



Deus: além do nome, além da significação

God: beyond the name, beyond the meaning

Márcio Antônio de Paiva*

Luiz Fernando Pires Dias**

Resumo

A história do pensamento ocidental, desde seus primórdios na Grécia Antiga até os tempos atuais, é transpassada pela questão de Deus, que mantém a sua relevância mesmo no contexto pós-metafísico no qual estamos inseridos. A busca pelo significado derradeiro da existência humana justapõe a questão do homem à questão de Deus, que adquire, dessa forma, um status imperativo. Mas, como articular o discurso sobre Deus na atual conjuntura, caracterizada por uma visão materialista e imediatista da existência humana? Em nossa reflexão, buscamos analisar as perspectivas da linguagem em relação à abordagem de Deus. Verificamos a impossibilidade da utilização de uma linguagem determinativa, com pretensões de definições últimas, no discurso sobre o Absoluto, visto que a experiência de Deus suscita múltiplas representações, sendo todas elas visões parciais de uma realidade inacessível ao cálculo racional. Diante disso, buscamos percorrer a via delineada por Emmanuel Levinas, que não se apressa em nomear o Infinito, mas aborda sua significação a partir da trama ética. Consideramos esperançosa tal abordagem, frente aos desafios que se apresentam nos tempos contemporâneos.

Palavras-chave: Deus; cálculo racional; ética; Levinas.

Abstract

The history of western thought, since its beginning in ancient Greece up to now, is surrounded by God, who has kept his relevance even in the post - metaphysical context in which we are in. The ultimate search for the real meaning of human existence juxtaposes mankind and God, therefore it acquires an imperative status. However, how does one formulate the speech about God nowadays, when there is a materialistic view of human existence? In this reflection, we intend to analyze the perspectives of language in relation to God. It is identified the impossibility of use of certainty in language, claiming correct definitions in the speech about The Absolute, since that the experience of God raises multiple interpretations, and all of them are partial views of an inaccessible reality to the rationale. Therefore, we tend to follow Emmanuel Levinas' line of thought which does not rush to name the Infinity, but deals with its meaning through ethics. Taking into account the challenges of today's world such approach is here considered plausible.

Key words: God; rational calculation; ethics; Levinas.

Artigo recebido em 01 de março de 2010 e aprovado em 05 de maio de 2010.

* Doutor em Filosofia, professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e Diretor do Instituto de Ciências Humanas da PUC Minas. E-mail: drdepaiva@yahoo.com.br

** Mestrando em Ciências da Religião da PUC Minas – E-mail: luizfernando@pucmineira.br

Introdução

A questão de Deus tem um caráter perene no pensamento humano, pois a fragilidade frente às adversidades e a consciência dos limites da razão diante do incompreensível impulsionam o homem em direção a tal interrogação. Em nossa civilização ocidental a busca pelo princípio ordenador do mundo pode ser verificada desde o politeísmo pagão dos gregos até as abordagens contemporâneas em relação a Deus.

Na Grécia arcaica (século VIII a.C. - VI a.C.) o mundo dos deuses era desvelado através dos *mýthoi*, narrativas dos poetas, que explicavam a origem do universo e do homem. Segundo Vernant: “é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência”(VERNANT, 2006, p.15)

Com o surgimento do pensamento filosófico, na Jônia, o *mythos*, de forma gradativa, cede lugar ao *lógos* como modalidade de discurso central na reprodução do pensamento grego. Aos filósofos da *physis*, os dito pré-socráticos, situados na gênese da filosofia ática, cabe a transição de uma explicação mítica da realidade à tentativa de respostas através do *lógos* demonstrativo. Os primeiros filósofos se caracterizavam pela busca da *arché*, o princípio ou a causa suprema das coisas, ocorrendo tal busca dentro de uma perspectiva cosmológica. Com Parmênides ocorre uma guinada de direção, através da tematização do *ser* como princípio. Tal consideração adquiriu um papel preponderante em relação às concepções cosmológicas. A relevância adquirida pelo pensamento do ser como *arché* é destacada por Molinaro na seguinte elaboração:

Só o ser pode exercer a função de princípio, pois não é possível ir além do ser. Enquanto todos os outros princípios permanecem ultrapassáveis, ou seja, a respeito deles se pode, e se deve, fazer uma pergunta ulterior, um porquê ulterior, ultrapassar o ser significa cair no nada, quer dizer, no não-ser, que não é. É nesse sentido que o ser possui uma primariedade absoluta. (MOLINARO, 2002, p.22-23)

A partir de Parmênides ocorre um deslocamento gradual da cosmologia para a ontologia. A questão do *ser* torna-se central e assim permanece por um longo período no pensamento ocidental.

Em Platão e Aristóteles podemos observar uma teologia da razão, consubstanciada na busca de um princípio último. A concepção do divino traduzida numa linguagem filosófica, seja nas formas eternas de Platão, seja no primeiro motor imóvel de Aristóteles, enseja uma interpretação metafísica de um ser supremo como fundamento, colocando o princípio divino no ápice do pensamento filosófico.

A busca de um fundamento último se prolonga em nossa história, tanto nas escolas filosóficas helenísticas, quanto nos pensamentos patrístico e medieval, que se desenvolvem de forma estritamente teocêntrica, colocando Deus no centro do pensamento filosófico. Tomás de Aquino “identifica o princípio metafísico com o ser divino das religiões, O Deus dos filósofos com o Deus das religiões, sempre sobre a base de uma síntese entre Aristóteles e a tradição platônica e neoplatônica” (ESTRADA, 2003, p.78). O relacionamento direto do cristianismo com a metafísica grega resulta na concepção de Deus que marca de forma decisiva a idéia de homem e de mundo no ocidente.

Na modernidade filosófica a questão de Deus mantém a sua importância, mas ganha novas perspectivas advindas da dissociação entre filosofia e teologia. Com o advento da subjetividade em Descartes, o homem passa a ocupar o lugar central do pensamento, ocorrendo uma lenta e contínua transformação no que diz respeito à abordagem de Deus, que passa, então, a ser tematizada a partir de um paradigma de cunho predominantemente antropocêntrico, conforme formulação de Kunz: “Enveredando por caminhos que não o dos pensadores da escolástica, Descartes deu início à via que conduz o espírito humano a Deus, a partir de si mesmo” (KUNZ *apud* De JESUS, 1997, p.59)

A partir do século XIX surgem contestações que produzem abalos nos conceitos de Deus e de um mundo transcendente, elaboradas pelo positivismo, pelos filósofos da suspeita, pela filosofia analítica do século XX, por Heidegger e por outros. O anúncio nietzschiano da “morte de Deus” simboliza o processo que culminou numa crise da metafísica e, também, da própria razão. Tal anúncio é interpretado por Heidegger da seguinte forma:

O dito de Nietzsche acerca da morte de Deus visa o Deus cristão. Mas não é menos certo, e deve-se pensar previamente, que os nomes Deus e Deus cristão no pensar de Nietzsche são usados para a designação do mundo supra-sensível em geral. Deus é o nome para o âmbito das idéias e dos ideais. (HEIDEGGER, 2002, p.250)

A pós-modernidade sobreveio marcada por um horizonte pós-metafísico, onde o cientificismo imperante sugere ao homem a falsa sensação de auto-suficiência, gerando uma visão materialista e imediatista da existência humana.

Entretanto, o pensamento humano é dinâmico e não se deixa estagnar. Nos últimos tempos respiramos ares de mudanças que nos chegam através da ampliação do interesse sobre Deus dentro do pensamento filosófico e, também, através do crescimento, sob diversos matizes, da religiosidade e da espiritualidade. Tais fatos comprovam que a questão de Deus mantém-se como fundamental, e não poderia ser de outra forma, pois ela é uma questão inerente ao ser humano. O homem é um ser de transcendência, tendo sua vivência plena caracterizada pela busca do significado último de sua existência. Nessa perspectiva, a busca pelo sentido da existência humana entrelaça a questão do homem à questão de Deus, que ganha, dessa forma, um caráter prioritário.

Tal quadro nos sugere a seguinte reflexão: como elaborar a narrativa de Deus frente ao contexto pós-metafísico imperante e aos desafios que emergem dos tempos atuais? Para traçar o caminho em direção a uma resposta, optamos pela divisão do percurso em dois segmentos. No primeiro, abordaremos as dificuldades que a linguagem determinativa enfrenta na tentativa de definir ou conceituar Deus. Em seguida, ensaiaremos percorrer a via delineada por Emmanuel Levinas, que se distancia da objetivação da razão, buscando o Infinito a partir da ética.

1 As representações de Deus

As palavras são elementos necessários para a comunicação e para a construção de uma realidade inteligível e compartilhável. São elementos mediadores entre nós e o mundo. Como elemento mediador, seu sentido é advindo dos objetos por elas expressos. Entretanto, as palavras têm limitações e não devem ser confundidas com as próprias coisas que designam.

Ao final do diálogo platônico *Crátilo*, Sócrates conclui que: “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias” (PLATÃO, 1988, p.175). As limitações da linguagem, também, foram abordadas por Agostinho na sua obra *De Magistro*, onde nos é indicado que as palavras e os conceitos apenas nos incitam a procurar as coisas, sem de fato nos levar ao

conhecimento das mesmas. Segundo o filósofo, com as palavras não aprendemos nada, senão o som produzido por elas. Só com a experiência das coisas designadas, chegamos ao conhecimento pleno do significado das palavras (AGOSTINHO, 1964, p.350). Na mesma direção, Tomás de Aquino aponta restrições no que se refere ao alcance das palavras: “Nós não podemos expressar em única palavra tudo o que há em nossa alma e devemos valer-nos de muitas palavras imperfeitas e, por isso, exprimimos fragmentária e setorialmente tudo o que conhecemos” (AQUINO, 1999, p.293).

Entretanto, no Pensamento Ocidental verificamos o desenvolvimento de uma perspectiva logocêntrica, tendo como ponto de referência preponderante o conceito determinativo. Dentro desse contexto, com frequência, podemos verificar o problema da não diferenciação entre o *lógos* enquanto discurso e o *lógos* enquanto própria expressão da Razão.

A linguagem determinativa, própria da ciência, própria do cálculo racional, que apresenta os objetos ou fatos de forma pretensamente inequívoca, enfrenta grandes problemas quando se aventura no âmbito da arte ou da religião, onde a linguagem metafórica alcança maiores acessos. Dentro do campo religioso, o problema se agrava quando Deus é o objeto do discurso.

As dificuldades em conceituar Deus estão presentes em toda a história da religião. O impronunciável tetragrama sagrado *YHWH* do texto original da Bíblia representa um indicativo respeitoso por parte dos israelitas, que não ousavam nomear a Deus chamando-o apenas de Senhor, “*Adonai*”, (KONINGS, 2002). Para Agostinho, Deus não é passível de determinação, pois o inefável não pode, de modo algum, ser expresso em termos humanos (AGOSTINHO, 2008, p.245). No mesmo sentido caminha o entendimento de Tomás de Aquino: “Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra” (AQUINO, 2004, p. 211).

A experiência de Deus é percebida de forma subjetiva por parte daquele que a vivencia, e, sendo a natureza do homem simbólica, visto que ele “não pode viver sua vida sem expressá-la” (CASSIRER, 1994, p.365), ocorre a necessidade de uma representação. Portanto, as imagens de Deus fazem parte do encontro com Ele, em razão da própria

natureza humana. Nossa sede de entendimento nos impele a situar Deus dentro de um horizonte de compreensão, que passa pela referencialização lingüística.

Contudo, diante da representação da realidade última, é indispensável a consciência da insuficiência de todas as palavras ou conceitos sobre Deus, visto que Ele transborda todo conceito ou juízo que Dele possamos fazer. Julgamos que essa é a direção que nos apontam as relutâncias de Agostinho e de Tomás de Aquino, dentre outros, em defini-lo. A não aquisição de tal consciência leva ao equívoco de se tentar expressar Deus através de conceitos rígidos, apresentando-os como únicos e definitivos. Tais conceitos são violentos, principalmente, quando entram em jogo as definições de verdade e de validade, culminando nos fundamentalismos observados nos dias de hoje em alguns setores das religiões ou delas extrapoladas para o campo político. Tais radicalismos vêm motivados por impulsos de universalização dos próprios pensamentos, que se transformam em instrumentos de controle sobre o outro.

Outro perigo passível de sobrevir com a tentativa de se exprimir Deus através de fundamentos absolutos é a idolatria. Corre-se o risco de culto a uma imagem forjada pelo próprio intelecto, em lugar do Deus inalcançável através da síntese racional. Tal situação nos remete a seguinte questão: acreditamos em Deus ou nos discursos (nossos ou de outrem) elaborados sobre Ele?

2 O Deus que vem à idéia

Perante a possibilidade de fundamentalismos ou de idolatrias sobrevividos da conceitualização determinativa, nos parece auspiciosa a visão do filósofo Emmanuel Levinas, que na abordagem de Deus se afasta da objetivação racional, em favor do apelo de responsabilidade irrecusável pelo próximo. Para o filósofo, Deus não é tematização, mas significância a ser buscada através da relação ética.

No percurso para a compreensão da abordagem levinasiana de Deus, apresentaremos, de forma sucinta, alguns aspectos da alteridade de Emmanuel Levinas e de sua contraposição em relação à totalidade da ontologia.

O pensamento de Levinas constitui-se em um modelo que destoa profundamente da matriz ontologicamente pré-determinada, prevalente no pensamento ocidental. O pensamento totalizante, desenvolvido em nossa civilização, não foi suficiente na resolução

dos problemas fundamentais do homem. Segundo Levinas a totalidade foi a característica preponderante na história da filosofia:

Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. (LEVINAS, 2007, p.61)

A crítica levinasiana se desdobra na postura desenvolvida pelo Ocidente diante do mundo, tendo o Eu como referência. Segundo o filósofo, a primeira pessoa teve um papel de primazia em nossa história do pensamento, para ele: “o primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim...”(LEVINAS, 2008, p.30). Tal tendência se agravou e se tornou preponderante no pensamento filosófico posterior. Para Levinas, mesmo a reflexão que deveria se caracterizar por um movimento de transcendência, sempre retornou ao ponto inicial: o Eu. Nesse sentido Pelizzoli observa, com referência à Metafísica que: “como no mito de Homero em que Ulisses retorna a Ítaca... ela não atingiu o seu escopo, pois sempre retornou ao mesmo ponto de partida: ao eu idêntico e ao ser e sua salvaguarda” (PELIZZOLI, 2002, p.54).

Levinas rompe com o paradigma egocêntrico do pensamento, promovendo a saída do Eu rumo ao Outro. O filósofo resgata uma alternativa humanista advinda do mundo hebraico contrapondo-a a lógica do totalizante do conceito. A alteridade levinasiana parte da *Shemah* (escuta) hebraica, numa atitude de acolhimento e não de domínio sobre o Outro. Enquanto o conceito se caracteriza pela apreensão, na “escuta” ocorre o acolhimento, com o Eu se voltando, incondicionalmente, ao Outro. Dessa forma, Levinas subverte o “retorno de Ulisses à Ítaca”, de matriz grega transmutando-o na “saída de Abraão rumo a uma terra prometida”, uma saída sem retorno.

Um novo humanismo é arquitetado por Levinas fora dos domínios do ser. Tal abordagem parte da relação com o Outro. O cálculo racional, resultante da adequação entre idéia e o objeto da idéia, é caracterizado pela síntese e pela redução, negando o espaço necessário para a alteridade do Outro, tornando tudo monotonia na repetição do Mesmo. Segundo Levinas “a filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade” (LEVINAS, 1997, p.229).

Na alteridade levinasiana o Eu perde a centralidade da relação em favor do Outro, ocorrendo, com isso, uma reordenação da lógica. O Outro, que chega através de seu rosto, não passível de síntese, traumatiza as estruturas cognitivas do Eu, “o rosto recusa-se à posse” (LEVINAS, 2008, p.192). No contexto da alteridade, não é o Eu que concebe o Outro a partir de uma perspectiva egocêntrica, mas é o Outro que chega e com a sua presença determina a si próprio, provocando uma reestruturação da consciência. O novo enfoque cognitivo propicia um acolhimento do Outro, respeitado em sua diferença, significando uma não-indiferença, já responsabilidade, que constitui uma aproximação verdadeira.

Entretanto, trata-se de uma relação não simétrica onde o Outro tem a primazia, sendo tal relação bem representada pela frase de Dostoievski em *Os Irmãos Karamázovi*: “Somos responsáveis por tudo e por todos”, que será ampliada na leitura levinasiana de responsabilidade infinita do Eu por tudo e por todos.

A imperativa responsabilidade pelo Outro, que não é uma finalidade, mas antes abertura, é advinda da condição de indigente do próximo, traduzida na nudez de seu rosto, pura significação sem contexto, que faz o Eu de refém. A condição de penúria do Outro é um ditame imperativo de justiça. Não uma justiça baseada no Eu, mas, uma justiça centrada no Outro, propiciando um retorno da imparcialidade, um retorno da própria moralidade da moral.

A partir do rosto do Outro temos uma justiça para além da ontologia, uma ética para além da ideologia ou da ciência, uma ética que é precedente ao cálculo racional, uma ética que é *filosofia primeira*. Lévinas encontra uma nova significação para a própria filosofia, definida na linguagem helênica como “amor à sabedoria”. Para além da síntese racional, a filosofia ganha a acepção de “sabedoria do amor”.

O novo enfoque do pensamento levinasiano, rompendo com a absolutização do pensamento, traz consigo conseqüências importantes na abordagem de Deus. Levinas se distancia de um discurso sobre Deus calcado na tradição helênica, ou seja, fundamento no conceito. Para ele, o Deus fruto do cálculo racional possui, em última instância, uma estruturação humana, estando por isso confinado à insuficiente adequação entre sujeito e objeto, não alcançando a desejada transcendência, conforme podemos verificar na passagem abaixo:

O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal. (LÉVINAS, 1997, p.229).

Levinas não faz nenhuma elaboração que confina Deus num horizonte de finitude, preservando, dessa forma, a transcendência divina de qualquer elaboração racionalista e redutora. A saída do finito em direção ao infinito, em Lévinas, é caracterizada pela abordagem de Deus como manifestação e não como essência. Uma noção não totalizante de Deus é tramada a partir da ética.

O caminho trilhado por Levinas, na saída da ontoteologia, tem como ponto de partida a idéia de infinito. Descartes, em sua Terceira Meditação, com o inventário das Idéias (fictícias, adventícias e inatas), apresenta, dentre as idéias inatas, a idéia de substância infinita, através da qual é rompida a solidão do *cogito*, permitindo a fuga do solipsismo: “Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável...” (DESCARTES, 2004, p.45). O pensamento da substância infinita implica numa desproporcionalidade entre a idéia e o objeto da idéia.

Levinas não aborda o infinito como um objeto, nem como uma substância, mas, como aquilo que é irreduzível ao Eu, pois, quando o Eu pensa o infinito, ele excede a sua própria capacidade de pensar. Para o filósofo, o infinito é o absolutamente Outro, que não é passível de apreensão pelos poderes do conhecimento, por estar além da capacidade da razão de enquadrá-lo no conceito. Para Levinas, é impossível a intelecção do Outro, sem a utilização da violência.

Levinas relaciona a idéia de infinito ao desejo. Segundo ele, a idéia do “infinito em mim significa Desejo do Infinito” (LEVINAS, 2008 p. 100), desejo insaciável. A natureza infactível do desejo do Infinito é descrita da seguinte forma por Levinas:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer (LEVINAS, 2008, p.20)

O desejo do absolutamente Outro é um desejo marcado por um desinteressamento, que não absorve o Desejável na imanência, afastando com isso a possibilidade de retorno ao Mesmo. Para Levinas “é mister que o Desejável ou Deus fique separado do Desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo.” (LEVINAS, 2008, p.101). O sentido da palavra Santo é explicitado através da seguinte observação de Pivatto: “Em hebraico, Santo significa etimologicamente separado” (PIVATTO, 2002, p.190).

O Desejável intangível se manifesta na relação com o próximo, relação essa que está configurada como um imperativo ético irrecusável e não como uma atração, sendo uma responsabilidade que precede uma intencionalidade.

O rosto do Outro é o caminho para Deus. Quem quiser tratar de Deus, deve que fazê-lo a partir da relação com o outro, visto que se tem acesso ao humano, o mesmo não ocorrendo em relação a Deus. Em Levinas ética e teologia se encontram na experiência da alteridade. A nudez do rosto do outro é pura transcendência, levando o Eu para além daquilo que se pode entender, sendo saída sem retorno, conforme explanação de Levinas: “O infinito vem-me à idéia na significância do rosto. O rosto *significa* o infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no facto de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem.” (LEVINAS, 2007, p. 87)

É através do rosto do outro que Deus vem à idéia. O rosto do outro é vestígio do Infinito. De Paiva nos aponta a amplitude significativa na qual se insere o termo “vestígio”:

O vestígio não é um símbolo nem um sinal, mas *abertura de sentido* que subverte a ordem do mundo. O vestígio é a presença de um ausente, é um *aqui* de um *então*. Ser à imagem de Deus não quer dizer ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. Na idéia de vestígio, Lévinas sublinha a impossibilidade da manifestação como fenomenalidade e nesta, da representação e da compreensão. O Deus bíblico se revela não manifestando-se, apresenta-se retirando-se, a sua passagem é sempre passado, a sua proximidade está no distanciamento: a sua invisível visibilidade é o rosto do próximo. (PAIVA, 2000)

Podemos inferir do pensamento de Levinas que a experiência de Deus não se dá de forma romântica ou sentimental, mas como imperativo ético. Deus se manifesta como uma ausência que se faz presente O Deus que se faz inatingível às sínteses racionais se manifesta na relação com o Outro em forma de vestígio, desvelando gratuitamente o seu

significado na experiência da responsabilidade pelo próximo e na luta contra a injustiça e o sofrimento de Outrem.

Considerações finais

Ao cabo da presente reflexão abordaremos alguns aspectos que julgamos relevantes no discurso de Deus no atual contexto.

As dificuldades de um pensamento metafísico, no atual contexto, têm dentre suas causas a utilização de uma linguagem com pretensões absolutas na tematização de Deus. A linguagem determinista é hoje vista com algumas reservas até mesmo em setores do campo científico, pois uma verdade que é irrefutável dentro de um determinado paradigma deixa de sê-lo em outro.

Todo discurso sobre Deus, mesmo o que aspira ser definitivo, é impregnado de aspectos pessoais e culturais, tanto conscientes quanto inconscientes. Portanto, tal linguagem apresenta, necessariamente, limitações.

A experiência de Deus se dá de diferentes maneiras, sendo muitas as formas de expressá-la. Existem infinitas palavras para se falar do Infinito. As várias representações de Deus e as diversas perspectivas humanas sobre Ele, mesmo que aparentemente contraditórias (Ex: “Deus é justiça” e “Deus é perdão”) são, ao contrário, complementares, pois constituem visões “fragmentárias” de uma realidade que excede a compreensão humana. São muitas as representações de Deus, sendo muitos os nomes a Ele atribuídos, bem definidos por Leloup como “balbucios diante do inefável” (LELOUP, 2002, p.21). Portanto, Deus está além de qualquer nome ou conceito.

Nesse âmbito, a linguagem figurativa possibilita uma ampliação do horizonte de significação na abordagem de Deus. Ampliação que se dá através do uso de figuras metafóricas, imagens e até da sonoridade das palavras, permitindo vãos além do sentido habitual das mesmas.

A desvalorização da metáfora como forma de linguagem remonta à Antigüidade, com os primeiros filósofos se colocando em contraposição à tradição mitológica. Mas, no pensamento platônico podemos verificar um relacionamento diferenciado com a linguagem figurativa. Em Platão, a representação metafórica é retomada, numa conjugação perfeita com o *lógos*. É de Platão uma das mais clássicas representações do divino, carregada de

alta carga valorativa e de significação. Na *Alegoria da Caverna*, capítulo VII da *República*, Platão simboliza o princípio divino através da imagem do sol, significando a própria idéia do Bem, situada no topo do reino do mundo inteligível, sendo a *arché*, o fundamento último de todas as coisas (PLATÃO, 2007, p.318).

Alguns aspectos da metáfora platônica são interessantes de serem destacadas. O sol é a razão de todas as coisas existirem, sendo, também, a luz que permite que todas as coisas sejam vistas, sem, no entanto, poder ser vista, sob pena de cegar aquele que o mirar. Na alegoria platônica, a visão através dos olhos simboliza a percepção realizada por meio dos olhos da alma, os olhos da *psykhé*. Se adaptarmos a alegoria platônica a uma narrativa sobre Deus, podemos concebê-lo como a Luz, princípio de todas as coisas, razão e o sentido da vida no mundo. Luz essa que nos permite a visão e o entendimento, mas que foge ao nosso olhar e a nossa compreensão, permitindo, apenas, a percepção de suas manifestações.

Obviamente, seria uma interpretação, também, limitada e outras leituras são possíveis da *Alegoria da Caverna*, pois, mesmo as proposições não figurativas ensejam pontos de vistas distintos.

Para ficarmos apenas em um exemplo de divergências hermenêuticas, é interessante citarmos a elucidação de Vernant no que diz respeito à mudança de leitura perpetrada por Sócrates em relação ao preceito do oráculo de Delfos “Conhece-te a ti mesmo”:

Para o oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo” significava: fica ciente de que não és deus e não cometas o erro de pretender tornar-te um. Para o Sócrates de Platão, que retoma a frase a seu modo, ela quer dizer: conhece o deus que, em ti, és tu mesmo. Esforça-te por te tornares, tanto quanto possível, semelhante a deus. (VERNANT, 2006, p.88)

Segundo Vernant, a acepção original do Oráculo de Delfos e o entendimento socrático da proposição são opostos. Mas, não podemos esquecer que a leitura de Vernant também é uma interpretação. Talvez a acepção original do Oráculo de Delfos significasse o cuidado com a alma, através do autoconhecimento apregoado por Sócrates, que aperfeiçoaria o ser humano até chegar à *epistéme*, que levaria o homem à consciência de que não é um deus, estando assim contemplados os dois entendimentos. Talvez o preceito delfico permita outras leituras hermenêuticas que não foram ainda suscitadas.

O certo é que, se uma proposição dá margem a interpretações diversas, a significação do Infinito, com certeza comportará interpretações distintas, em razão da própria impossibilidade de se abarcar o Absoluto. Portanto, Deus está além de qualquer significação que a Ele se atribua.

Nesse sentido nos parece promissora a visão levinasiana, que não procura discursar sobre Deus. No que diz respeito ao do Infinito, o pensamento levinasiano assume a prudente posição de escuta do dizer originário configurado no rosto do Outro. Para o filósofo “conhecer Deus, é fazer justiça ao próximo” (LEVINAS, 2003, p.214). Tal abordagem nos sugere que a significação de Deus não é desvelamento ou dedução, mas mistério a ser vivido em direção ao infinito que é o Outro.

Numa linguagem inspirada em Platão, poderíamos dizer que a alteridade de Levinas nos ensina que, antes de nos colocarmos a discursar sobre Deus, sem que possamos visualizar toda a sua luminosidade, convém que nos concentremos na percepção da realidade através dessa luz e, principalmente, que caminhemos na direção por ela apontada. Pois, o caminhar nessa direção nos possibilita vivenciar uma existência humana em seu sentido pleno.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **De Magistro**. São Paulo: Editora das Américas, 1964.

AQUINO, Tomás de. **Seleção de textos**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).

AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento**. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas**. 4. ed. Campinas: Verus, 2002.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. São Paulo: Loyola, 2009.

DE PAIVA, Márcio Antônio. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v.7, n. 88, p. 213-231, 2000.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas :UNICAMP, 2004.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosófica**, vol. I: Aporias e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos da floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 243-305.

JESUS, Luciano Marques de. **A questão de Deus na filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

KONINGS, Johan. **A palavra se fez livro**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

LELOUP, Jean-Yves. **Se minha casa pegasse fogo, eu salvaria o fogo**. São Paulo: UNESP, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Coimbra: Almedina, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser: o más Allá de La essência**. Salamanca: Sígueme, 2003.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

MARCONDES, José María. **Matar nossos deuses**: Em que Deus acreditar?. São Paulo: Ave-Maria, 2009.

MOLINARO, Aniceto. **Metafísica**: curso sistemático. São Paulo: Paulus, 2002.

OLIVEIRA, I.V. de. **Arché e telos**: niilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche M. Heidegger. Roma: Gregoriana, 2004.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PLATÃO. **A República**. 10. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2007.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ZILLES, Urbano. **O problema do conhecimento de Deus**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.