A TEOLOGIA INTERROMPIDA

Para uma interpretação de E. Lévinas (II) *

Ulpiano Vázquez S.J.
Belo Horizonte-MG

III. A INTERPRETAÇÃO

Tendo como ponto de partida a análise de alguns dos últimos e mais importantes escritos de Lévinas, pretende-se agora mostrar de que maneira a sua categórica exclusão do discurso teológico é uma exclusão problemática, e não em virtude de elementos alheios à sua própria reflexão, mas por força da mesma.

Num *primeiro* momento expor-se-á como e por que Lévinas opõe à teologia, ou ao discurso sobre Deus, aquilo que ele denominará o "testemunho" de Deus na linguagem profética. Essa exposição conduzirá, num *segundo* momento, às análises desenvolvidas pelo autor em volta do significado e do estatuto lingüístico da palavra "Deus". Tal análise constituirá o verdadeiro núcleo do problema. Seus resultados permitirão apreciar, no *terceiro* momento, de que maneira os motivos da interrupção da teologia — que aqui será qualificada de "suspensão teológico-ética" — estão determinados pela sua pertença à tradição e história judias e pela sua oposição à tradição e à história cristãs, ou àquilo que ele entende como tais.

A. TEOLOGIA OU TESTEMUNHO?

Já foi indicado que a relação mútua entre os termos representados no discurso de Lévinas pela Bíblia hebraica e a filosofia, além de não significar uma redução antropológica da mensagem da Revelação, só era possível graças à mesma Revelação, na medida em que seu conteúdo é a Criação de um homem moral. Assim, atendo-se à literalidade de algumas das proposições que se produzem no seio dessa relação: "o sobrenatural começa com o homem", "a inspiração é o conteúdo da subjetividade"; atendo-se àquelas afirmações que em

(*) A primeira parte deste artigo foi publicada em *PerspTeol* 14 (1982) 51-73. O significado das siglas foi indicado nesse local, p. 51, nota 1.

Autrement qu'être definem o profetismo como "o psiquismo da alma", ou declaram que "toda a espiritualidade do homem é profética" (1), caberia pensar que o pensamento de Lévinas não poderia ser senão teológico e que só por força de uma teologia negativa não chegaria a manifestar-se e produzir-se positivamente como teologia.

Em realidade não acontecerá assim. Lévinas rejeita a teologia negativa (2) da mesma maneira e pelos mesmos motivos que rejeitou a positiva. Se esta pensa poder "reter" (3) o passado imemorial e diacrônico da passagem de Deus, aquela não compreende que não saber nada sobre Deus já é "um não-saber *de* Deus" (4) redutível, em conseqüência, a um conhecimento positivo ("apofântico"), ao "abuso" e à "traição" da teologia positiva que "domestica a subversão da Illeidade" (5). Para Lévinas o melhor da teologia é o seu fracasso. Nele se manifesta às claras que toda teologia só foi possível como "impugnação do religioso puro" que, numa luta sempre destinada à derrota, acaba sendo confirmado em sua pureza (6).

A pureza do religioso, a sua ab-solução e resistência a toda forma de tematização, manifestará, porém, a sua positividade em algo que é mais originário que "toda a teologia, querigma ou oração, glorificação ou ação de graças" (7). Algo, pois, mais originário do que a maior ou a mais tênue forma de tematizar "Deus" e que Lévinas, desde 1972 (8), denominará Testemunho.

Com esse termo o autor não quer indicar simplesmente a função irrevogável do sujeito em toda experiência, onde, sendo ele a instância que acolhe a manifestação, somente através da sua narração a experiência mesma pode ser universalizada e controlável (9).

(1) AE 191. Para as citações anteriores, cf. "La Révélation dans la Tradition juive", 1.c., p. 70, 211, 225.

(2) Cf. AE 14, 193; "Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques", em: E. CASTELLI (ed.), *L'Analyse du langage théologique*, Paris 1969, p. 162.

(3) AE 191 n. 21. Cf. HA 82; NP 101, 119; DL 258s.

(4) F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg 1954³, p. 33. Cf. TI XVI: "Dieu et la philosophie", 1.c., p. 117 n. 1.

(5) AE 193.

(6) AE 148 n. 19.

(7) AE 190, 193.

(8) Cf. o ensaio "Vérité du dévoilement et vérité du témoignage", em: E. CASTELLI (ed.), *Le Témoignage*, Paris 1972, p. 101-110. Este ensaio aparece reproduzido com algumas modificações em AE 179-195.

(9) "Vérité du...", p. 104, 106.

Em oposição à concepção do testemunho como difusão e comunicação de experiências ontológicas ou teológicas, Lévinas afirmará que o testemunho tem uma “função diretamente ‘veritativa’” que é fonte de uma significação e de uma verdade diferentes da significação como o desvelar ontológico onde o ser desvelado é sempre a norma da verdade (10). Com efeito, se a significação como desvelar postulava a afirmação de que o espírito e a manifestação vão juntos, mas, sobretudo, de que a subjetividade é consciência intencional “onde o subjetivo é rigorosamente entendido em função da manifestação” (11), a significação que Lévinas atribuirá ao testemunho não só postulará a separação (12) entre espírito e manifestação, como também procurará a maneira de quebrar a supostamente originária adequação entre a significação da subjetividade e a consciência intencional (13).

Em realidade, mais do que buscar a maneira de quebrar a adequação Lévinas tentará — conforme o método utilizado já no seu primeiro ensaio de 1935 — encontrar os acontecimentos concretos onde a adequação aparece como originalmente negada; os acontecimentos onde possa mostrar-se uma “significância da significação mais antiga do que a manifestação do Ser”, mais antiga, portanto, do que a adequação entre subjetividade e intencionalidade (14). Essa significação é a proximidade an-árquica do um-para-o-outro que Lévinas denomina “ética”.

Em *Autrement qu’être* o autor resumia assim o itinerário e os resultados dessa procura dos acontecimentos ou situações concretas, onde pode aparecer a significação pré-originária, a significação testemunhal da subjetividade:

“A significação — o um-para-o-outro, a relação com a alteridade — foi analisada na presente obra como proximidade; a proximidade como responsabilidade pelo outro; a responsabilidade pelo outro como substituição. Em sua subjetividade, no mesmo porto de sua substância separada, o sujeito mostrou-se expiação pelo outro; condição ou in-condição de refém” (15).

(10) Ib. p. 103s.

(11) Ib. p. 104; AE 23.

(12) Cf. TI 75-78.

(13) Cf. AE 98s.

(14) “Vérité du...”, p. 105.

(15) AE 232. Cf. em AE X um projeto de investigação em termos semelhantes.

Na reflexão e método de Lévinas esta série de situações, que vão da proximidade à expiação e das quais ele deduz que a significação pré-originária da subjetividade — anterior e pressuposta pela significação ontológica — é a significação ética do um-para-o-outro, serão analisadas em suas investigações sobre a sensibilidade e o corpo (16) ou, como escreve em *Autrement qu'être*, no fato da "encarnação" (17). Estas análises, por outra parte e como já se indicou, supõem e ao mesmo tempo explicitam a "metafísica da Criação", a idéia da Revelação e a compreensão da Redenção que, por sua vez, não pretendem senão explicitar, fundamentando-a, a mensagem do Antigo Testamento e mais concretamente aquilo que Lévinas denomina "profetismo" e "messianismo".

Importa, porém, notar que da mesma maneira que a significação da subjetividade se produz através das situações citadas independentemente de qualquer recurso à manifestação do Ser como origem do sentido, outro tanto cabe afirmar do recurso, onto-teológico, à manifestação de Deus como origem do Sentido. Recorrer a Deus como sentido do homem significaria unir "economicamente" o que só pode ter sentido separado; significaria, ao mesmo tempo, desmentir a transcendência e desmentir a significação ética da subjetividade como responsabilidade pelo outro homem.

Em 1964 Lévinas escrevia:

"Não pensamos que o que tem sentido possa prescindir de Deus, nem que a idéia do ser ou do ser do ente possam substituí-lo para conduzir as significações à unidade do sentido, sem a qual não existe sentido. Mas não é partindo de uma idéia econômica de Deus como se poderá descobrir o sentido; é a análise do sentido que deve libertar a noção de Deus que o sentido encobre" (18).

E, com efeito, a análise do sentido da subjetividade humana como proximidade e responsabilidade pelo outro homem, liberará, mais do que uma "noção" de Deus, o que Lévinas denominará "a impossibilidade de escapar de Deus — a aventura de Jonas — (...) como impossibilidade de ocultar-se, como susceptibilidade absoluta" (19): "saída do sujeito para fora dos recantos escuros do 'para si' que, como as árvores do Paraíso onde Adão se escondia depois do

(16) Cf. AE 68-102.

(17) Cf. AE 139, 146, 150 n. 2.

(18) HA 39.

(19) AE 165. Cf. SS 132.

pecado, ofereceria uma fuga da assinação pelo outro" (20). Mas a relação que o autor estabelece entre a impossibilidade de escapar de Deus e a impossibilidade de fugir no próximo, isto é: a transferência da questão de Deus do plano ontológico para o ético; da relação dialogal para "um drama de muitas personagens" (21), onde a relação com o Infinito não tem mais a estrutura de uma correlação intencional em que Deus é representação ou interlocutor, somente é "veritativa" no Testemunho.

No Testemunho, isto é: num "Eis-me aqui em nome de Deus" que "coloca o sujeito, de golpe, no acusativo" (22) e onde a transcendência da Revelação de Deus só é epifania no Dizer de quem recebe a Revelação:

"A frase em que por primeira vez Deus vem mesclar-se às palavras não se enuncia: 'Eu creio em Deus!'. Testemunhar Deus não significa precisamente enunciar esta palavra extraordinária, como se a glória pudesse habitar num tema, tornar-se essência do ser. Signo dado ao outro desta mesma doação de signo, o 'eis-me aqui' me significa em nome de Deus ao serviço dos homens, sem que eu tenha nada a que me identificar, senão ao som da minha voz ou a figura do meu gesto; ao dizer mesmo (...), a uma ordem a que estou submetido antes de escutá-la ou que escuto em meu próprio dizer. Anacronismo do profeta, mais paradoxal ainda do que a predição do futuro. Mas esta singular obediência a uma ordem sem acordo nem entendimento, esta fidelidade anterior a toda promessa — responsabilidade prévia ao compromisso — é, precisamente, o *outro-no-mesmo*, a inspiração, o profetismo, o pneuma da alma" (23).

O Testemunho, pois, não significa diretamente Deus. Não se produz como uma relação intencional que conduza de "índice e indicado" ou de signo a significado (24). De que é signo, então, o Testemunho? Lévinas responderá: de uma "cumplicidade" para nada, de uma fraternidade e de uma passividade sem reservas e até à substituição. É um Dizer que não diz palavra e que só equivocadamente poderia ser ouvido como o enunciado de uma palavra, porque teste-

(20) "Vérité du...", p. 107.

(21) EDE 204.

(22) AE 190.

(23) "Vérité du...", p. 109s. Em AE 192, L. reproduz este texto substituindo "pneuma da alma" por "le se passer de l'Infini".

(24) AE 192; EDE 232, 234.

munha a “Glória” do Infinito. Glória que também não poderia ser identificada com Deus mesmo (25).

B. A PALAVRA “DEUS”

Acontece, porém, que ao menos desde o decisivo estudo de 1967, *Langage et Proximité*, a passividade sem fundo, a proximidade an-árquica que o Testemunho significa, tinham coincido para Lévinas com a origem da linguagem anterior à língua, com o Dizer mesmo que é

“o sentido da linguagem anterior à sua dispersão em palavras, em temas que igualam as palavras e dissimulam, no Dito, a abertura exposta como ferida sangrante do Dizer” (26).

Assim, o acontecimento ético da proximidade como exposição ao outro — como exposição que é irreduzível à manifestação, ao saber e à função lógica da linguagem — é o pressuposto de toda transmissão de mensagens que instaura a universalidade onde palavras e proposições poderão ser enunciadas. O signo do Testemunho é, pois, o primeiro Dizer que diz o Dizer mesmo (27).

Ainda mais. Para Lévinas — e aqui aparecerá o problema decisivo — o primeiro Dizer que se diz a si mesmo é também “a primeira palavra” que “certamente, não é mais do que uma palavra. Mas é Deus” (28). A primeira versão desta afirmação, multivoca como poucas e que parece contradizer tudo aquilo que antes foi afirmado pelo autor, apareceu num ensaio de 1966 onde Lévinas escrevia:

(25) Cf. “Vérité du...”, p. 107.

(26) AE 192. Em “Langage et proximité” L. escrevia: “Sans doute ce dire précède le langage qui communique propositions et messages: il est signe donné de l’un à l’autre sur la proximité par la proximité. Ce signe n’est pas déjà un discours, mais qui serait encore balbutiant: ne pas avoir d’autre contenu que la proximité même qui le dit, appeler ou rappeler la complicité ‘pour rien’ et l’alliance sans élection, c’est appeler ou rappeler la fraternité qui est entente sans objet ni choix et qui, essence de la proximité, est condition de toute circulation de messages” (EDE 231).

(27) NP 136.

(28) ED 236.

"o transcendente não pode vir como transcendente se a sua vinda não é controvertida. A sua epifania é lequívoco e enigma. Talvez não é mais do que uma palavra".

Mas, imediatamente, continua:

"A linguagem é o fato de que uma palavra é proferida: Deus" (29).

O que pode significar a cópula na frase "a primeira palavra... é Deus"? Poderá significar que Deus mesmo é a primeira palavra que se diz a si mesma, que a palavra é de Deus e que esse "de" é ao mesmo tempo genitivo subjetivo e objetivo? Quando Lévinas escrevia em *Énigme et Phénomène* sobre a "anterioridade irreversível, principal, do Verbo em relação ao Ser" (30), ou falava da "anterioridade original de Deus em relação ao Mundo que não pode contê-lo" (31), o paralelismo destas afirmações poderia confirmar a interpretação aqui avançada que o próprio autor confirmaria quando, citando Malebranche, escreve: "*l'Infini est à lui-même son idée*" (32). A primeira palavra seria assim teo-logia no sentido mais estrito — Revelação de Deus, por Deus — e Lévinas ver-se-ia forçado a compensar que a palavra "Deus", o primeiro Dizer, "não é mais do que uma palavra", sustentando nela, sustentando nEle, toda a linguagem posterior que, como escrevia em 1966, não é senão "palavra ancilar".

O problema de como se possa manter ao mesmo tempo a afirmação de que "o Dizer não diz palavra" e que só equivocadamente poderia ser interpretado como "o enunciado balbuciante de uma palavra" (33) e a afirmação não menos clara de que a primeira palavra é "Deus", não parece deixar outra alternativa a não ser a contradição interna no autor ou, usando as suas próprias palavras, "um paradoxo a que estão reservados grandes caminhos" (34).

A primeira hipótese não pode ser exata. Simplesmente porque Lévinas, em *Autrement qu'être*, falará de novo da palavra "Deus" como do sentido testemunhado, como da "Revelação do além do ser que, é certo, talvez não é mais do que uma palavra" (35). Uma

(29) NP 137.

(30) EDE 212.

(31) EDE 216.

(32) Cf. AE 124 n. 36.

(33) AE 192.

(34) EDE 204.

(35) AE 199.

palavra, porém, que agora será qualificada de “extra-ordinária”, “a única que não apaga nem absorve seu Dizer”, que “não pode permanecer simples palavra”, pois, “única em seu gênero”, nem adota “as categorias gramaticais como palavra” — não parece ser nome próprio nem comum — nem se submete “às regras lógicas como sentido” (36). “Hápax do vocabulário” (37), a palavra “Deus” não quer dizer “divindade”,

“como se Deus fosse uma essência — isto é, como se ele admitisse a anfibiologia do ser e do ente — ou como se fosse um processo, ou como se admitisse uma pluralidade na unidade do seu gênero. Deus, nome próprio e único que não entra em nenhuma categoria, entra sem ser forçado no vocativo?” (38).

As características da palavra “Deus” — que, como se terá podido apreciar no enunciado das diferentes qualificações citadas, acaba resultando um nome próprio e único, gramatologicamente inclassificável — parecem provir para Lévinas dos efeitos, cuja descrição costuma acompanhar a enumeração das características referidas, que o “transtornante acontecimento semântico da palavra Deus” (39) introduz na linguagem.

Porque, dado que para Lévinas a relação com Deus se situa à margem de toda intenção, como aquilo que “não pertence à fenomenologia, à compreensão do ‘aparecer’ e do ‘dissimular-se’”, o acesso à significação de Deus somente seria possível, segundo um texto de 1963, “a partir da fenomenologia que interrompe” (40), segundo um texto de 1971, “na interrupção do falar coerente” (41). Em ambos os casos se trata de um *dérangement* (desordem perturbadora) da filosofia que, ontologia ou fenomenologia, torna contemporâneos o discurso e o ser (42). A palavra “Deus”, como primeiro dizer, é a “ruptura” (43) dessa contemporaneidade; a “explosão” (44) da tota-

(36) AE 192.

(37) AE 199.

(38) AE 206.

(39) AE 197.

(40) EDE 199; cf. AE 120 n. 35.

(41) NP 119.

(42) Cf. EDE 202; EDE 203ss; SMB 66; NP 119-122.

(43) EDE 236.

(44) AE 215.

lidade; a "desarticulação" (45) da linguagem filosófica diante da qual só aparecerá como "delírio" (46). Mas como acede à linguagem a palavra "Deus"?

Até ao capítulo quinto de *Autrement qu'être* a correspondência que Lévinas estabelecia entre esta situação de ruptura e o que ele denomina "ética" – a proximidade do outro homem – tinha-se apresentado como totalmente adequada. O paralelismo e a ambigüidade positiva entre a relação com Deus e a relação com o outro homem (*autrui*) parecia total; ambas produziavam o mesmo "traumatismo" na consciência; ambas a situavam em face do an-árquico: ambas eram estudadas como a origem da linguagem enquanto Dizer irredutível a qualquer Dito (47). Estas correspondências justificavam a adequação não redutora entre Ética e Religião e, mais ainda, o fato de que os tropos da linguagem ética fossem os únicos adequados para expressar positivamente aquilo que, na hipótese de que a teologia fosse possível, não poderia ser dito senão negativamente.

No capítulo quinto de *Autrement qu'être*, porém, Lévinas parece ter quebrado o equilíbrio da correspondência e a ambigüidade em que se apoiava a adequação Ética-Religião. Não é difícil apreciar que as já enunciadas características da palavra "Deus" são tais que não parece que a sua significação última:

- a) possa provir da Ética;
- b) possa ser dita em tropos éticos;
- c) nem mesmo que possa ser equiparada ao sentido do Testemunho,
- d) nem à idéia segundo a qual o conteúdo da Revelação é o homem moral.

a') Que a significação da palavra "Deus" não possa provir da Ética, é algo que o próprio Lévinas teria aceito, quando escreve que a Ética não encontra em si mesma seu fundamento, que é "o campo modelado pelo paradoxo de um infinito em relação com o finito e sem se desmentir a si mesmo nessa relação" (48).

b') Que a significação da palavra "Deus" possa ser dita de outra maneira que recorrendo aos tropos da linguagem ética, contraria-

(45) AE 215.

(46) SMB 30, 40s; ED 236; "La Substitution", 1.c., p. 489.

(47) Cf. EDE 194; AE 64, n. 32.

(48) AE 189.

mente às repetidas afirmações, parece ser admitido pelo próprio Lévinas a partir do momento em que afirma que "Deus" é um nome próprio de características únicas e extraordinárias, o "hápax" do vocabulário.

c') Pelo mesmo motivo não parece que o Nome de Deus possa ser reduzido simplesmente ao "Eis-me aqui" do Testemunho como declinação que depõe o nominativo do sujeito em acusativo (49),

d') nem, conseqüentemente, àquela idéia de Revelação, onde o fato e o conteúdo da mesma é o homem.

Pelo contrário, a idéia — introduzida no cap. quinto de *Autrement qu'être* de uma maneira progressiva e até, aparentemente, indecisa e vacilante (50) — conforme a qual "Deus" é um Nome próprio, parece exigir outra idéia de Revelação, em que o fato e o conteúdo da mesma fosse o mesmo "Deus", a sua autocomunicação. Caso contrário, como poderia chegar à linguagem o Nome próprio de Deus?

Nos escritos especificamente filosóficos Lévinas não só não responde a esta pergunta, nem a coloca, ao menos diretamente. A Revelação de Deus nunca será autocomunicação de Deus. Na defasagem, porém, que as suas afirmações sobre as características da palavra "Deus" introduzem adequação entre Ética e Religião é possível apreciar como que dois tempos, se não "duas fontes da moral e da religião" (51), perceptíveis precisamente na trajetória do seu discurso sobre Deus.

No *primeiro tempo* o discurso sobre "Deus" — que aqui não seria mais do que um nome comum que Lévinas evitará usar se produz sobretudo na base de perífrases, adjetivos substantivados e atribuições, entre as quais a de infinito será a mais freqüente. Neste tipo de discurso é impossível evitar ou prescindir da "ambigüidade": aquilo

(49) AE 65, 50 n. 21.

(50) Em AE 193 L. escreve que o Nome de Deus não é nem próprio nem comum. Em AE 206, porém, escreve que "Deus" é um Nome "próprio e único". Esta aparente contradição é iluminada à luz do ensaio "Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques" e da discussão do mesmo em: E. CASTELLI (ed.), *Dibattiti sul linguaggio teologico*, Roma 1969, p. 55-70. L. Mostra que na tradição farisáica Deus não possui um nome comum. Isso seria uma conseqüência do monoteísmo rigoroso. Cada termo que nomeia Deus é um nome próprio. Só o substantivo "Nome" e algumas fórmulas descritivas fariam ofício de nome comum.

(51) Cf. "Dieu et la philosophie", p. 108-111.

que se afirma de Deus é perfeitamente predicável do homem (52). O acesso a Deus se realiza através da análise do Sentido no homem (53) como criatura, isto é: como passividade an-árquica e responsabilidade pelo outro; Ética e Religião coincidem adequadamente; Criação e Revelação significam o mesmo.

Mas esta adequação, como se acaba de indicar, parece quebrar-se a partir do momento — aqui denominado *segundo tempo* — em que se afirma que “Deus” possui um Nome próprio e singular, não genérico. O acesso a esse Nome permanecerá tão secreto quanto a explicitação do Nome mesmo. “O acontecimento semântico da palavra Deus” (54), porém, não parece que possa coincidir já com nenhum dos acessos que, através da análise do sentido no homem, tinham conduzido à “palavra extraordinária” (55), uma vez que para Lévinas esse Nome de Deus “é irredutível às condições da sua enunciação” (56).

As últimas reflexões de Lévinas em *Autrement qu'être* ou em *Dieu et la philosophie*, mais do que descobrir, insinuam a presença secreta em seu discurso daquilo que, acima, era denominado “segundo tempo” ou “segunda fonte”. Graças a isto e apesar de nunca declarar qual é ou como ocorre o acontecimento do Nome, mas apenas seus efeitos numa determinada linguagem que mais tarde será denominada “profética”, se produz na discursividade que até então

(52) Assim, por ex., a “infinitude”, a “bondade”, a “santidade”, a “proximidade”, que é o termo com que L. traduz o hebraico *Shekhina*. A propósito do método exegético — que por si só mereceria um estudo — L. escrevia em 1965: “d’abord consiste à se méfier de tout ce que dans les textes pourrait passer pour une information sur la vie de Dieu, pour une théosophie. Il consiste à se soucier (...) de ce que cette information peut signifier dans la vie de l’homme et pour sa vie. Nous savons depuis Maïmonide que tout ce que se dit de Dieu dans le judaïsme signifie pour la praxis humaine”, cf. “Envers autrui”, em: E. AMADO LEVY-VALENSI et J. HALPERIM (eds.), *La conscience juive face à l’histoire: Le Pardon*. Paris 1965. Um ex. da aplicação deste princípio geral pode ver-se em AE 192 a propósito de Is. 62, 24; outro em TI 272, a propósito de Ex. 3,14.

(54) HA 39.

(55) AE 193.

(55) Em AE 68 L. tinha analisado a irredutibilidade da forma nominal do indivíduo — o uno — à forma verbal — o ente —. A palavra Deus é extraordinária porque em Deus só existiria a forma nominal. Cf. também AE 124 n. 36.

(56) AE 199.

parecia presidir à investigação, uma “interrupção” ou um “rpto” (57). Esse “rpto” significará:

a) uma “inversão” (58) de níveis e de tempos, onde o posterior, isto é, a palavra “Deus” como nome comum e última palavra da filosofia, a cujo sentido se acedia através da investigação do sentido no homem, se torna “anterior posteriormente” (59), ou seja, a palavra “Deus” como “primeira palavra” e Nome próprio “fora da essência ou além da essência” (60), Nome utópico (61) para além de toda presença e sincronia e, conseqüentemente, fora de toda tematização direta. Com efeito, com o Nome de Deus a linguagem se desorbita e

“excederia os limites do pensamento sugerindo, deixando subentender, sem nunca entender, a implicação de um sentido diferente daquele que vem ao signo pela simultaneidade do sistema ou pela definição lógica de um conceito” (62).

b) Por esta razão a “inversão do posterior em anterior” revela também uma inversão das “fontes” onde se origina a discursividade peculiar das investigações de Lévinas. Com efeito, se o excesso ou o “abuso de linguagem” (63) que diz a palavra “Deus” como Nome próprio, não procede nem da lógica, nem do sistema, nem da filosofia, a força ou a “virtude” da sua origem se mostram na “linguagem (*dit*) profética que despreza as suas condições numa espécie de levitação” (64). O profetismo é a linguagem enquanto ilimitada e irreduzível às condições ou ao contexto em que é proferida. É a linguagem “inspirada”: que recebe, sem saber de onde, aquilo de que é autora (65).

c) Acontece, porém, que a linguagem profética, inspiradora de toda a obra de Lévinas (66) que vê nela o sentido e a origem de toda linguagem (67), é ainda uma linguagem necessariamente ambígua e

(57) AE 215.

(58) AE 199, 192.

(59) Cf. TI 144; AE 211.

(60) AE 63 n. 38.

(61) AE 211, 232.

(62) AE 215.

(63) HA 77.

(64) AE 216.

(65) AE 189.

(66) Cf. “Questions et réponses”, 1.º, p. 82.

(67) AE 192, 194.

enigmática. O profeta, como a testemunha, não enuncia "a palavra extraordinária"; fala em Nome de Deus (68), mas não diz seu Nome. E assim, a "virtude" originária que, como já se indicou, se mostra na linguagem profética, não conduz diretamente ao Nome, a Deus *kat' autó*. A origem que se mostra é, portanto, o profeta, não o Nome por quem fala. É o homem, não Deus.

A "fonte" e o "tempo" proféticos não parece que sejam ainda a fonte e o tempo últimos e primeiros da Revelação que as características com que Lévinas tinha descrito o Nome de Deus exigiriam. Não parece que, em rigor, o profetismo — no sentido indeterminado historicamente com que o autor emprega esta palavra em seus escritos filosóficos — seja capaz de revelar a fonte onde se origina esse corte ou esse "rpto" que na discursividade da sua investigação se produz, ou quando menos se manifesta de uma maneira plena, nas reflexões sobre a palavra "Deus".

C. A "SUSPENSÃO" TEOLÓGICO-ÉTICA DA TEOLOGIA

Um importante texto tirado do cap. quinto de *Autrement qu'être*, onde Lévinas explicita a dupla razão da ambigüidade ou enigmaticidade essenciais do profetismo, será capaz de mostrar até que ponto as análises precedentes correspondem ao pensamento do autor e, ao mesmo tempo, será capaz de revelar a presença de outra fonte mais escondida, assim como as últimas e mais problemáticas implicações de seu peculiar discurso sobre Deus.

Eis o texto que, pela sua importância, será citado extensamente:

"Pelas suas ambigüidades o profetismo não é o mal menor de uma revelação vacilante. As ambigüidades pertencem à Glória do Infinito. Que o profetismo possa revestir as aparências de informações que circulam entre outras muitas como que surgidas do sujeito ou dos influxos padecidos pelo sujeito (...), esse é o enigma, a ambigüidade, mas também o regime da transcendência do Infinito. O Infinito se desmentiria na prova que o finito quereria dar da sua transcendência (...), perderia a sua glória. A transcendência deve interromper-se sua própria demonstração. Sua voz deve calar desde o momento em que a mensagem é escutada. É necessário que a sua pretensão possa expor-se à burla e à refutação até fazer suspeitar no 'eis-me aqui' que lhe dá testemunho um grito ou um lapsus de uma subjetividade doentia (...). Possibilidade, ao mesmo tempo, de ideologia e de

delírio sagrado: ideologia que será reduzida pela lingüística, pela sociologia e pela psicologia; delírio que será reduzido pela filosofia, reconduzido ao sentido, ao um-para-o-outro, a uma missão para o Outro na glória do Infinito. À transcendência lhe é necessária a ambigüidade (...), a diacronia que rompe a unidade da percepção transcendental que não é capaz de reunir o tempo da humanidade moderna — que sucessivamente passa da profecia à filologia e transcende a filologia porque é incapaz de renegar a fraternidade humana — em função da significação profética” (69).

Da análise deste texto em seu contexto mais imediato resultaria:

a) 1. No pensamento de Lévinas tanto a iniciativa da palavra como a sua “interrupção” ou seu “calar” pertencem a Deus. Nesse sentido são teológicos: “a transcendência deve interromper-se sua própria demonstração... Sua voz deve calar... é-lhe necessária a ambigüidade... a diacronia”.

2. A natureza da necessidade e do dever teológicos dessa interrupção do Dizer divino, como Lévinas indica no fim do texto citado, está em relação direta com a história da humanidade ocidental e, mais concretamente, com a sua indecisa alternância “da profecia para a filologia” que é aquele comportamento que, em *Totalité et Infini* (70), era definido como “hipocrisia”.

3. A interrupção teológica da teologia, através do comportamento da humanidade face às Escrituras, aparece, pois, como sendo também uma interrupção ética: Deus não se pode dizer em plenitude, Deus não se pode dizer teologicamente, num tempo onde não existe fraternidade nas relações humanas (71).

Assim, usando a fórmula kierkegaardiana que em *Temor e Tremor*, a propósito do sacrifício de Isaac, fala de uma “suspensão teleológica da ética” (72), caberia dizer que para Lévinas — a quem

(69) AE 194.

(70) TI XII.

(71) Cf. AE 67, 231.

(72) S. KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, tr. p. de Maria José Marinho, São Paulo 1974, p. 283-291: “Problema I. Há uma suspensão teleológica da moralidade?” Cf. também J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Paris 1967³, p. 184-209.

Kierkegaard inspirou nesta questão como em tantas outras (73) — a interrupção, o calar e a ambigüidade com que a palavra “Deus” soa na linguagem deve ser interpretada, pelos motivos indicados acima, como uma *suspensão teológico-ética da teologia*.

b) Isso significa que:

1. No pensamento de Lévinas está implicitamente afirmado que teria havido um “tempo” de plenitude em que o Nome de Deus se disse e foi escutado. Caso contrário não teria sentido falar de “interrupção”. Que esse “tempo” apareça, em quanto excesso de sentido mais originário do que a consciência que se compreende e totaliza a si mesma como princípio e liberdade, sob as espécies de um passado e de um passar irrepresentáveis e an-árquicos; que esse “tempo” apareça como significação sem contexto ou como Dizer anterior ao sistema lingüístico que tematiza e sincroniza na reminiscência as fases do passado (74), tudo isso não significa, porém, que para Lévinas não existe a possibilidade humana de “escutar um Deus não con-

(73) Em NP 99-115 aparecem todos os escritos dedicados por L. ao pensador danês. A maior diferença entre ambos consistiria em que para L. a “suspensão teleológica da ética” — que segundo K. é o passo obrigatório para chegar ao estágio religioso onde o sujeito supera o geral — ético e se torna “único” em face de Deus — é pouco menos do que uma aberração cujos resultados são uma “subjetividade exibicionista e impudica” e uma filosofia “à maneira dos fortes e dos violentos que não temem o escândalo e a destruição” (NP 112). Para L., como já se indicou, a unicidade do sujeito é constituída graças à Ética. Esta, porém, não será entendida como “o geral” que K. rejeita, mas como consciência de uma responsabilidade inelutável diante do outro homem (NP 113). L., porém, recolherá de K. o que a seus olhos é “uma nova modalidade do verdadeiro”, a idéia de uma verdade perseguida e humilhada em proporção direta com seu grau de transcendência (Cf. NP 114; EDE 209-211). É por isso que L., rejeitando a idéia de uma suspensão teleológica da ética, que significaria uma inacreditável supressão da moral por Deus, falará de uma “interrupção” teológica da mostraçãõ de Deus. É isso que aqui se quer indicar com a fórmula “suspensão teológico-ética da teologia”. O mesmo problema tinha sido estudado por M. BUBER no ensaio “Von einer Suspension des Ethischen”, *Gottesfinsternis*, Zürich 1953. Mas é sem dúvida F. ROSENZWEIG que neste como em outros pontos determinou o pensamento de L. Cf. aqui: *Der Stern der Erlösung*, dr. T. dr. B., p. 192-193: “Die Irrfahrt der Schechina”.

(74) AE 213.

taminado pelo ser" (75). Pelo contrário, era essa a possibilidade que, aos seus próprios olhos, justificava toda a sua investigação.

2. As condições em que essa possibilidade pode tornar-se realidade, consistirão na inversão daquelas outras condições que determinaram a "suspensão teológico-ética da teologia". Isto é, consistirá:

— Em primeiro lugar (76), na inversão da compreensão da subjetividade humana, entendida como subjetividade transcendental, em subjetividade captada como responsabilidade pelo outro homem. Não é outro o sentido daquilo que Lévinas denomina *Ética*, nem outra a intenção do esforço em fazer da ética a "prima philosophia".

— Em segundo lugar, na inversão da relação "filológica" da humanidade moderna em relação à Escritura numa relação que procure nela a significação testemunhal, profética. Como já se indicou, Lévinas acredita que a chave de compreensão da situação da cultura ocidental encontra-se no modo como ela se relaciona com a Escritura, uma vez que para ele a ética é impossível sem a mensagem profética da Bíblia.

A realização dessa dupla inversão não significará, porém, ipso facto, a supressão da suspensão teológico-ética da teologia. Precisamente porque a suspensão é teológica; porque é Deus mesmo quem "interrompe" sua mostração.

3. Isto significa concretamente que para Lévinas o discurso teológico continuará sendo impossível, mesmo quando apareçam necessários — como resulta das inversões aludidas acima — tanto o recurso a "Deus", quanto o recurso à "escatologia profética da paz messiânica" (77). O que, por sua vez, significará:

— Em primeiro lugar, que Lévinas continuará considerando seu discurso como filosófico; que o discurso filosófico, necessário, será considerado, porém, como uma tarefa "ancilar" e que esse serviço

(75) AE X.

(76) Com as expressões "em primeiro lugar" ou "em segundo lugar" não se quer indicar aqui uma primazia ou uma secundariedade lógicas no "sistema" filosófico de L., nem indicar o momento cronológico da sua produção. Quando, por ex., L. escreve em AE 67: "Il faut remonter de l'Eon au Règne de Dieu qui signifie sous les espèces de la subjectivité", na perspectiva da investigação filosófica o ponto de partida se situaria na reflexão sobre a subjetividade humana. Essa reflexão, porém, está precedida e suscitada pelo que L. chama "a noção bíblica de Reino de Deus" que supõe por sua vez uma leitura da Bíblia onde a filosofia não poderia estar ausente. Cf. DL 76s, 95, 202; SS 58, 155s.

(77) TI Xs.

não pode ser subordinação à teologia impossível, mas à justiça e ao amor (78). A filosofia, de acordo com o texto que está sendo comentado, lhe compete a tarefa de "reduzir" o "delírio sagrado", de "devolvê-lo" ao sentido da responsabilidade e da justiça inter-humanas. Enquanto durar o "Eclipse de Deus" ou o "Extravio da Shekhina", não existe outra "liturgia" possível (79).

— Esta filosofia, em segundo lugar, não se pode considerar dona da "última palavra" (80), mas, interrompida e desarticulada pela primeira, é "uma narração sem fim nem continuidade, isto é: vai de um para o outro, é tradição". Essencialmente contrária à cristã plenitude dos tempos, à sua tradução hegeliana do fim da história ou às suas versões eclesíásticas ou estatais, a filosofia de Levinas, em quanto "tradição", se situará numa "história anterior a toda historiografia"; uma história que ainda permanece aberta e que se compreenderá a si mesma como o desenrolar das novas exegeses que o Sentido necessita para chegar à sua plenitude. Esse Sentido, já se indicou, é "diferente daquele que vem ao signo a partir da simultaneidade do sistema ou da definição lógica de um conceito" (81); Sentido que só se mostra na linguagem profética.

Assim, pois, tanto se é considerada a partir da sua intenção ético-moral, como se é examinada a partir da sua negação da possibilidade atual da teologia, como se se estuda o motivo pelo qual o ético ocupa o lugar deixado vazio pela suspensão teológica da teologia, a filosofia de Lévinas acaba sempre na Escritura hebraica como no lugar onde o Sentido se manifesta. Exegese desse sentido protológico, a filosofia se inscreve assim como "tradição" numa história que não pode ser historiografia porque não chegou a seu fim, porque não incorporou, e nem pode, a escatologia (82); história pendente de

(78) Cf. AE 195-207.

(79) Cf. DL 10; TI 272; HA 43; AE 69.

(80) AE 213.

(81) AE 215. Cf. "La Révélation dans la Tradition juive", p. 60; "Le Nom de Dieu...", p. 158 n. 4; DL 93.

(82) TI 225; AE 215. Em seu primeiro comentário talmúdico sobre o messianismo (DL 83-131), L. afirma que o "mundo futuro" consistirá na "possibilité de retrouver le sens premier des mots qui est aussi leur sens ultime (...) Le sens original, dans sa simplicité inalterée se livre dans le monde futur quand l'histoire aura été parcourue. Il faut donc le temps et l'histoire. Le premier sens, plus vieux que le premier, est futur. Il faut passer par l'interprétation pour dépasser l'interprétation" (p. 93s). Cf. "La Révélation...", p. 61.

“ressurreição” (83), de um “juízo que não seja o “juízo visível da história que seduz o filósofo” (84); de um “perdão” e de uma “justificação”, de uma “plenitude do tempo que não é a morte, mas o tempo messiânico onde o perpétuo se converte em eterno” (85).

Essa história não seria, finalmente, outra que a história de Israel; a “nova história a que convida o humanismo do servo sofredor” (86)

c) O que significa,

1. A reflexão de Lévinas não só desemboca na Escritura hebraica, na questão ética, na teológica ou no modo como ambas devem ser relacionadas. Mais do que isso, em ambas remete à história filosoficamente ágrafa do povo de Israel (87). A mediação de Israel é necessária para superar o comportamento filológico em relação à Escritura, isto é, para liberar a significação profética, sem a qual nem a ética nem a sua função propedêutica ou vicária da teologia poderiam ser reais. Não é outro o motivo pelo qual Lévinas situa também em paralelo o comportamento filológico e o comportamento racista em relação a Israel (88).

2. Este será também o motivo pelo qual, reivindicando para Israel o messianismo — “a visão profética da verdade” (89) —, Lévinas acredita poder afirmar que Israel é o particular universal inidentificável tanto com o universal concreto de Hegel (90) quanto com a universalidade jurídico-política do catolicismo (91).

3. É evidente que estas conclusões nunca aparecem, enquanto tais, naqueles escritos de Lévinas que podem ser considerados como estritamente filosóficos, mas apenas em seus ensaios sobre o judaísmo ou nos comentários talmúdicos. Derivam-se, porém, das premissas colocadas nos escritos filosóficos, como se pode constatar comparando estas conclusões com as que antecedem. Essa comparação revelaria que a filosofia de Lévinas quer ser o testemunho de uma fé, a

(83) TI 260s; NP 15-25.

(84) TI 225.

(85) TI 260-1.

(86) 2DL 224.

(87) NP 172.

(88) HA 33; DL 114.

(89) DL 130.

(90) DL 131.

(91) DL 127, 129.

judia, e a maneira conforme a qual a sua reflexão sobre o judaísmo, que ele denomina "pós-cristão", entremeia um confronto constante com o cristianismo, com a sua interpretação da Escritura e com a traição semântica que a tradução de messianismo por "cristianismo" introduz na idéia de Deus, do homem e da história vétero-testamentários.

ENDEREÇO DO AUTOR:

*Caixa Postal 5047 (Venda Nova)
30000 Belo Horizonte - MG*