

CORPO, SIGNO E INFINITO

Gregory Rial

Mestre em Filosofia (FAJE)

gregoryrial@yahoo.com.br

Resumo: O trabalho que se propõe ao II Colóquio Interfaces parte de dois argumentos da filosofia de Emmanuel Levinas: 1) de que o único acesso possível ao Infinito – e, portanto, a Deus – é por meio da ética; 2) e de que a ética não pode ser pensada sem considerar a trama da encarnação. Dessa forma, inspirado também pela teologia judaica, Levinas articula o corpo enquanto signo dado a Outrem e o Infinito, uma vez que não é possível religião sem ética e ética sem corpo. Assim, o objetivo deste texto é perceber como o corpo do sujeito, já sujeitado ao próximo pela ética, pode ser encontrado como locus da glória do Infinito. Em outras palavras, almejamos descrever o corpo na intriga ética como o ponto crucial de intersecção com a intriga religiosa.

Palavras-chave: Corpo. Infinito. Encarnação. Signo. Ética.

Falar de ética em Levinas é, sem dúvida alguma, tocar o liame entre a existência concreta e a filosofia, cuja linguagem gloria-se em ser puramente abstrata. A ética compreendida no arco das obras levinasianas, desde *De l'évasion* (1935) até as *Nouvelles leçons talmudiques* (1996) é carregada de uma nova semântica que ultrapassa a mera formalidade do conceito e se arraiga na existência concreta, corporal, sensível e encarnada do sujeito. Dessa forma, a ética levinasiana, que talvez não se enquadre mais no genérico título de “ética da alteridade”, não se reduz a alguma maneira elevada de paroxismo metafórico, de linguagem figurativa ou analógica, mas é a constatação de um fato concreto, vivido na imediaticidade da carne de um sujeito que não encontra tempo para refugiar-se nas tramas da consciência. Falamos aqui de uma ética que, antes de ser traída no *Dito* da Filosofia, é um evento corporal da proximidade do outro, evento que, por sua vez, plasma a subjetividade de um outro modo, justamente, por não ser um evento de Ser.

O evento ético que caracteriza o inédito da filosofia levinasiana não pode ser compreendido no espectro do tempo cronológico, marcado pelo fluxo da consciência. Antes, deve ser tomado na diacronia que se estabelece no encontro do sujeito com o próximo. Esta diacronia nada mais é que a atestação de uma ordem outra na qual a ética transcorre: a ordem do Infinito. O Infinito ou a *ideia de infinito* foi um recurso usado por Descartes na terceira meditação para dizer de uma ideia que não pode conter seu *ideatum*, e que, por isso mesmo, interrompe o fluxo natural da consciência. Ao apropriar-se deste recurso, Levinas insere na ética um domínio que pode ser considerado comum à filosofia e à teologia, ao pensamento racional e à religião. O Infinito, enquanto “radicalmente, o absolutamente outro” (LEVINAS, 1997, p. 209), estabelece a ética como o modo excelente de acessá-lo, sem cair na tentação da ontologia. “A experiência, a ideia de infinito”, afirma Levinas, “está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é a relação social” (ibid. 210).

E é justamente por não ceder à ontologia totalizante que a linguagem ética se aproxima da linguagem religiosa. Ao questionar o primado ontológico na filosofia, Levinas afirma que “a relação com outrem, portanto, não é ontológica” (LEVINAS, 2005, p. 28) porque a proximidade não carece da representação, mas é pura invocação. Logo, a ética é concebida como religião, numa acepção que excede o comum do termo – religião não como piedade, moral, culto ou liturgia, mas como relação com o Santo, isto é, com o separado.

Nas obras da maturidade, Levinas acentua a intriga entre ética e religião ao lançar mão de todo um vocabulário marcadamente religioso. É o que se encontra em *Autrement qu'entre ou au delà de l'essence* (1974), onde a relação com outro não se esgota numa simples hospitalidade, mas é afecção e inspiração, profetismo e testemunho, glória do Infinito e redenção. Não se trata de uma simples apropriação léxica, mas da expressão de uma convicção fundamental para o autor: não se pode separar a religião da ética, porque somente quando há amor e substituição é que se pode dizer a palavra Deus com sentido.

E será neste terreno que procuraremos alicerçar nossa tese de que o corpo do sujeito oferecido ao Outro na trama da substituição é o caminho para uma experiência de Deus autêntica, que ultrapassa toda espiritualidade e todo moralismo desencarnado das concepções extáticas de religião. Trata-se de recuperar o estatuto ético do corpo na sua pré-originalidade, ou seja, na sua *anarquia*, como *locus* da experiência religiosa fundamental. Um corpo que não retém o divino, mas que testemunha sua passagem como glória do Infinito.

A INTRIGA ENTRE ÉTICA E RELIGIÃO

A fim de não perdermos a tessitura filosófica do argumento levinasiano, cumpre retomar a intriga entre ética e religião, especialmente a partir do deslocamento que a própria obra de Levinas sofre depois *Totalité et Infini* (1961). Desse período em diante, o autor se esforça por encontrar uma linguagem que comunique filosoficamente sua tese, sem ser uma traição irresponsável ao projeto de evasão do Ser. A virada ética da filosofia levinasiana torna-se, também, uma virada linguística, porque somente na desconstrução da linguagem, conforme inspirava Derrida, seria possível encontrar o *Dizer* pré-original da ética, além do Ser e da Ontologia.

Assim sendo, em *Autrement qu'entre*, ética e religião delineiam um percurso que depende de uma radicalização da antropologia, que busque compreender o sujeito a partir de sua *sujeição* ao outro. Este argumento é uma clara tentativa de interrupção da gesta de Ser que preside a Filosofia e da qual, Levinas reconhece, ele mesmo não conseguiu escapar até *Totalité et Infini*. A concepção de sujeito é alterada a ponto de não ser mais reconhecido como uma mônada, cuja constituição se daria pela fruição e pela morada, mas como uma desnucleação – subjetividade fissurada pela proximidade do Outro. Fala-se, então, de uma subjetividade inspirada, cujo psiquismo não começa na consciência de si, mas na entrada do Outro no mesmo – entrada que se dá na pele, no corpo e na carne.

Se até *Totalité et Infini* a intriga entre a religião e a ética era concebida como a possibilidade de encontrar, pela altura da revelação do Rosto, a altura da revelação de Deus, em *Autrement qu'ètre* a ética é o caminho pelo qual se passa a única possível relação do homem com Deus - na entrega de Si ao Outro, fazendo-se “Eis-me aqui”.

Por este viés, Levinas inaugura a possibilidade de se pensar Deus e a religião fora da ontoteologia, o que significa, de alguma maneira, encontrar “uma nova noção de sentido” (LEVINAS, 2012, p. 149) a partir da ética. De tal forma, o parâmetro para se pensar a religião e mesmo a teo-logia não poderá ser a afirmação racional da existência de Deus, o que ainda o faria refém do Ser. A saída da ontoteologia requer uma matriz de significação *outramente*, isto é, de outro modo que ser.

Levinas acredita que a ética pensada como a relação do sujeito ao próximo, nos termos absolutos, hiperbólicos e radicais expressos em *Autrement qu'ètre* – responsabilidade, substituição, maternidade, diaconia, inspiração – é a fonte de significação pré-original porque remonta a uma relação anterior à própria apercepção transcendental. Não se trata apenas de reportar à relação o lugar primevo, como se ela fosse o início da significação, fazendo da ética uma “filosofia primeira”. Trata-se de encontrar na indeclinável responsabilidade do sujeito pelo seu próximo o acontecimento mais ancilar e anárquico capaz de fornecer qualquer possibilidade de sentido à experiência humana, porque o afeta na carne antes do começo da consciência. Assim, “afetar” é um termo geral que não significa necessariamente ‘contato’. De fato, é talvez muito mais forte do que o contato, porque indica talvez uma fissura, uma deposição” (LEVINAS, 2012, p. 165).

É a compreensão da ética como proximidade de um Rosto que ordena o sujeito antes mesmo de este decidir se se aproxima ou não, se se responsabiliza ou não, que pode criar uma ordem de *desinteressamento*. E porque é desinteresse, a ética não depende de uma linguagem para se afirmar, porque é um Dizer. No entanto, a ética colocada anterior à consciência e anterior ao Dito, não deixa de ser um problema de linguagem, caso contrário, não seria possível filosofar ou compreender esta ética. Para solucionar este impasse, Levinas produz uma semântica da ética que é comunicação – intercâmbios de signos que operam no Dizer, sem necessidade de uma palavra sonorizada ou escrita.

Contrariamente a todos aqueles que querem fundar num diálogo e num *nós* original o surgimento dos Eus, é que se referem a uma comunicação original por detrás da comunicação de fato [...], e reconduzem o problema da comunicação ao problema da sua certeza – nós presuponemos, para transcendência da linguagem, uma relação que é, não palavra empírica, mas responsabilidade, ou seja, também resignação [...], correndo o risco de um mal entendido [...], correndo o risco da falta ou da recusa da comunicação – responsabilidade e substituição na qual também se funda o eu que tematiza. (LEVINAS, 2011, p. 136)

A ética pressupõe uma linguagem que não se resolve na sintaxe, cuja premissa é a identificação do signo ao significado. Ela necessita de uma linguagem que comporte a ambivalência e o paradoxo, o sim e o não, a verdade e o simulacro. A linguagem ética, portanto, não se fia nos meandros da certeza, da comprovação. Ela não pretende ser meio de imposição, mas configura-se a partir da deposição do sujeito. É uma linguagem defectiva, pode-se concluir, pois nela a diacronia radical não é excluída. Linguagem que não se transforma em sistema, que resiste à representação. O psiquismo que se anima por meio dessa linguagem e que, ao mesmo tempo, a exprime é um psiquismo traumatizado. Levinas defende que a proximidade traumatiza o sujeito, porque o interrompe na sua intenção de Ser, de reunir tudo e todos no pensamento. Desde *Totalité et Infinité*, o Outro é Rosto que escapa à totalização e, nos escritos da maturidade, o Outro é o que fere e adoce a consciência. Assim, na ética, surge uma significação que independe da correlação com o signo. O signo neste caso é o próprio sujeito em sua passividade e nudez, capaz não só de acolher o Outro e sua indignação, mas de substituir-se a ele, torna-se indigente para evitar que ele morra.

UMA ÉTICA DO CORPO

A responsabilidade de que Levinas fala em *Autrement qu'être* só pode ser compreendida num novo contexto antropológico, desenhado em torno da passividade do sujeito. É preciso ter em mente que a evasão do Ser exige o desinteressamento, ou seja, sem a inversão do *conatus* será impossível fazer uma filosofia coerente. Graças à investida de Derrida, que abre um novo terreno filosófico por meio da filosofia da desconstrução e da *diférance*, Levinas transforma a compreensão de subjetividade.

Aproveitando o argumento amplamente desenvolvido nas obras anteriores, Levinas reitera de que a subjetividade se constitui no corpo. No entanto, esta materialidade do eu, esta encarnação não se consolida primeiramente no gozo, para ser, depois, interrompida pela chegada do Rosto. Em *Autrement qu'être* gozo e ferida caracterizam a subjetividade encarnada, porquanto é na medida em que o próximo interrompe minha fruição, que me dou conta de estar na *minha própria pele*, sofrendo na minha pele. Não há espaço, nessa obra, para se falar de um corpo intencional, porque a intencionalidade ainda pertence à obra da consciência. Fala-se de um corpo maternal, ou seja, de um sujeito cujas entranhas já acolhem o outro. E sem a força da metáfora, este corpo está de mãos abertas, entrega o pão de sua boca a Outrem, sem que isso seja uma decisão. É uma entrega, um arrebatamento, a obediência de uma passividade.

Portanto, é impossível dissociar ética de encarnação e é igualmente impossível falar de uma encarnação que não seja, ela mesma, eminentemente ética. O corpo e a ética pertencem à ordem anterior ao Ser, à consciência, ao pensamento razoável. Corpo e ética são da ordem do Infinito – porque lidam com o absolutamente outro – do imediato – porque nem a ferida nem a fome do Outro podem esperar. O sujeito-corpo vê-se afligido pela fome do outro, vê-se obrigado a dar-se. Dando-se, o corpo se transforma em signo – o corpo se faz Palavra.

O Corpo como Dizer é necessário ao argumento levinasiano, pois somente uma passividade mais passiva que toda passividade, somente uma exposição desta ordem pode satisfazer a desmedida da substituição. Na exposição ao Outro, o Corpo-Dizer “faz sinal desta mesma significância da exposição; é expor a exposição, em vez de nela subsistir como num ato de expor; é esgotar-se ao expor-se, é fazer sinal fazendo-se sinal sem repousar na sua própria figura de sinal” (LEVINAS, 2011, p. 158). Isto significa que o corpo do sujeito diz ao Outro: “Eis-me aqui”, dizendo muitas vezes sem a sonoridade do verbo, sem a plasticidade de uma letra escrita num papel. “Eis-me aqui” é uma palavra de múltiplas formas de expressão: um olhar atento, um menear a cabeça, um entregar o alimento, um acariciar da pele desnuda e fria do outro. A significação e a própria linguagem dependem deste *um-para-o-outro*, “é a extrema tensão da linguagem, o para-o-outro da proximidade; da proximidade que me rodeia de todos os lados e que me diz respeito até à identidade” (ibidem).

O “ACESSO” A DEUS PELO CORPO ÉTICO

A subjetividade encarnada é portadora de um psiquismo que não se identifica com a consciência, mas que é inspirado *anarquicamente* pelo Outro-no-Mesmo. Esta inspiração desencadeia o que Levinas denomina de profetismo: “esta inversão na qual a percepção da *ordem* coincide com a significação desta ordem feita por aquele que a obedece. E, deste modo, o profetismo seria o próprio psiquismo da alma: o outro no mesmo; e toda a espiritualidade do homem seria profética” (LEVINAS, 2011, p. 164). A profecia, neste caso, é justamente o sujeito dizendo a si mesmo o mandamento: “ama teu próximo” e ao escutar de si a palavra, obedece imediatamente. Esta obediência corresponde à ética.

Com efeito, o profetismo não enuncia um tema, mas é testemunho. Testemunhar, no léxico levinasiano, não é o mesmo que dizer algo sobre alguém ou em favor de alguém, mas, no sinal feito a Outrem, atestar a passagem do Infinito: “eu dou testemunho do Infinito no sinal feito ao outro [...], no Dizer sem Dito da sinceridade, no meu ‘eis-me’, presente de imediato no acusativo” (ibidem). Este seria, precisamente, o momento em que a palavra Deus vem misturar-se às palavras, pois no dizer do sujeito – dizer corporal e carnal – “Eis-me aqui”, subentende-se “Eis-me, em nome de Deus”. Evidentemente que o Dizer não se reduz a uma enunciação, pois se correria o risco de ainda prender a glória num tema. “Eis-me” é o sujeito “a serviço dos homens que *me* olham, sem anda ter com que me identificar, a não ser com o som da minha voz ou coma figura do meu gesto – com o próprio dizer” (ibidem).

No testemunho, que é obediência ao mandamento – profetismo – “o Infinito ordena-me o ‘próximo’ como rosto, sem a mim se expor, e de uma forma tanto mais imperiosa quanto mais se estreita a proximidade” (LEVINAS, 2011, p. 165). Eis a glória do Infinito: a possibilidade de um sujeito respondendo pelo seu próximo sem a ocorrência da liberdade, sem o domínio do Ser. Pura obediência ao mandamento. Nesta glória, passa-se o Deus cuja presença não se mistura ao sagrado, porque é passagem. Deus é um Ele, distante, separado, cujo rastro testemunhamos ao vivermos até o fim o amor.

E se o testemunho depende da responsabilidade, e se a responsabilidade não pode referir-se senão a um sujeito de carne, e se é na subjetividade encarnada – corpo maternal entregue a Outrem na significação – pode-se depreender que é neste corpo que reside a única possibilidade de uma experiência autêntica com Deus. Chama-se aqui experiência autêntica esta possibilidade de se falar a palavra Deus sem cair num vazio de sentido, porque esta semântica não deriva da lógica do Ser. Para Levinas, era preciso uma experiência de Deus que não se confundisse com o sagrado e com o êxtase. Na verdade, não seria correto nem mesmo falar de uma “experiência de Deus”, mas de um “testemunho de Deus”.

O testemunho não tematiza aquilo de que é testemunho, e, como tal, não pode ser senão o testemunho do Infinito [...] Aqui, o testemunho é exceção à regra do ser: nele, o Infinito revela-se sem aparecer, sem se *mostrar* como infinito. O Infinito não aparece àquele que o testemunha, é o testemunho que pertence à glória do Infinito. Pela voz do testemunho que a glória do Infinito se testemunha (e é apenas neste sentido que “Deus tem necessidade dos homens”). Presente algum é capaz do Infinito. (LEVINAS, 2012, p. 227).

O testemunho, portanto, como experiência ético-religiosa, não cede à tentação de um encontro com Deus na interioridade. A noção tradicional de interioridade que tanto a mais refinada teologia espiritual quanto os discursos religiosos mercantilistas do século XXI fazem questão de sustentar, é implodida pela exterioridade do Infinito. O profetismo, isto é, a resposta à proximidade de Outrem – resposta encarnada, vale recordar – é o fundo do psiquismo. Noutras palavras, é a carnalidade do sujeito já ferida pelo próximo – carne que diz “Eis-me aqui” – que constitui o psiquismo da alma. E assim, é possível encontrar Deus na interioridade, não porque habita a morada da alma, não porque exista uma conexão espiritual disponível, mas porque e no interior – no psiquismo – que se ouve a voz do Infinito na *minha* voz a *me* ordenar. “O infinitamente exterior faz-se infinitamente interior, em jeito da minha voz a testemunhar pela fissura do segredo interior, pela fissura da própria doação do signo” (ibidem).

Dessa maneira, não há espaço para um discurso “sobre Deus”, porque o testemunho não exprime como *kerygma*, mas como corpo entregue ao Outro. Levinas considera que “o Dizer sem Dito do testemunho significa, assim, a *intriga* do Infinito – intriga e não experiência, intriga que não é experiência” (LEVINAS, 2012, p. 228). Ao retomar a profecia de Jeremias¹, ele recorda que a própria Bíblia deixa entrever que a relação com Deus não dispensa a relação com o próximo, uma vez que “conhecer Deus, é fazer justiça ao próximo” (LEVINAS, 2012, p. 229). E retomando o Novo Testamento, no célebre texto do juízo final no Evangelho de Mateus²,

1 Jr 22, 15-16: “Acaso não comia e bebia o teu pai, praticando ao mesmo tempo justiça e equidade, e tudo lhe corria bem? Não será isto conhecer-me? - oráculo de Javé!”

2 Mt 25, 31-40: “[...] Vinde benditos de meu Pai, pois estive com fome e me destes de comer, com sede e me destes de beber. Estava nu, e me vestistes. Era estrangeiro, e me acolheste. Adoeci e me visitastes. Estava preso e foste me ver [...]”

confirma que “o sinal dado a outro é sinceridade, veracidade pela qual a glória se glorifica” (LEVINAS, 2012, p. 230). O testemunho do Infinito, portanto, precede a fé em Deus:

Na primeira frase onde Deus é testemunhado – no *eis-me aqui* – Deus não enunciado. Nem sequer se poderia dizer “Eu creio em Deus”. Testemunhar Deus não enunciar esta palavra, como se a glória se pudesse posicionar como tema, ou tese, ou essência [essance] do ser. (ibidem)

Sendo o testemunho a passividade do sujeito diante do próximo, pode-se inferir que esta palavra profética – “Eis-me aqui” – passa pela corporeidade do sujeito. A passividade é exposição da pele à afecção do Rosto. São as mãos abertas para dar, o corpo inclinado para substituir a Outrem, o testemunho do Infinito. Neste momento, o Infinito perpassa o finito. Sem ser retido na consciência, o Infinito se passa no corpo oblato – oblação que significa o *um-para-o-outro*, oblação que é significação. O corpo-signo é assignado pelo Infinito, anarquia que retira Deus da objetivação e o conduz para fora da ontoteologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da manifestação do Rosto ao testemunho encarnado que o sujeito refém do próximo é capaz de dar, a análise de Levinas mantém um argumento central: Deus não é um Tu, com o qual é possível estabelecer um diálogo. A glória de Deus não corresponde a uma epifania, no sentido corrente, porque a epifania é da ordem do fenômeno, que, por sua vez, é da ordem da consciência. A glória de Deus é o amor ao outro homem vivido na radicalidade da entrega. O Outro, tampouco, é correlato de Deus. Nesta intriga, Deus se passa como uma *ileidade*, ou seja, como um Ele, cuja transcendência não é possível expressar na linguagem grega (nem mesmo pelos advérbios de altura – altissimamente, eminentemente).

A intriga entre ética e religião conduziu, portanto, à conclusão de que é no profetismo de uma subjetividade que se apresenta como “Eis-me aqui” que se pode ter acesso ao sentido da palavra de Deus. No entanto, cumpre salientar que este “eis-me aqui” é já a incondição de uma subjetividade *em sua carne*, e, na sua carne. “Eis-me aqui” significa um corpo fazendo-se palavra, signo dado a Outrem. Logo, pode-se concluir que a possibilidade de uma religiosidade, em Levinas, depende da corporeidade do sujeito, porque é nela que se passa o testemunho, e, por conseguinte, é nela que se passa o Infinito.

REFERÊNCIAS

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*. Tradução João Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Steffano Pivatto et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005