

“Não matarás!”: o vestígio de Deus no acontecimento ético do rosto em Emmanuel Lévinas

“Thou shalt not kill!”: the trace of God in the ethical event of the face in Emmanuel Lévinas

Carlos Rafael Pinto
Rede Santa Maria Minas, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Resumo

Este artigo investiga o acesso a Deus e o seu significado a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas, ainda que Friedrich Nietzsche tenha anunciado, no século passado, a “morte de Deus”, e Michel Foucault tenha diagnosticado, nos escritos nietzschianos, a “morte do homem”. A reflexão centra-se no conceito levinasiano do rosto do outro como fonte originária da significação ética e da expressão primeira da transcendência. Na nudez desse rosto, o Infinito manifesta-se no finito, revelando-se por meio do apelo ético expresso no mandamento: “Não matarás!”. Nessa perspectiva, o rosto do outro constitui o lugar primordial da relação com Deus, que se revela não como presença objetiva, mas como retirada, cuja passagem se inscreve como vestígio. Sustenta-se, portanto, a hipótese de que o significado da palavra “Deus” pode ser reconstituído como *l'échafaudage*, a partir do acontecimento ético do rosto.

Palavras-chave: Deus; alteridade; rosto; ética; Emmanuel Lévinas.

Abstract

This article investigates access to God and its meaning based on the thinking of Emmanuel Lévinas, even though Friedrich Nietzsche announced the “death of God” in the last century and Michel Foucault diagnosed the “death of man” in Nietzsche's writings. The reflection focuses on the Levinasian concept of the face of the other as the original source of ethical meaning and the first expression of transcendence. In the nakedness of this face, the Infinite manifests itself in the finite, revealing itself through the ethical appeal expressed in the commandment: “Thou shalt not kill!” From this perspective, the face of the other constitutes the primordial place of the relationship with God, who reveals himself not as an objective presence, but as a withdrawal, whose passage is inscribed as a trace. Therefore, the hypothesis that the meaning of the word “God” can be reconstituted as *l'échafaudage* from the ethical event of the face is sustained.

Keyword: God; otherness; face; ethics; Emmanuel Lévinas.

Informações do artigo

Submetido em 10/01/2026

Aprovado em 03/05/2026

Publicado em 15/05/2026

 <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2026.v26n2.p92-110>



Esta obra está licenciada sob uma licença
[Creative Commons CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Como ser citado (modelo ABNT)

PINTO, Carlos Rafael. “Não matarás!”: o vestígio de Deus no acontecimento ético do rosto em Emmanuel Lévinas. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 26, n. 2, p. 92-110, maio/ago. 2026.

1 INTRODUÇÃO

O filósofo lituano Emmanuel Lévinas (2008, p. 12) situa a palavra “Deus” no âmbito da transcendência, “sem violar a absolutidade que essa palavra parece significar”, abordando a questão de Deus a partir da concretude da relação ética com o outro. Na perspectiva levinasiana, é no encontro com o rosto de outrem que Deus nos vem. A ideia, de modo que a significação de Deus se constitui no horizonte de uma responsabilidade infinita pelo próximo. Essa responsabilidade, irreduzível a qualquer síntese totalizante, estabelece-se como fundamento estruturante da ética em Lévinas.

2 SIGNIFICADO DO ROSTO DO OUTRO

Para Emmanuel Lévinas, o rosto de outrem constitui a fonte originária da significação ou do sentido da ética e a expressão primeira da transcendência. É na nudez do rosto do outro que o Infinito se revela no finito, fazendo do encontro intersubjetivo o lugar inaugural da relação com Deus. Nesse sentido, a prioridade do outro em relação ao eu apresenta-se como eixo fundamental da tradição bíblica, conforme assinala o próprio Lévinas (2008, p. 129), ao afirmar que “há sempre uma prioridade do outro em relação a mim”.

O rosto resiste a toda tentativa de apreensão conceitual ou de redução a um conteúdo cognoscível. Qualquer esforço de síntese racional que pretenda capturá-lo incorre em um gesto de violência, uma vez que sua manifestação excede os limites do conhecimento objetivo. A significância do rosto não se situa no domínio das aparências, mas na ordem ética, conforme enfatiza Lévinas (2000, p. 77), ao afirmar que a relação com outrem não se estabelece a partir de traços perceptivos, mas da interpelação que precede toda objetivação: “A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem”.

Constituído por sua nudez radical, o rosto prescinde de qualquer predicado que lhe seja acrescido. Sua significação escapa a toda forma de representação, pois ele se recusa a tornar-se conteúdo. Trata-se, antes, de uma manifestação enigmática do Infinito, na qual o absolutamente Outro se faz presente sem jamais se deixar possuir. Nesse sentido, a ideia do Infinito concretiza-se na relação ética

com o rosto, conforme expressa Lévinas (2008, p. 190): “A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto”.

Essa afirmação indica que o Infinito se expressa como rosto. Em *Ética e Infinito*, ao ser questionado sobre a possibilidade de uma fenomenologia do rosto, Lévinas (2000, p. 77) apresenta certa relutância a essa abordagem, uma vez que “a Fenomenologia descreve o que aparece”. O rosto, contudo, não pode ser compreendido como um conteúdo fenomênico, pois não pertence à ordem da aparência nem se reduz ao que se mostra. Sua significação excede o âmbito do visível e escapa às categorias da manifestação objetiva.

Em virtude desse excesso, o rosto rompe com as estruturas cognitivas do pensamento e não se submete à relação sujeito–objeto. Ele se situa para além da capacidade da razão de circunscrevê-lo conceitualmente, de modo que toda tentativa de intelecção que vise apreendê-lo implica, necessariamente, um gesto de violência, conforme afirma Lévinas (2008, p. 192): “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes”.

Enquanto exterioridade absoluta, expõe-se o rosto, expressando a si próprio, por meio de sua presença. Trata-se de uma expressão *kath’auto*¹, isto é, “o rosto é expressão, a existência de uma substância, de uma coisa em si” (Lévinas, 1994, p. 49, tradução nossa). Nesse sentido, o rosto se autodetermina, não se deixando conter pelas formas sob as quais eventualmente é percebido. Em última instância, sua natureza não é tematizável, permanecendo irredutível a qualquer esquema conceitual.

2.1 O rosto como apelo ético

Como palavra ética, o rosto se anuncia e se revela em sua nudez radical. De acordo com Lévinas (1995, p. 166, tradução nossa), “a primeira coisa evidente no rosto do outro é essa retidão da exposição e esse sem defesa”. O rosto apresenta-se, assim, como exposição da miséria, da nudez e da vulnerabilidade de outrem. Ser visitado pelo outro significa já ser interpelado por sua fragilidade e

¹ De acordo com o *Vocabulário grego da Filosofia*, a expressão significa “[...] por si, que se dá a si mesmo existência” (Gobry, 2007, p. 36). Em seu *Dicionário de Filosofia*, Abbagnano (2000, p. 3), traduz o termo como: “por si”.

por sua penúria, o que desperta a sensibilidade e convoca o eu a uma resposta ética anterior a qualquer decisão deliberada.

A partir do contexto latino-americano, Enrique Dussel (2000, p. 367) aprofunda essa compreensão ao articular a categoria do rosto à dimensão da sensibilidade corporal, afirmando que a interpelação do rosto do miserável só é possível porque o sujeito é, originariamente, “sensibilidade, corporalidade vulnerável *a priori*”. Desse modo, a ética não emerge de um princípio abstrato, mas da exposição concreta à vulnerabilidade do outro.

Nesse horizonte, o rosto de outrem configura-se como interdição originária ao assassinato: “O ‘Tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto” (Lévinas, 2000, p. 80). Tal proibição, entretanto, apresenta-se revestida de certa ambiguidade, pois, por um lado, no plano ontológico, a simples presença do rosto não assegura a impossibilidade da violência extrema. Outrem permanece, enquanto ser, à mercê das forças e do poder do eu, podendo ser aniquilado por ele.

Por outro lado, no campo ético, na sua nudez e na sua fragilidade, o rosto é uma objeção de natureza moral a essa violência. Ele se opõe a toda forma de dominação ou conquista, instaurando um limite irredutível ao exercício do poder. Diante do rosto de outrem, o eu se descobre eticamente impossibilitado de exercer sua potência, pois, como afirma Lévinas (1997, p. 210, grifo no original), “eu *já não posso poder*”. A nudez do rosto provoca, assim, uma reconfiguração da liberdade do eu, que se torna livre para vincular-se eticamente ao outro por meio da resposta e da responsabilidade. Nesse sentido, a resistência ética manifesta-se como presença do Infinito (Cf. Lévinas, 1997, p. 211).

Face à nudez do rosto, a relação com outrem perde qualquer caráter de reciprocidade, uma vez que não se funda na igualdade nem admite a lógica da troca no que se refere à responsabilidade. Trata-se de uma relação essencialmente assimétrica, na qual o outro detém a primazia absoluta. Essa assimetria é expressa de modo emblemático por Dostoiévski (1995, p. 212), em *Os Irmãos Karamázov*, ao afirmar que “somos responsáveis por tudo e por todos”, formulação que, na leitura levinasiana, será radicalizada pela noção de responsabilidade infinita do eu em relação ao próximo.

A imperativa responsabilidade pelo outro não é uma finalidade a ser alcançada, mas uma abertura originária que emerge da condição de indigência

do próximo, inscrita na nudez de seu rosto. Para Lévinas, a penúria do outro constitui um verdadeiro ditame de justiça. A partir do rosto, instaura-se uma concepção de justiça que ultrapassa o horizonte da ontologia, configurando uma ética que precede tanto a ideologia quanto o saber científico. Trata-se de uma ética anterior a todo cálculo racional, compreendida como filosofia primeira.

No entanto, a aparição do rosto remete à revelação de uma ordem distinta, conforme observa Nilo Ribeiro (2008, p. 448), ao afirmar que “a situação ética do face-a-face é uma relação metafísica não apenas porque contesta o primado da relação ontológica, mas sobretudo porque sua diacronia assimétrica ou separação revelam uma relação tipicamente religiosa”. Nesse sentido, em Lévinas (2006, p. 194, tradução nossa), ética e teologia convergem na experiência da alteridade, de modo que a relação com o outro se torna o lugar originário da significação religiosa, como afirma o próprio filósofo, “a teologia começa, para mim, no rosto do próximo”.

3 SIGNIFICADO DE DEUS

Mesmo que o mandamento inscrito na nudez do rosto se apresente como palavra de Deus, é no encontro face a face com o outro que Deus vem à ideia, conforme o pensamento de Emmanuel Lévinas:

O “rosto” em sua nudez é a fragilidade de um ser único exposto à morte, mas ao mesmo tempo é o enunciado de um imperativo que me obriga a não deixá-lo só. Essa obrigação é a primeira palavra de Deus. A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus atua no humano. Deus desce no rosto do outro.

Enquanto fissura na imanência, o rosto do outro possibilita entrever o Infinito, configurando-se como abertura singular à transcendência, sem que o significado do transcendente seja reduzido ao âmbito imanente. Entre o eu e o rosto de outrem dá-se a revelação de Deus, não como objeto tematizável ou substância passível de conceituação, porém como palavra e mandamento. O rosto, portanto, não se oferece à objetivação, mas interpela o sujeito por meio de sua nudez ética. É nesse horizonte que a palavra “Deus” adquire sua significância, conforme observa Malka (1989, p. 25, tradução nossa):

Deus – ou a Palavra de Deus – me vem à ideia, concretamente, mediante o rosto do outro homem onde eu leio o comando *Tu não matarás*. A interdição inscrita no rosto não saberia passar por isso

que chamamos prova da existência de Deus. Mas é a circunstância onde a palavra Deus toma sentido (Lévinas, 2006, p. 194, tradução nossa).

Desse modo, a palavra de Deus emerge não das especulações da razão humana, todavia da revelação que se dá a partir da exigência ética de santidade, a qual inaugura uma abertura ética e uma liberdade investida pelo outro. Ao responder à interpelação do rosto com o “Eis-me aqui”, o eu se inscreve na ordem da eticidade como testemunho do Infinito, assumindo uma responsabilidade que precede toda decisão voluntária.

A nudez do rosto, contudo, não se configura nem como indicação nem como manifestação, no sentido fenomenal do termo. Trata-se, antes, de uma ausência de forma, de uma abstração que se apresenta como enigma. Enquanto traço ou vestígio do Infinito, o rosto constitui o modo pelo qual o invisível se torna visível sem perder sua invisibilidade, e o ausente se faz presente na alteridade do outro. Nesse horizonte, o conceito de vestígio assume papel central no pensamento levinasiano, conforme esclarece Paiva:

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 *aquí* de um *então*. Ser à imagem de Deus não quer dizer ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. Na ideia 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, p. 225).

O Deus que me ordena no rosto de outrem já se apresenta, portanto, como ausência: um passado primordial irrepresentável, que nunca foi presente e que, paradoxalmente, não pode ser compreendido como simples presença passada. Ele se faz presente como traço no rosto do próximo, remetendo sempre para além de si mesmo. O rosto, assim, constitui-se como vestígio que não se deixa apreender, mas que remete à transcendência que o excede. Nesse sentido, como afirma Sansonetti (2006, p. 654, v. 2): “Deus se revela a partir do rosto humano; o Ele, a Eleidade, se descobre somente a partir de um tu”.

A *Illéité* (Eleidade²) constitui um neologismo levinasiano (formado pelo pronome pessoal masculino da terceira pessoa, Ele – *Il* /francês, *Ille*/latim) que denota o caráter furtivo de Deus à experiência direta e às tematizações racionais e linguísticas. Tal noção expressa um modo de transcendência que se dá como mandamento advindo de um passado imemorial, anterior às determinações da essência, e que se manifesta como vestígio no rosto do próximo. Nesse sentido, Lévinas (1982, p. 157, tradução nossa) afirma tratar-se de uma “terceira pessoa que nós temos chamado “*illéité*” e que diz talvez também a palavra Deus. Além do ser, refratário à tematização e à origem – pré-originário: além do não ser –, autoridade que me ordena o próximo como rosto”.

Não obstante, se o termo “Deus” permanece inacessível à tematização conceitual, em que medida é possível engendrar a narrativa de Deus sem recair na violência própria dos discursos totalitários e determinativos? Considerando a linguagem como elemento estruturante da realidade e traço distintivo da condição humana, a nomeação de Deus por meio de expressões linguísticas tornou-se um problema inesgotável no pensamento ocidental. Lévinas, entretanto, recusa a pressa em nomear o Infinito, preferindo abordar sua significância a partir da trama ética, na qual Deus não é objeto de discurso, mas sentido que emerge da responsabilidade pelo outro.

Na medida em que o ser humano “não pode viver sua vida sem expressá-la” (Cassirer, 1994, p. 365), sua natureza é eminentemente simbólica. As palavras operam simultaneamente como signos mediadores da relação entre o sujeito e o mundo e como elementos intermediários cujo sentido se constitui a partir daquilo que expressam. Torna-se, assim, problemático confundir os signos linguísticos (significantes) com as realidades às quais remetem (significados). Nesse horizonte, a reflexão levinasiana adverte para o risco de reduzir o significado de Deus a uma construção linguística ou conceitual, reafirmando a necessidade de preservar sua alteridade irreduzível, tal como se manifesta no vestígio ético inscrito no rosto do outro.

² O neologismo Lévinasiano *Illéité* é traduzido em alguns momentos como Eleidade (Ricardo Timm de Souza em *Sujeito, ética e história*; Marcelo Fabri, em *Desencantando a ontologia* etc.), identificando o novo termo ao pronome “Ele” (português), e em outros como Ileidade (Nilo Ribeiro Junior, em *Sabedoria da paz*; Ricardo Timm de Souza em *Fenomenologia hoje II* etc.), referindo-se à forma original (francês/latim).

Ao longo da história do pensamento filosófico, desenvolveu-se uma reflexão recorrente acerca do caráter relativo, parcial e insuficiente da linguagem. Platão (1988, p. 175), por exemplo, ao concluir o diálogo *Crátilo*, afirma que “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias”. Tal desconfiança em relação à capacidade cognitiva das palavras encontra ressonância em Agostinho (Cf. 1964, p. 350), que, em *De Magistro*, sinaliza que as palavras e os conceitos apenas nos estimulam a procurar as coisas, sem, de fato, levar-nos ao seu conhecimento.

Essa problemática foi aprofundada por Tomás de Aquino (1999, p. 293), ao reconhecer os limites expressivos da linguagem humana, afirmando que “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”. Essa limitação torna-se ainda mais evidente quando Deus é o objeto do discurso. Nesse caso, a linguagem encontra obstáculos praticamente intransponíveis, uma vez que “Deus não é passível de determinação, pois o inefável não pode, de modo algum, ser expresso em termos humanos” (Santo Agostinho, 2008, p. 245). Nessa mesma direção, Tomás de Aquino (2004, p. 211), afirma que “Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra”.

Embora partilhe da crítica à insuficiência da linguagem, Lévinas distancia-se tanto de Agostinho quanto de Tomás de Aquino ao recusar a tematização de Deus a partir de uma perspectiva ontológica ou conceitual. Para o filósofo lituano, a impossibilidade de uma caracterização determinativa de Deus não conduz ao silêncio absoluto, mas a uma redefinição do lugar de sua significação. Nesse sentido, Lévinas (2003, p. 214) afirma que “conhecer Deus é fazer justiça ao próximo”, deslocando decisivamente o significado de Deus para o âmbito da relação ética com outrem.

Se a palavra Deus adquire sua significação exclusivamente no contexto ético, toda pretensão de determinação totalizante deve ser recusada, conforme observa Sebbah (2009, p. 65): “Deus não é um Ser, mesmo que fosse perfeito ou supremo, que tivéssemos de conhecer - mesmo que esse conhecimento fosse especificado como teologia, ‘Deus’ é uma palavra que só *significa* num

contexto ético”. Assim, para Lévinas, a ética torna-se a ótica privilegiada que possibilita o acesso ao inacessível e a visibilidade do Deus invisível.

Essa abordagem sugere que a significação de Deus não se dá por desvelamento conceitual ou dedução racional, mas como revelação e enigma que emergem da nudez do rosto de outrem. A recusa levinasiana de submeter Deus às limitações da linguagem não implica, contudo, a impossibilidade de situá-lo em um horizonte de inteligibilidade. Trata-se, antes, de uma transposição de perspectiva que desloca a reflexão de uma determinação ontológica para uma ótica fundada na socialidade e na responsabilidade pelo outro. Nesse sentido, como observa Nélcio Vieira de Melo,

O discurso sobre Deus é sem dúvida impossível, dentro da oposição que Lévinas estabelece entre a essência e a significação. Mas isso não implica a impossibilidade da inteligibilidade de Deus, ou do transcendente Totalmente outro. A ruptura com o conceitualismo não significa o mesmo que a negação da inteligibilidade da transcendência. Isso Lévinas deixa claro não somente em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*, mas, também, nos escritos posteriores. Somente para exemplificar, em *Transcendance et intelligibilité*, quando explica a questão, fica claro que pensar Deus não quer dizer o mesmo que submetê-lo a um logos, a um ser adequado, adequação do pensamento ao pensado. Deus, o transcendente, vem a ser entendido dentro de uma relação a três, daí por que a inteligibilidade do divino é pura socialidade, responsabilidade pelo próximo, a excelência própria do espírito (Melo, 2003, p. 127).

Nessa perspectiva, sem transgredir o caráter absoluto de sua significância, nem reduzir a palavra Deus a um mero *flatus vocis* (sopro de voz), a investigação levinasiana sobre a possibilidade de falar do nome extraordinário de Deus passa pela distinção entre o âmbito do “Dizer” e o domínio do “Dito”. De acordo com Chalier (1993, p. 27-28), a reflexão levinasiana sobre a linguagem estrutura-se a partir de duas matrizes distintas: uma de caráter ontológico, associada à lógica grega e representada pelo Dito; e outra, de inspiração ética e hebraica, figurada no Dizer. Trata-se, segundo a autora, de “fazer passar nesse Dito grego da filosofia um sopro único da tradição hebraica a que ele chama o Dizer”.

De um lado, o Dizer refere-se ao campo da ética e situa-se em um domínio anterior aos sinais verbais, aos sistemas e aos jogos de linguagem. Ele

pertence a uma ordem pré-originária, determinada pela responsabilidade pelo próximo, que Lévinas (2011, p. 27) descreve como “mais grave do que o ser e anterior ao ser”. O Dizer é, assim, palavra além do Ser, que precede o Dito e funda a obrigação ética em relação a outrem. Como afirma o próprio Lévinas,

O Dizer antes de enunciar um Dito (inclusive o Dizer de um Dito, enquanto a aproximação do outro, é responsabilidade por ele) já é testemunho dessa responsabilidade. O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência (Lévinas, 2008, p. 109).

De outro lado, o Dito encontra-se ligado e subordinado ao sistema linguístico e ao domínio ontológico. É no Dito que se localiza o nascimento da ontologia, uma vez que nele o ser se fixa na forma da manifestação e da tematização (Cf. Lévinas, 2011, p. 64). Conforme observa Pelizzoli (2002, p.150), “o Dito cristaliza ou temporaliza o tempo da essência, pela sincronia da manifestação e anfibologia de Ser e entes”, resultando em uma estagnação temporal que compromete a abertura à transcendência.

Em sua significação primordial, o Dizer remete a uma temporalidade diacrônica, rompendo com a sincronia própria da manifestação ontológica. Ele se cumpre na relação de responsabilidade por outrem, em um horizonte pré-categorial, no qual o encontro com o próximo se dá em um tempo aberto ao futuro imprevisível e inapreensível – tempo da transcendência que ainda não se consumou em um Dito definitivo. Trata-se, portanto, de uma temporalidade que mantém aberta a possibilidade da alteridade.

Para Lévinas, o lugar originário da linguagem não se encontra na estrutura formal do discurso, mas no encontro face a face com o outro, que conduz o eu à responsabilidade. Essa responsabilidade não se apresenta como um simples encargo, mas como uma aproximação radical, que pode ser compreendida como substituição, caracterizada pela vigília do eu no despertar para o outro. Nesse sentido, Feron ressalta que

se então Lévinas condena a redução de todo sentido ao Dito, isso não é certamente para fazer valer um além da linguagem, é ao contrário para reconhecer a dimensão profunda da linguagem no Dizer enquanto questão onde se manifesta somente uma responsabilidade ética! (Feron, 1992, p. 323, tradução nossa).

Ao situar o Dizer para além do Dito e do não Dito no campo da linguagem, o pensamento levinasiano indica que a relação com o Infinito se realiza de modo

mais adequado no Dizer ético da responsabilidade pelo próximo. Nesse contexto, a palavra extraordinária Deus encontra seu lugar próprio não na fixidez do Dito ontológico, mas no dinamismo do Dizer, que continuamente desfaz o Dito, abrindo uma perspectiva de significação para além do Ser – de outro modo que Ser.

3.1 Passagem de Deus

Embora Lévinas não tenha priorizado a questão da existência de Deus, devido ao feitiço fenomenológico de sua investigação, sua reflexão dedica-se a perscrutar o sentido da palavra Deus a partir da ideia do Infinito em nós. De acordo com Pivatto (2002, p. 195), o método reflexivo levinasiano, especialmente em *De outro modo que ser ou para além da essência*, “parece-me que aplica ao nome Deus o mesmo esquema interpretativo aplicado à ideia do Infinito em nós”.

Correspondendo à inspiração que advém da aproximação do rosto do outro, o Dizer interpela o eu, convocando-o a responder por outrem de maneira passiva em relação a qualquer engajamento prévio ou projeto deliberado. Essa resposta é adequadamente expressa pela palavra ética originária: “Eis-me aqui”. Nesse sentido, o Dizer torna-se portador do vestígio do Infinito, conforme destaca Feron ao afirmar que

o Dizer carrega o traço do Infinito na medida em que ele é primeiramente inspirado pelo Infinito ou enquanto nele Deus vem à ideia. Mas este testemunho atesta o Infinito sem tematizá-lo: o Infinito “se passa” ou “passa” incógnito no Dizer em lugar de se solidificar no Dito ou de se prender no presente de uma representação (Feron, 1992, p. 230, tradução nossa).

Com efeito, o Infinito não se manifesta no Dizer sob uma forma suscetível de representação. Deus jamais “está” como presença objetivável, pois Ele é passagem que se retira. Sua revelação acontece no gesto de retirada que deixa um rastro – um vestígio – sob a forma de um ordenamento ético de responsabilidade em relação ao próximo. Como afirma Lévinas,

O modo pelo qual o Infinito se glorifica (a sua glorificação) não é representação. Produz-se, na inspiração, na forma da minha responsabilidade pelo próximo ou da ética. Ética que não pressupõe como substância uma qualquer camada ontológica. O eu implicado nesta intriga é um sujeito fissurado, sem núcleo, que não tem de vir a-ser [à-être], mas de vir a-substituir-se [à-se-substituer] (Lévinas, 2003, p. 210).

Pensar Deus, portanto, significa pensá-lo no contexto ético de aproximação do rosto de outrem. A transcendência só se realiza plenamente no horizonte da responsabilidade pelo próximo, pois, segundo Lévinas (2003, p. 209), “pensar Deus, sem que um tal pensamento retire o seu modelo de uma relação de imanência, é um pensamento imediatamente contraditório. Não há modelo da transcendência fora da ética”.

Nessa perspectiva, a palavra “Deus” adquire seu significado no interior das relações intersubjetivas, mais precisamente na responsabilidade irrecusável diante do outro. A glória do Infinito, que decorre da inspiração ética, configura-se na responsabilidade pelo próximo, diante de quem não é possível a adoção de qualquer mecanismo de subterfúgio. Por conseguinte, a estrutura do eu é desarticulada de sua posição de soberania, de seu *conatus essendi*, conforme observa o filósofo lituano,

A glória do Infinito é anarquia no sujeito desalojado sem fuga possível. Diz-se na sinceridade fazendo sinal a outrem, diante de quem sou responsável. Esta maneira de ser desalojado – este *eis-me aqui* – é um Dizer de que o Dito consiste em dizer “Eis-me aqui!” – e que desta glória é testemunho (Lévinas, 2003, p. 211).

A glória do Infinito não se realiza, assim, na representação, mas na anarquia – compreendida em seu sentido originário como ausência de *arché*, isto é, fora de qualquer princípio ou fundamento pré-determinado. Nessa condição, o testemunho revela-se inexprimível: por um lado, ele ultrapassa a consciência e resiste à redução representacional; por outro, integra a própria estrutura da subjetividade, uma vez que “a minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me” (Lévinas, 2000, p. 92).

Significando já o próprio enredo do Infinito, o testemunho é Dizer sem Dito. Aquele que testemunha o Infinito é visto sem poder ver, pois o Infinito revela-se sem se mostrar, sem se deixar observar ou tematizar. Conforme afirma o filósofo lituano, no testemunho,

A palavra designa aquilo a que se pertence sem, no entanto, ter a posição privilegiada do sujeito que contempla. A intriga liga àquilo que se desliga, liga ao ab-soluto – sem o relativizar. Este modo de se desligar na relação é o que caracteriza a *Illeidade* [Illéité] (Lévinas, 2003, p. 213).

Ao extravasar-se, a Eleidade do Infinito deixa um rastro de significação, sem se converter em tema ou objeto de saber. Trata-se de um vestígio que preserva a separação do Infinito em relação à imanência, sua santidade e sua transcendência, estabelecendo, assim, a glória de Deus fora dos domínios do ser e do saber. Tal vestígio provém de um passado primordial e anacrônico anterior a qualquer *arché*, que escapa à cronologia e à presença.

A transcendência de Deus, que se dá como *Kenose*, revela-se numa situação de extrema humildade: “A humildade de Deus na sua associação com a miséria dos miseráveis!” (Lévinas, 1984, p. 44). Isso significa que Deus se retira, esvazia-se, deixando lugar para que o homem assuma sua subjetividade configurada pela responsabilidade por outrem. Não se trata de uma ausência estéril, mas de uma retirada fecunda, que convoca o sujeito à ética.

Na perspectiva levinasiana, a manifestação da palavra “Deus” ocorre mediante o próprio ser humano, não só em sua experiência de responsabilidade pelo outro, mas também em sua luta concreta contra a injustiça e o sofrimento do próximo. A responsabilidade humana por outro emerge, assim, como responsabilidade infinita, sem medida e sem possibilidade de delegação.

Enquanto excedente, a ideia do Infinito é mais que uma ideia. O desejo do Infinito não se confunde com carência ontológica, mas indica a possibilidade de ruptura com o modelo do ser, mediante um movimento de abertura ao outro, que jamais se oferece à apreensão. O outro se dá como desejável que escapa aos domínios do eu. Na nudez de seu rosto, o outro se apresenta como fonte originária de toda significância ética e como expressão primeira da transcendência. É nesse encontro que o Infinito se manifesta no finito, configurando-se como responsabilidade ilimitada e irrecindível pelo próximo, enquanto vestígio do Infinito, como observa Sebbah (2009, p. 65-66),

Em última análise poderíamos dizer que, em Lévinas, é “Deus”, de preferência, quem adquire sentido a partir de Outrem e não o contrário [...]. Quando se aborda a questão da teologia em ação na filosofia levinasiana, não se deve esquecer que o lugar originário de Deus é a ética Sebbah, (2009, p. 65-66).

Se, como radicaliza Sebbah (Cf. 2009, p. 65), fora do contexto ético a palavra “Deus” carece de significado e de sentido, então, segundo o pensamento levinasiano, o encontro entre o eu e o rosto de outrem pode ser compreendido

como o *locus* originário de acesso ao significado de Deus. Deus passa e se passa não fora das humanidades, mas no interior delas.

Considerando o aspecto da alteridade – inclusive entre a Trindade e a criatura – é possível saborear³ uma contemplação, ao mesmo tempo inquietante e fascinante, do primeiro dia da Encarnação, conforme os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola:

Aqui recordarei como *as Três Pessoas divinas, lançando os olhos sobre toda a redondeza da terra cheia de homens, e vendo como todos se precipitavam no inferno, decretaram em sua eternidade que a segunda Pessoa da SS. Trindade se fizesse homem para salvar o gênero humano*, e assim, chegada a plenitude dos tempos, o Arcanjo S. Gabriel foi enviado a N. Senhora (Loyola, 2015, n. 102).

Segundo a Tradição cristã, expressa na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, “aprouve a Deus na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (Cf. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina” (n. 2). Isso significa que o transcendente se faz presente na imanência: “Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado ‘como homem para os homens’, ‘fala, portanto, as palavras de Deus’ (Jo 3,34)”. Para a teologia cristã, Jesus é a encarnação de Deus (Cf. Jo 1,1-14), ou, como afirma José Maria Castillo, “Jesus é a humanização de Deus”⁴.

Nessa perspectiva, em diálogo com Lévinas, o acesso “a” Deus revela-se como acesso “de” Deus, graças à sua descida kenótica, que vem ao encontro do humano quando este é alcançado – em voz passiva – pelo rosto do outro. A palavra Deus adquire, assim, sentido genuíno no mundo das humanidades. Como radicaliza Castillo (2011, n. p.): “É no humano, e somente no imanente e humano, onde os humanos podem encontrar Deus”.

Com efeito, o “Senhor da Glória” humanizou-se em Jesus, que deixou aos discípulos uma afirmação decisiva: “O que fizestes a um destes [mais pequenos],

³ Inácio de Loyola instrui tanto quem dá como quem recebe os Exercícios Espirituais (EE. EE.): “Não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e saborear as coisas internamente” (Loyola, 2015, n. 2).

⁴ Para José Maria Castillo, “na sentença definitiva [O que fizestes a um destes, foi a mim que fizestes (Mt 25, 31-46)], já não se levará em conta nem a fé, nem a religião. Só ficará em pé o humano, o que cada ser humano tiver feito com os outros seres humanos. Porque o determinante, para encontrar Deus, não é a fé, mas a ética, que se traduz em respeito, tolerância, estima e misericórdia. Deus, ao qual só podemos encontrar em nossa imanência e em nossa humanidade” (Castillo, 2011, n. p.).

foi a mim que fizestes!” (Mt 25,31-46). Deus “passa” e “se passa”, portanto, não fora das humanidades. Sob a perspectiva ética⁵, mesmo julgando a encarnação “impossível e desnecessária”⁶, Lévinas (2012, p. 67) retoma o tema do “Deus que passa e se passa”, inspirando-se em Êxodo 33:

O Deus revelado de nossa espiritualidade judeu-cristã conserva todo o Infinito de sua ausência, que está na “ordem” pessoal própria. Ele não se mostra senão por seu vestígio, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir para ele não consiste em seguir este vestígio, que não é um sinal; mas em ir para os Outros, que se mantêm no vestígio da “eleidade” (Lévinas, 2012, p. 67).

Deus “passa” porque não pode ser retido nem apropriado; permanece indisponível, imemorial, irreduzível a qualquer fixação da memória. Contudo, em sua passagem, deixa um rastro – o vestígio de sua “eleidade”. Como observa Konings (2008, p. 412), “com esse vestígio nos defrontamos no rosto do outro, do *tu* da segunda pessoa. O *tu* se mantém no rastro do *ele*, e assim, recebe de sua eleidade”.

Por sua vez, afirmar que “Deus se passa” significa reconhecer que Ele “acontece” sempre como excedente, como Infinito que se dá sem jamais se deixar apreender, como afirma Lévinas (2008, p. 100): “a negatividade do *In* do Infinito [...] escava um desejo que não se preenche, que se alimenta de seu próprio crescimento e que se exalta como Desejo – que se afasta de sua satisfação – à medida que se aproxima do Desejável”. Trata-se, portanto, de um desejo sem fim que vem de fora, ultrapassa toda tentativa de contenção e resiste a qualquer fixação, mantendo aberta a transcendência.

⁵ Para Fabri, “somente o testemunho ético sinaliza ‘desde’ Deus. [...] Deus, na medida em que permanece transcendente, libera o homem para sua tarefa messiânica, para o existir enquanto sujeito responsável e para a sua difícil liberdade. Para Susin, Lévinas recusa a ideia da absorção de Deus no Mundo, ideia que se opõe à experiência de um sagrado imanente, impossível de ser evitada pelo mito com sua eterna poesia. Nesse sentido, a crítica levinasiana do sagrado e da ideia mítica do Messias é ética. *Ela não questiona a fé*. [...] ‘A ética é uma ótica do divino. Nenhuma relação com Deus é correta o bastante, ou suficientemente imediata. O divino só pode manifestar-se através do próximo’” [grifo nosso] (Fabri, 1997, p. 169-170).

⁶ Conforme a lição de Lévinas sobre o judaísmo, a encarnação de Deus é “impossível e desnecessária” (cf. Lévinas, 2010, p. 78-86). Em relação à “impossibilidade”, considera Susin, Deus é transcendência absoluta e não cabe na imanência, ficando dele tão somente um vestígio e, ao mesmo tempo, Deus é proximidade na aliança ao pobre e ao infeliz (Jr 22,16), no serviço como ética. Quanto a “não necessidade”, Susin observa que, de um lado, Deus está associado ao pobre, ao órfão, à viúva e ao estrangeiro e, de outro, se ele viesse cumprir a obra messiânica seria desnecessário e desrespeitaria o homem ocupando o seu lugar (Cf. Susin, 1984, p. 455-459).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É fundamental reconhecer que, no pensamento levinasiano, sabemos de Deus apenas pelo vestígio que Ele deixa. Contudo, tal vestígio não se configura como símbolo ou sinal portador de um significado determinado em si mesmo, conforme se explicitou ao longo deste artigo. Antes, para Lévinas, o vestígio deixado por Deus assemelha-se ao rastro do criminoso que, ao tentar apagar os indícios de seu ato, acaba por deixar uma desordem irreparável, uma perturbação que não pode ser plenamente eliminada. Trata-se de uma presença que se dá precisamente como ausência, de um passado que nunca foi presente.

No vestígio inscrito no rosto do outro, o conhecimento de Deus não se realiza por via especulativa ou demonstrativa, mas por meio da auscultação e da obediência ética, sintetizadas no mandamento primordial: “Não matarás!”. O vestígio divino manifesta-se, assim, como apelo ético irreduzível, que se impõe ao eu quando este é interpelado pela nudez e pela vulnerabilidade do rosto de outrem. Desse modo, no âmbito da experiência, pode-se afirmar que, segundo Lévinas, a fonte pré-originária da significância da palavra Deus emerge no espaço relacional instaurado *entre* o eu e o outro, configurando-se como uma “intriga”. Essa noção designa

uma relação entre os termos onde um e o outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles são ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou deslindá-los” (Lévinas, 1997, p. 275).

É nesse *entre* – anterior a qualquer tematização ontológica ou determinação conceitual – que irrompe a exigência ética de cuidar da vida ameaçada, ferida ou desfigurada pelo mal. Em um mundo marcado pela persistência da injustiça e pela contínua desfiguração de tantas existências humanas, o vestígio de Deus se apresenta, antes de tudo, como responsabilidade infinita. Assim, o significado de Deus se afirma não fora das humanidades, porém, mais precisamente, na obrigação incondicional de responder pelo outro, onde a transcendência se mantém aberta como exigência ética irrecusável.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2008.
- 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.
- CASTILLO, José María. Extrato do discurso proferido na solenidade em que recebeu o Doutorado Honoris Causa da Universidade de Granada, da Espanha. IHU, 16 maio 2011. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43341-o-importante-nao-e-a-religiao-mas-deus-que-so-podemos-encontrar-em-nossa-humanidade-afirma-teologo-espanhol>. Acesso em: 20 dez. 2025.
- CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum: sobre a revelação divina*. Roma, 18 nov. 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 20 dez. 2025.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000 (2002).
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- KONINGS, Johan. Ex 33-34: Deus passa e se passa. Uma meditação bíblica. In: SOTER (org.). *Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 405-414.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel; NEMO, Philippe. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: De Minuit, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984 (1991).
- LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2015.
- MALKA, Salomon. *Lire Lévinas*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- MELO, Nélcio Vieira de. *A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- PELIZZOLI, Marcelo. O dizer da alteridade além do ser: Levinas e o sentido de conhecimento e linguagem. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 145-158, 2002.
- PIVATTO, Perventino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA Custódio et al. (org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PLATÃO. *Teeteto-Crátilo*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e téo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

SANSONETTI, Giuliano. Emmanuel Levinas: o judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano *et al.* (org.). *Cristo na filosofia contemporânea: o século XX*. São Paulo: Paulus, 2006. v. 2.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

DADOS DO AUTOR

Carlos Rafael Pinto

Possui licenciatura e bacharelado em Filosofia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Bacharelado em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Licenciatura em Ciências Sociais pelo Centro Universitário ETEP. Mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. É membro dos Grupos de Pesquisa "Fé cristã e contemporaneidade" (CNPq/ FAJE), "Estudos levinasianos e alteridades" (CNPq/UNICAP), "Estudos Decoloniais Carolina Maria de Jesus" (CNPq/UFRJ) e "Fios - processos e experiências criativas" (CNPq/UFGM), atuando principalmente nos seguintes temas: ética, alteridade, religião, teologia negra, literatura, decolonialidade e Carolina Maria de Jesus.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8319-1799>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2782870239161152>

E-mail: rafaelpinto.email@gmail.com