: the philosophy of Emmanuel Levinas. Northwestern University, 1997.
- PEPERZAK, A. **To the other**: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas. West Lafayette: Purdue University, 1993.
- PLOTIN. **Ennéades**. 6 vol. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938.
- REALE, G. **História da filosofia grega e romana**: léxico da filosofia grega e romana. São Paulo: Loyola, 2014. v. 9.
- REALE, G. **História da filosofia grega e romana**: Plotino e o neoplatonismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 8.

RIBEIRO JÚNIOR, N. **Sabedoria da paz**: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2008.

RIBEIRO JÚNIOR, N. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOUER, P. **Outramente**: leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROLLAND, J. **Parcours de l'autrement**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

SIMHON, A. Sens unique. Notes sur la question de l'interprétation chez Levinas. In: FONTAINE, Philippe; SIMHON, Ari (Dir.). **Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique**. Paris: Vrin, 2010. p. 223-243.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia VI**: ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, H. C. de L. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, mai.-ago. 2000.

VAZ, H. C. de L. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.

WESTPHAL, M. Le commandement de l'amour et la transcendance divine chez Levinas et Kierkegaard. In: HABBARD, A-C.; MESSAGE, J. (Éd.). **Sören Kierkegaard**: pensée et problèmes de l'éthique. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009. p. 291-315.

WYSCHOGROD, E. **Emmanuel Levinas**: the problem of ethical metaphysics. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.