

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Ubiratan Nunes Moreira

DIZER PROFÉTICO E ELEIÇÃO:
a hermenêutica da religião como ética em Emmanuel Lévinas

Belo Horizonte

2012

Ubiratan Nunes Moreira

**DIZER PROFÉTICO E ELEIÇÃO:
a hermenêutica da religião como ética em Emmanuel Lévinas**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado em Ciências da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Orientador: Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva

Belo Horizonte

2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M838d	<p>Moreira, Ubiratan Nunes Dizer profético e eleição: a hermenêutica da religião como ética em Emmanuel Lévinas / Ubiratan Nunes Moreira. Belo Horizonte, 2012. 134f..</p> <p>Orientador: Márcio Antônio de Paiva Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.</p> <p>1. Hermenêutica (Religião). 2. Eleições. 3. Responsabilidade. 4. Subjetividade. 5. Outro (Filosofia). 6. Lévinas, Emmanuel, 1905-1995. I. Paiva, Márcio Antônio de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p>
-------	--

SIB PUC MINAS

CDU: 22.06

Ubiratan Nunes Moreira

**DIZER PROFÉTICO E ELEIÇÃO:
a hermenêutica da religião como ética em Emmanuel Lévinas**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado em Ciências da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva (Orientador) - PUC Minas

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira - PUC Minas

Profa. Dra. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras - UFOP

Belo Horizonte, 20 de março de 2012

Ao meu filho Tales Gabriel Gonçalves Nunes

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Vanda Aparecida Nunes e demais familiares pelo incondicional apoio ao meu empreendimento.

À minha companheira Diana Pereira Gonçalves, pelo carinho, compreensão e incentivo permanentes.

Ao meu filho Tales Gabriel, com quem tenho aprendido o significado do que Lévinas chama de doação sem reserva.

Ao meu orientador Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva, por acreditar, apoiar e motivar, com proximidade e responsabilidade, meu projeto, respeitando meu chão da vida.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais pela bolsa institucional, sem a qual a pesquisa não seria possível.

RESUMO

Dizer profético e *eleição* são dois temas problemáticos. No pensamento de Emmanuel Lévinas ocorre uma atualização e re-significação do profetismo como *dizer profético* e da temática da *eleição* como responsabilidade anterior à liberdade. As duas noções são lidas sob a ótica da ética como filosofia primeira e religião, momento próprio da condição humana de se assumir a responsabilidade por outrem, na *epifania* do rosto, a partir de uma releitura do Infinito cartesiano. Esta pesquisa, portanto, quer identificar, em Lévinas, o judaísmo como religião de adultos que, ao ampliar seu lugar hermenêutico, ensina ética, quando as questões doutrinárias e dogmáticas não significam mais do que a responsabilidade por outrem, experiência decisiva dos relatos proféticos bíblicos. A partir das tradições proféticas e talmúdicas, na experiência da hermenêutica rabínica, o *dizer profético* é a ética possível como linguagem e a *eleição* é a motivação dessa ética, que implica um movimento de saída do Mesmo em direção ao infinitamente Outro. A *eleição*, do ponto de vista da filosofia de Lévinas, é a condição de possibilidade da subjetividade que se re-significa como pensamento da alteridade. O discurso religioso para ser possível como ética, destarte, precisa abrir-se à possibilidade de ser desdito. E a primazia do *dizer* sobre o Dito não é outra coisa senão que a primazia da ética sobre a onto-teologia. A pesquisa trata o discurso religioso originário como relação ética, possibilidade de desdizer-se e dizer outramente, marcada pela experiência do homem refém de todos os outros.

Palavras-chave: Dizer profético. Eleição. Responsabilidade. Subjetividade. Outro.

RESUMÉ

Direprophétique et *élection* sont deux thèmes problématiques. Dans la pensée d'Emmanuel Lévinas se produit une pensée sur re-signification de prophétisme comment *direprophétique* et de la thématique de *l'élection* comment responsabilité précédente à la liberté. Les deux notions saines être lues sous l'optique de comment philosophie première et religion, moment propre de la condition humaine de se supposera la responsabilité par autrui, dans l'épiphanie du visage, à partir d'une relecture de l'Infini cartésien. Cette recherche, donc, soit identifier, dans Lévinas, le judaïsme comment une religion d'adultes qui, à amplifier sa place herméneutique, enseigne l'éthique, quand les questions doctrinales et dogmatiques ne signifient pas plus la responsabilité par autrui, expérience décisive des prophètes bibliques. Dans traditions prévisionnelles et talmudiques, dans l'expérience de l'herméneutique rabbinique, *dire prophétique* est l'éthique possible ainsi que *l'élection* est la motivation de cette éthique, qui implique un mouvement de sortie du Même dans direction au infiniment D'autre. *L'élection*, du point de vue de la philosophie de Lévinas, est la condition de possibilité de la subjectivité qui se re-signifie comme pensée de alteridade. Le discours religieux pour être possible comme l'éthique, donc, a besoin de s'ouvrir à la possibilité d'être contredire. Et la priorité dire sur Dit n'est pas autre chose autrement que la priorité de l'éthique sur l'onto-théologie. Le discours religieux originaire est l'éthique possibilité de se contredire et dire autrement, l'expérience de l'homme otage des tous autres.

Mots-clés: Dire prophétique. Election. Responsabilité. Subjectivité. Autre.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 JUDAÍSMO COMO DIZER PROFÉTICO	21
2.1 O pensamento judaico após a II Guerra Mundial	23
2.2 O lugar hermenêuticodo Estado de Israel.....	33
2.3 Judaísmo e ética: religião de adultos.....	42
3 DIZER PROFÉTICO E ELEIÇÃO: O ESTADO DA QUESTÃO	54
3.1 Do lógos ao profetismo	55
3.2 O lugar da <i>eleição</i> como possibilidade ética do judaísmo	68
3.3 O <i>dizer profético</i> e a primazia sobre o Dito.....	81
4 A HERMENÊUTICA RABÍNICA DA RELIGIÃO COMO ÉTICA	91
4.1 O messianismo ético da relação mestre-discípulo	93
4.2 Subjetividade como <i>eleição</i> no paradigma abraâmico	103
4.3 <i>Dizer profético</i> como metáfora da condição religiosa e ética do ser humano	112
5 CONCLUSÃO	125
REFERÊNCIAS	130

1 INTRODUÇÃO

Dizer profético e *eleição* são dois temas problemáticos. De um lado, uma visão minimalista da atividade profética no contexto judaico estigmatiza o estereótipo de profeta como vidente e anunciador do futuro messiânico. Tal concepção unilateral não parece razoável. Sendo o Deus da profecia uma figura moral, o profeta “legitima ou sanciona uma moralidade pública” (SICRE, 1999, p. 200). Por outro lado, a idéia de *eleição* de Israel pode ser entendida erroneamente, no sentido dos judeus serem uma espécie de povo superior, *telos* da história. A *eleição* “pode ser considerada como um *leitmotiv* da Bíblia hebraica, como um fio condutor que perpassa todas as partes do Antigo Testamento, desde o Pentateuco até o último dos profetas” (BEN-CHORIN, 1999, p. 13). Os dois temas, portanto, estão intimamente ligados.

De acordo com Ben-Chorin, Amós, o mais antigo dos profetas escritores, já entendia a *eleição* de Israel como emancipação e responsabilidade ética. No caso da Bíblia hebraica, o tema da *eleição* dá conteúdo para a atividade profética. (BEN-CHORIN, 1999, p. 14). No pensamento de Emmanuel Lévinas¹, por conseguinte, ocorre uma atualização e re-significação do profetismo como *dizer profético* e da temática da *eleição*. Ele utiliza estas duas noções em seu pensamento. Para Lévinas, a ética é filosofia primeira e religião. A temática proposta nesta pesquisa é delimitada nas noções *dizer profético* e *eleição* como conceitos que fundamentam a hermenêutica da Religião como Ética de Emmanuel Lévinas.

O profetismo é pensado por Lévinas como um momento da própria condição humana de se assumir a responsabilidade por outrem. Tal dado é uma maneira de testemunhar a glória do infinito, de ser inspirado. O fundamental do assumir a responsabilidade por outrem está em sua pré-existência a qualquer conceituação. Trata-se da exigência ética ilimitada que, interpretada sob formas concretas, se converte em religiões. No registro judaico o testemunho ético é declarado em forma escriturística, o que se harmoniza com a humanidade do homem enquanto responsabilidade por outrem (LÉVINAS, 2007, p. 95-96). Na hermenêutica da religião como ética retomam-se o *dizer profético* e a *eleição* que passam pelo crivo

¹Emmanuel Lévinas (1906-1995), nascido em Kaunas, Lituânia, naturalizou-se francês na década de 1930. Fez parte de uma renovação do pensamento judaico após o Holocausto e usou o Talmude como alegoria para a interpretação de diversos problemas da vida moderna. Introduziu a Fenomenologia na França, como professor da Sorbonne. Morreu em Paris, no dia 25 de dezembro de 1995 (WAGNER, 1995, p. 7-11).

do processo de re-significação na ética da responsabilidade por outrem, o eis-me aqui, na *epifania* do rosto, a partir de uma releitura do Infinito cartesiano.

A idéia de Deus é o Infinito no finito, a romper com o pensamento da presença-imanência, com a atualidade do *cogito*. “Significância anterior à presença, a toda presença, anterior a toda consciência”. Se Lévinas chama a significação de Deus no discurso religioso como “questão *prévia*”, deve-se ao fato de ser *prévia* ao próprio *cogito*, “não pensado, mas sofrido” (LÉVINAS, 2008, p. 96-97).

O não poder compreender o Infinito pelo pensamento é condição do próprio pensamento. É neste sentido que “o Infinito em mim significa desejo do Infinito [...], desejo do bem além do ser, transcendência” enquanto “des-*interessamento*”. Afetado pelo Infinito, Lévinas entende que o *eu penso* enquanto desejo não visa a um fim que possa ser alcançado. Por conseguinte, o que é Desejável - ou Deus - é separado do Desejo. “O Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem. Retornar a outrem é despertar, despertar à proximidade, que é responsabilidade para com o próximo, a ponto de substituir-se a ele”. (LÉVINAS, 2008, p. 100-101).

O despertar para a proximidade caracteriza-se, pois, como responsabilidade para com o próximo, enquanto questão *prévia* a qualquer tematização religiosa ou filosófica. Tal proximidade-responsabilidade é não desejável, isto é, mandamento, imperativo. O pensador lituano designa este movimento de proximidade como *eleidade*, onde Deus não é nem objeto, nem interlocutor, mas Infinito e transcendência. A significação da transcendência é encontrada na ética enquanto estrutura em direção a outrem (LÉVINAS, 2008, p. 103).

Lévinas defronta os termos *eleição* e “eis-me aqui”. Diante do outro ninguém pode me substituir. O outro me elege. Sendo tal responsabilidade anterior à religião, “não posso esquivar-me do rosto do outro na sua nudidade sem recurso”; “aproximar-se é tornar-se responsável pelo irmão”. O sujeito eleito, diante da proximidade e responsabilidade por outrem, se desnucleia e não recebe nenhuma forma capaz de assumi-la, e mesmo não designado diz: “eis-me aqui” (LÉVINAS, 2008, p. 106-107).

A responsabilidade por outrem para além da gesta do ser ou da experiência religiosa é o “eis-me aqui” levinasiano, testemunhado no *dizer* antes de enunciar um Dito. Em outras palavras, um modo de significar que precede a toda experiência, mesmo a religiosa. Só neste sentido se pode falar em nome de um Deus, não como

tematização de um credo, mas como responsabilidade por outrem: “A frase em que Deus entra não é ‘eu creio em Deus’. O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. É o ‘eis-me aqui’ expresso ao próximo ao qual sou entregue” (LÉVINAS, 2008, p. 110).

O testemunho, o “eis-me aqui”, deve ser compreendido dentro do viés da dinâmica Infinito - finito, enquanto ética como substituição a outrem, o que Lévinas chama de “doação sem reserva”, isto é, profetismo. “É no profetismo que se passa - e desperta - o Infinito e que, transcendência, recusando a objetivação e o diálogo, significa de maneira ética. Ele *significa* no sentido em que se diz *significar uma ordem*; ele *ordena*”. Em Lévinas, tal significação não é ontológica, não podendo ser dita ou pensada em termos de ser, mas “começa com um grito de revolta ético, testemunho de responsabilidade. Começa na profecia”. Dizer que começa na profecia é construir uma significação ética, não para a consciência que tematiza, visto que o momento ético não se funda sobre estruturas do pensamento teórico, mas sobre uma ordem dada à subjetividade: “puro um-para-o-outro” (LÉVINAS, 2008, p. 111-112;114). Trata-se de dizer Deus a partir do testemunho profético da exposição ao outro, pois “a ética aparece superior às provas da existência de Deus. Nela, ainda que Deus seja o ‘desconhecido irrevelado’, o sujeito ao acolher o mandamento do outro, acolhe igualmente o mandamento de Deus” (RIBEIRO, 2006, p. 398).

A redução do Outro ao Mesmo no pensamento logocêntrico é violenta no sentido de transformar o *dizer* em Dito. No *dizer profético*, para não se cair no logocentrismo o Dito é desdito de desdito em desdito como relação ética. Nela respondo ao outro. Trata-se da religião no seu sentido originário. O *dizer profético* é romper com a estrutura lógica que cai na ideologia e na violência. Na relação ética Deus vem à idéia, não enquanto síntese conceitual, mas como *dizer*. Deus, portanto, se define pela relação ética e não o contrário.

O problema desta pesquisa, portanto, é se a leitura levinasiana do *dizer profético* e da *eleição* fundamenta a hermenêutica da religião no registro do judaísmo, como ética. Sustentamos a hipótese de que Lévinas interpreta o profetismo como *dizer*, movimento em direção à inspiração onde o Mesmo não se instala, mas onde o Outro interpela o Mesmo. Trata-se do movimento de responsabilidade pelo próximo, é o “eis-me aqui”, onde Deus é “terceira pessoa ou *eleidade*” (LÉVINAS, 2003b, p. 217-218). A referência não é feita ao Deus da

ontologia ou da teologia. Lévinas propõe a hermenêutica da religião na narrativa bíblica a partir da noção de *eleição*, da qual o *dizer profético* dá testemunho.

A base da consciência de si não é a tematização, mas a relação com o outro. O sentido não é o cuidar de si, mas responsabilizar-se pelo outro. A ética, nesse sentido é uma experiência decisiva dos relatos proféticos bíblicos. A hermenêutica que Lévinas faz do movimento profético na Bíblia não é guiada por um magistério ou credo, mas a partir da linguagem que possui uma significação ética. A atividade profética, portanto, extrapola as limítrofes das religiões. A religião é ética via *eleição*. O outro me elege como seu responsável. No rosto do outro é que se lê o mandamento “não cometerás assassínio” (LÉVINAS, 1980, p. 178). É a interpretação ética da religião na hermenêutica judaica como uma religião adulta ou de adultos (LÉVINAS, 2004, p. 29).

No cenário filosófico contemporâneo, a importância do pensamento Emmanuel Lévinas, ademais, é incontestável. Derrida, Sartre e Merleau Ponty o consideram pioneiro na entronização da fenomenologia no contexto da filosofia francesa (RIBEIRO, 2006, p. 386). Em sua crítica à ontologia e à teologia, se percebe o entrelaçamento de dois temas: ética e religião. Para Nilo Ribeiro (2006), Lévinas, filósofo e judeu, tem sido responsável por certo mal-estar ao pensamento filosófico por pensar a ética como filosofia primeira e por uma outra maneira de teologizar (p. 385). O que não significa uma harmonia entre *logos* e *Torah* ou uma adequação de Deus à razão (LÉVINAS, 2007, p. 12). O que Lévinas proporciona é uma nova hermenêutica da religião sem deixar de fazer filosofia.

Do ponto de vista social, a pesquisa chama atenção para o diálogo entre religião e filosofia a partir da hermenêutica da religião em sua anterioridade ética, cotejando na problemática da possibilidade do diálogo frente aos fundamentalismos religiosos. Ao propor a ética como anterior ao credo religioso, a pesquisa quer fazer coro, no plano teórico, ao que Andrés Torres Queiruga apresenta como insuficiência da linguagem, situação em que todas as religiões são verdadeiras (QUEIRUGA, 2009, p.59;67). Além do mais, na leitura levinasiana da religião como ética a partir das noções judaicas de *dizer profético* e *eleição* são abertas questões que envolvem a situação de povos e minorias que sofrem a violência de poderes totalitários e leituras fundamentalistas dos preceitos bíblicos. Na América Latina, por exemplo, a

ética da alteridade de Lévinas serve de referencial teórico para nomear o outro como o pobre e o excluído².

O objetivo geral da pesquisa é analisar o sentido do *dizer profético* e da *eleição* como bases hermenêuticas para a religião como ética em Emmanuel Lévinas. A partir daí, três objetivos específicos se fizeram necessários. Primeiro, pesquisar o desenvolvimento da noção de *dizer profético* no viés da ética como filosofia primeira e religião a partir da leitura judaico-rabínica em Lévinas. Segundo, demonstrar como a noção hebraica de *eleição* dá conteúdo hermenêutico para o *dizer profético*. O terceiro objetivo específico é pontuar a possibilidade da hermenêutica rabínica do Talmude como ética para além da onto-teologia³.

A metodologia escolhida parte do levantamento bibliográfico do pensamento de Lévinas, principalmente no que tange ao movimento profético e à noção de *eleição* no contexto talmúdico. Por se tratar de uma pesquisa teórica o objetivo é analisar o desenvolvimento da noção de religião como ética na leitura imanente dos textos do filósofo.

Para análise do sentido do *dizer profético* e da *eleição* como bases hermenêuticas da religião como ética a partir do judaísmo em Emmanuel Lévinas, parte-se do pressuposto de que a noção de *alteridade* é tema fundamental no pensamento levinasiano. A pesquisa será demarcada na hermenêutica das noções propostas, no viés da sabedoria talmúdica, enquanto conteúdo para a religião como ética. Não se trata, entretanto, da hermenêutica instrumental ou da hermenêutica onto-teológica, mas da proposta ética de Lévinas. Para tal intento, a pesquisa está dividida em cinco partes.

O primeiro capítulo compreende a Introdução, em que se delimitou o objetivo e justificativa da pesquisa. O segundo capítulo tem como proposta verificar com qual noção de judaísmo trabalha Lévinas. Trata-se do judaísmo configurado após a II Guerra Mundial como rabínico e profético, visualizado por um lugar hermenêutico, que é o Estado de Israel, mas também por uma compreensão do judaísmo como pensamento na diáspora, tal como é entendida por Emmanuel Lévinas no contexto

²Lévinas influencia diretamente o pensamento de Enrique Dussel, um dos principais teóricos da filosofia e teologia da libertação na América Latina. O tema da alteridade é lido numa característica bastante peculiar. O Outro é o pobre ou a vítima na perspectiva da América Latina (DUSSEL, 1995, p. 13).

³A expressão é usada por Heidegger em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica* (1991). Para ele, o pensamento metafísico ocidental, desde seu começo nos gregos a Hegel, caracterizou-se simultaneamente como ontologia e teologia. "A metafísica é onto-teo-logia" (p.154). Ver também FRECHEIRAS, 2010, p. 167-190.

da tradição talmúdica. A função metodológica da primeira parte é apresentar a leitura levinasiana da possibilidade do judaísmo como pensamento ético.

O terceiro capítulo deverá partir da noção geral da ética como filosofia primeira e religião na releitura do judaísmo. Será apresentada, em linhas gerais, a experiência do movimento profético bíblico e a sabedoria da *eleição* na hermenêutica levinasiana e sua ressonância na cultura judaica. O *dizer profético* e a *eleição* serão vistos a partir da ressonância da acolhida da filosofia levinasiana como hermenêutica da religião. Trata-se do trânsito feito pelo pensador da noção de consciência para o despertar ético. Neste sentido, é possível visualizar o lugar da *eleição* como possibilidade ética do judaísmo e a primazia do *dizer profético* sobre o Dito, isto é, a primazia da ética sobre a ontologia.

O quarto capítulo visa mensurar o alcance da proposta levinasiana de dizer a religião como ética na hermenêutica rabínica. Esta é ponto de partida para se compreender o pensamento judaico na diáspora, que mantém a ideia de origem e extensão do judaísmo, pensamento eminentemente ético como condição humana. Neste ponto, reside a diferença deste pensamento com o logocentrismo cristão. No pensamento levinasiano a temática é desenvolvida sobre a possibilidade do *dizer profético* como rompimento com o Mesmo. A pesquisa busca, portanto, na tradição rabínica, marcada pelos textos do Talmude, elementos essenciais do pensamento levinasiano. Aqui, o primado da ética como filosofia primeira e religião constitui uma alternativa ao modelo ocidental do pensar logocêntrico.

E, no quinto capítulo, têm-se as considerações finais.

2 JUDAÍSMO COMO DIZER PROFÉTICO

De que se trata o pensamento judaico? Esta questão vem de encontro com as afirmações dos exegetas de Lévinas que o colocam como crítico ao tematismo filosófico ao propor um pensar não logocêntrico, mas na esfera da ética. Tal pensamento entrelaça temas que cotejam na filosofia e no judaísmo. Neste ponto, faz-se necessário um recorte temático. Para tanto, a pergunta recai sobre a possibilidade do judaísmo como pensamento ético, possível de ser traduzido em filosofia. Luiz Carlos Susin entende que a referência em que Lévinas se move é a filosofia, mas, o contexto “*desde onde se move*” é o contexto talmúdico (SUSIN, 1984, p. 14). Aqui já está explícito a que forma de pensamento judaico se refere Lévinas: o talmúdico.

Se no longo período da Diáspora, a imagem da Bíblia Hebraica se fixou como “território portátil dos judeus”, é porque o livro revelado contribuiu para a sobrevivência do judaísmo como religião de um povo, a princípio, sem pretensões universalistas. As divergências, entretanto, devem-se ao Talmude, “estudo” ou “ensino”. Apesar das divergências interpretativas, o Talmude continua como responsável por interpretar a tradição bíblica. Usado como alegoria, aproxima o pensamento bíblico dos problemas da vida moderna (PILAGALLO, 2010, p. 7-9).

Esta primeira parte trabalha sobre a hipótese de que a proposta filosófica de Lévinas é uma abertura do pensamento ao modo próprio do judaísmo. A proposta é pensar os lugares hermenêuticos do judaísmo e do Estado de Israel tal como entendidos por Emmanuel Lévinas após a II Guerra Mundial e apresentar a leitura levinasiana da possibilidade do judaísmo como religião e ética. Para tanto, é plausível ressaltar a proximidade histórica de Lévinas com as conseqüências da ideologia nazista. Se por um lado, ele assistiu de perto tanto o desfecho da guerra, por outro, testemunhou o nascimento do Estado de Israel e sua ressonância na diáspora européia. “Como um sobrevivente do fundamentalismo nazista, o pensador “viveu a ‘experiência’ traumática de cinco anos em seu corpo vulnerável concreto, no campo de concentração nazista” (DUSSEL, 2000, p. 363). Já o moderno Estado de Israel foi instituído em 1948, por decisão da comunidade internacional, expressa pelas Nações Unidas na sessão presidida pelo representante brasileiro, Oswaldo Aranha (GUINSBURG, 2010, p. 92).

Partindo da forma específica como Lévinas entende o judaísmo, esta parte quer verificar um ponto da gênese do desenvolvimento do *dizer profético* e da *eleição* no viés da ética como filosofia primeira e religião, que é o judaísmo visto originalmente a partir da leitura judaico-rabínica em Lévinas. O ponto em torno do qual está organizado este escopo pode ser encontrado em *Difícil liberdade*, quando se refere ao judaísmo como uma “religião de adultos” (LÉVINAS, 2004, p. 29), isto é, ética.

Vale ressaltar que o pensador não defendeu uma mera harmonização entre *Lógos* e *Torá* ou uma adequação de Deus à razão (RIBEIRO, 2006, p. 386). Também não tratou os dois temas como antíteses. Mas, ofereceu um pensamento próprio da filosofia com elementos que se enraízam na sabedoria judaica, na intenção de traduzir filosoficamente a experiência fundadora pertencente ao povo judeu (VÁZQUEZ, 1982, p. 299-300). O termo “judaísmo”, entretanto, não é unívoco, incluindo em si conceitos muito diversos. Do ponto de vista religioso, os judeus não são um grupo homogêneo. Daí a necessidade de saber que tipo de hermenêutica do judaísmo se refere Lévinas, para compreendê-lo como pensamento religioso e ética.

Antes de qualquer coisa, judaísmo é uma religião com um sistema de crenças, ritos, preceitos morais fundados na Bíblia Hebraica, no Talmude e na literatura rabínica. Para Walmor da Silva (2008), a Bíblia Hebraica é um livro único, em si mesmo, além de compreender três coleções distintas: *Torá* ou Pentateuco, *Nebiîm*ou Profetas e *Ketubîm*ou Escritos. A *Torá* constitui um cânon à parte e é a Bíblia exclusiva, por exemplo, dos samaritanos. Traduzida para o grego, no século III aC., a Bíblia Hebraica sofreu como acréscimo da tradição helenista os seguintes textos: Tobias, Baruc, Judite, 1 e 2 Macabeus, Eclesiástico, Sabedoria e outros pequenos trechos. A Reforma Protestante ficou com o cânon hebraico e a Contra Reforma com o cânon helenista. A Bíblia Hebraica, no registro cristão, equivale ao Primeiro Testamento (SILVA, 2008, p.88). O Talmude, por sua vez, remonta a duas publicações do século VI. São 68 tratados, acrescidos de comentários e de comentários de comentários. O Talmude está intimamente ligado a classe rabínica, guias ou conselheiros do povo a partir da época de Esdras (458 ou 398 a.C.) ou pós-exílio da Babilônia. Etimologicamente “rabino” significa “mestre” e Talmude, “o que se estuda ou se ensina” (BUCKS, 1997, p. 192-193).

Judaísmo, além do que foi dito, é também uma cultura. Há judeus que assim se proclamam sem práticas religiosas. Ademais, o judaísmo se apresenta ao mundo

como uma Nação, mais precisamente como um Estado na Palestina. Como civilização milenar, entretanto, o judaísmo nunca se constituiu como um bloco monolítico, permitindo que em seu seio convivessem diversas correntes. Atualmente é possível identificar três grandes movimentos: a ortodoxia, o reformismo e o conservadorismo. Sendo os dois últimos, inovações modernas da tradição rabínica anterior, a ortodoxia (TOPEL, 2010, p. 97). De qualquer forma, para Lévinas, o judaísmo, entendido tanto como religião, quanto cultura, Estado ou Nação, não pode ser concebido fora de um movimento profético, mais precisamente, alheio à tradição hermenêutica rabínica (LÉVINAS, 2004, p. 45).

Pensar o judaísmo como ética é necessário para dialogar com um *insight* levinasiano que remete à possibilidade de uma hermenêutica da religião no horizonte dos comentários rabínicos do Talmude sem deixar de ser filosofia. Tais predileções colocam em questão o judaísmo como ética, herança da tradição profética, traduzido em filosofia por Lévinas. A pergunta a ser respondida nesta parte da pesquisa, portanto, recai sobre a veracidade desta tese em Lévinas.

2.1 O pensamento judaico após a II Guerra Mundial

No prólogo de *Difícil liberdade*, Lévinas (2004) revela que seu pensamento dá testemunho de um judaísmo recebido de uma tradição viva, alimentada na reflexão de textos severos, bíblicos e rabínicos, que, imediatamente depois dos extermínios de Hitler, voltava-se para suas fontes. O holocausto judeu na II Guerra Mundial, portanto, é um marco para se compreender o lugar ocupado pelo pensamento judaico em questão.

Ser judeu depois do massacre nazista é, antes de qualquer coisa, para Lévinas, tomar posição frente ao cristianismo. Numa Europa marcada pela evangelização, o judaísmo manteve suas fontes submersas diante de uma sociedade cristianizada. Se por um lado, a experiência nos campos de concentração nazistas constituiu para muitos judeus o contato fraterno com pessoas cristãs. Por outro lado, “o anti-semitismo do século XX, que culminou no extermínio de seis milhões de judeus europeus, significou para os judeus a crise de um mundo que o cristianismo havia modelado durante vinte séculos” (LÉVINAS, 2004, p. 15;201). A presença judaica no que se convencionou chamar de modernidade é complexa, pois ao mesmo tempo em que o povo judeu se projetava no Ocidente - vale lembrar que

Marx, Freud e Einstein eram judeus - o pensamento judaico não teve o mesmo sucesso. Enquanto povo, a projeção veio no marco trágico no Holocausto. Tal marca histórica pode ser lida à luz de uma situação considerada nova, que é o fundamentalismo enquanto negação do pensar hermenêutico, que extrapola a esfera do religioso e se estende ao político e econômico (PANASIEWICZ, 2007, p. 51-52).

Jacó Guinsburg entende que, apesar do pouco reconhecimento, o pensamento judaico, por sua própria identidade religiosa e aspiração a um status nacional, tem sua marca nas correntes de pensamento e organizações partidárias que fizeram a modernidade e sua posterior crítica:

Basta citar para tanto as elaborações de Hermann Cohen ou de Rosenzweig, Gershom Scholem, Buber, Heschel e Lévinas, para não mencionar as suas inscrições de caráter desbordante, das intersecções e confluências em Benjamin, Bloch, Adorno e muitos outros. (GUINSBURG, 2010, p.94).

Num texto extraído de *Écoute Israël*, de 1961, Lévinas (2004, p. 251) entende que a amizade entre judeus e cristãos se funda sobre a pertença comum à humanidade, ao mundo moderno e ocidental. Na perspectiva judia generalizada, o cristianismo se justifica no fato de ter levado o monoteísmo aos gentios. Na visão cristã, o judaísmo é peça de museu, uma vez que a profecia messiânica se cumprira. A espera messiânica dos judeus, entretanto, conserva o mesmo sentido da segunda vinda do Salvador para os cristãos, a *Parusia*. Para Susin (1984) a afirmação de Lévinas em *Difícil Liberdade*, “O Messias, isso é Eu. Ser Eu, isso é ser Messias” (LÉVINAS, 2004, p.117), surge no meio de um comentário talmúdico ao messianismo, precedido de um exame das condições ou não condições do Messias. Nesse caso, a conversão do homem e a intervenção de Deus na história têm, no acabamento escatológico os bens messiânicos da justiça, da paz, da piedade e da consolação. O caminho do Messias também é perpassado pelo sofrimento expiatório e substituição (SUSIN, 1984, p. 14). Todavia, tanto para judeus, quanto para cristãos, nem tudo está consumado. Se os cristãos têm dificuldade de respeitar o judaísmo em si mesmo, a presença do pensamento judaico recorda o Ocidente cristianizado que não se está no melhor dos mundos possíveis (LÉVINAS, 2004, p. 251).

Levando em consideração a presença do pensamento judaico no Ocidente cristianizado, de que se trata exatamente o pensamento judaico na segunda metade

do século XX? Certamente a tese fundamental de Lévinas consiste em reconduzir o sentido de toda experiência à relação ética entre os homens, enquanto responsabilidade pessoal do homem para com o homem, isto é, convocar a humanidade a se sentir eleita para realizar uma sociedade humanizada, justa. “Esta realização da sociedade justa é, *ipso facto*, elevação do homem à aliança com Deus”. O sagrado, portanto, ganha um sentido ético. A ética é uma óptica do divino e nenhuma relação com Deus é mais direta e imediata. O divino não pode se manifestar mais do que através do próximo. Para o judaísmo, em contraponto com a doutrina cristã, a encarnação não é possível, nem necessária. Tal fórmula já teria sido observada pelo profeta Jeremias: “Julgar a causa do pobre e do indigente já não é conhecer-me?, diz o Eterno” (LÉVINAS, 2004, p. 199).

Voltar às origens do pensamento judaico é, mais precisamente, retornar à hermenêutica rabínica no Talmude. De caráter profético, o Talmude é uma obra viva, ainda em construção, uma vez que novas hipóteses de interpretação continuaram enriquecendo esse “monumento à democracia, ao livre pensamento e ao pluralismo”. Os materiais que integram o Talmude costumam ser classificados em duas categorias: os jurídicos ou *Halachá* e os literários ou *Hagadá*. Costuma-se dizer que a *Halachá* é o cérebro e a *Hagadá*, o coração. O Talmude contém um único tratado totalmente derivado da *Hagadá*: o *Pirkê Avot* ou Capítulos dos Pais. Em seis breves capítulos, em forma de máximas, os ensinamentos éticos dos grandes mestres rabinos, hermeneutas do Talmude: os lendários mestres Hilel e Shamai e os rabinos Akiva e Meir (TOKER, 2010, p. 31-32). O judaísmo tem sua base hermenêutica na interpretação das Escrituras. Aos conceitos básicos desta hermenêutica, *Halachá* e *Hagadá*, pode-se acrescentar o do *Midrax* ou interpretação e aprofundamento. “Os três tem raízes bíblicas; seus primeiros desenvolvimentos encontram-se nos livros bíblicos e na literatura judaica da época do Segundo Templo” (BARRERA, 1999, p. 562).

A provável volta ao pensamento profético no Talmude, entretanto, exigiu do judaísmo uma nova recomposição. Para Lévinas três acontecimentos deram ao pensamento judaico uma nova fisionomia frente ao Ocidente cristianizado. Primeiramente, a experiência única da renovação do anti-semitismo, que conduziu à exterminação científica de uma terça parte de todos os judeus por parte do Nacional-Socialismo. Em segundo lugar, as aspirações sionistas, que conduziram à criação do Estado de Israel. Terceiro, a aparição sobre o cenário da história das massas

subdesenvolvidas afro-asiáticas excluídas da História Santa da que é fruto o mundo judeu-cristão. (LÉVINAS, 2004, p. 200).

Para o filósofo, o pano de fundo do anti-semitismo do século XX passa por uma divergência com a doutrina cristã, que privilegia a salvação sobrenatural em relação à justiça terrena. Em outras palavras, o judaísmo no Ocidente, enquanto fraternidade que caminhava à margem dos cidadãos ocidentais, vacila diante da metafísica cristã (LÉVINAS, 2004, p. 201). Tal pressuposto poderia orientar o pensamento judaico pós-cristão à suspensão da teologia cristã. A metafísica cristianizada do ocidente, ao privilegiar a salvação sobrenatural em relação à justiça terrena, teria possibilitado ou favorecido tanto a desordem da terra ou a violência? Apesar de Lévinas não dizer a última palavra sobre o assunto e, perante a dificuldade de sustentar esta tese, é plausível, entretanto, pontuar o caminho assinalado por Lévinas (2004, p. 201): “a incompreensão da salvação sobrenatural por parte dos judeus”. Trata-se, em outras palavras, de um discurso que parte de uma essência não ontológica da realidade, levando em consideração o limite do pensamento logocêntrico em sua tarefa de tematizar, isto é, a postura de Lévinas pretende respeitar a alteridade que se traduz como anterioridade ética do Outro (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 142). Tal incompatibilidade entre o discurso judaico e o discurso metafísico do ocidente cristianizado, portanto, no contexto do pós-guerra, marcam o lugar do pensamento judaico a que Lévinas se refere: “A partir daí surge, no judaísmo ocidental - com anterioridade às guerras do século, mas, sobretudo depois da Libertação - uma nostalgia de suas próprias fontes, um retorno à literatura rabínica como acesso autêntico à Bíblia” (LÉVINAS, 2004, p. 201).

Para Oliveira e Paiva, desde os primórdios da filosofia, com Platão e Aristóteles, o Ocidente é sustentado como uma civilização logocêntrica. Neste ínterim, em sua crítica à ontologia, o que Lévinas propõe é uma ética da alteridade como modo diferente de enxergar o mundo. As relações humanas formam, assim, o horizonte ético, não constituído por um aparato racional. A ética antecede a predicação, a tematização ou reflexão. A passagem da ontologia para a ética permite a pesquisa sobre Deus não mais como tematização de um objeto, mas como o totalmente Outro (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 140). O retorno à literatura rabínica apontado por Lévinas, de alguma forma, escapa ao pensamento logocêntrico.

No prefácio de *Totalidade e infinito* o exercício da razão, a lucidez, tal qual tratou o Ocidente, sintetizada na tese do Absoluto de Hegel, pode ser traduzido na “possibilidade permanente da guerra”, uma vez que desde Heráclito “o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico”. Daí a tese de Lévinas que, no horizonte do logocentrismo a moral pode ser ilusória e violenta, uma vez que o estado de guerra suspende a moral. A possibilidade do logocentrismo é “ontologia da guerra” (LÉVINAS, 1980, p.9-10).

De um lado, “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (LÉVINAS, 1980, p.10). Todo o Ocidente, de Sócrates a Hegel, no dizer de Lévinas, “caminhava para esse ideal de linguagem em que a palavra não conta mais que pela ordem eterna que traz na consciência” (LÉVINAS, 2004, p. 257). Em contrapartida, diante da evidência filosófica contrapõem-se outra forma de pensamento, não necessariamente uma antítese da totalidade, mas que excede a totalidade, isto é, “a escatologia profética”:

É relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade objectiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito – o conceito de *infinito* – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade.

Este “além” da totalidade e da experiência objectiva não se descreve entretanto de um modo puramente negativo. Reflecte-se no *interior* da totalidade e da história, no *interior* da experiência. [...] A ideia escatológica do julgamento (contrariamente ao juízo da história em que Hegel viu sem razão a racionalização daquele) implica que os seres têm uma identidade antes de os tempos estarem volvidos, enquanto ainda há tempo, enquanto os seres existem em relação, sem dúvida, mas a partir de si e não a partir da totalidade. (LÉVINAS, 1980, p. 11).

Para Lévinas (1980) a visão escatológica rompe a totalidade das guerras, isto é, o pensamento logocêntrico, uma vez que se trata da relação mesma, da experiência, e não de um ato simplesmente teórico. Daí a crítica que recai sobre o Ocidente, ao reduzir a possibilidade de pensamento ao meramente racionalizável. Em Lévinas, tal “escatologia profética” é alicerçada na maneira de fazer hermenêutica da religião tal qual compreende a leitura rabínica do Talmude. No pensamento rabínico tem-se uma demonstração de abertura, saída de dentro da totalidade, mas que a excede de pronto. De acordo com Júlio Trebolle Barrera, a hermenêutica judaica tem um carácter dialógico e dialogante, apresenta uma estrutura circular de pergunta-resposta. (BARRETA, 1999, p. 578). Longe do

juridicismo, o diálogo entre os intérpretes não se adéquam com a rigidez conceitual do Ocidente, quando a essência do diálogo radica não tanto na relação estabelecida na discussão entre os intérpretes senão na relação mesma, também dialógica, que estes tratam de estabelecer com o texto e com o que ele pretende desvelar. Na exegese rabínica, portanto, o sentido nunca é imediato, está à espera de comentários e explicação, numa exegese que se inscreve dentro de uma longa tradição. “Estar ancorado numa tradição não significa estar submisso a preconceitos que limitam a liberdade. É pôr-se à escuta, criar-se uma estrutura de antecipação que permita acercar-se do texto e compreendê-lo” (BARRERA, 1999, p. 578).

Se o lugar do pensamento judaico no pós-guerra seria, para Lévinas, o retorno ao Talmude e à hermenêutica rabínica, é porque também aquele se irrompeu na pretensão logocêntrica do Ocidente. Daí a defesa de uma volta à metodologia rabínica, o que apresenta duas linhas de pensamento distintas: a filosófica e a bíblica. Em *Quatro leituras talmúdicas* (LÉVINAS, 2003a), interpretações apresentadas em conferências entre 1963 e 1966 aos intelectuais judeus na França, Lévinas apresentou uma “hermenêutica pós-crítica” que, de acordo com Bucks, a relação entre filosofia e escritura é independente. Ao mesmo tempo em que pretende ser fiel à tradição bíblica aponta para um pensamento filosófico mais crítico. A filosofia sofre profundas modificações, de discurso totalitário, no contato com a sabedoria bíblica, perde sua hegemonia logocêntrica. “Para a filosofia grega o ser humano é antes de tudo aquele que procura a verdade, enquanto a Bíblia ‘ensina que o homem é aquele que ama seu próximo’” (BUCKS, 1997, p. 171;175).

De maneira geral, a hermenêutica judaica de que trata Lévinas, pode ser mais bem entendida se levar em conta sua trajetória histórica. A hermenêutica judaica tem como marco importante a destruição do Templo de Jerusalém, centro do culto sacerdotal, em 70 d.C. Antes dessa data, o judaísmo do Segundo Templo e, em particular sua forma plasmada na comunidade de Qumrã, fundava-se sobre três bases: o estudo da Torá, a observância das prescrições culturais e a esperança messiânica. Para Julio Treballe, o judaísmo pós-bíblico constitui-se na figura do rabino, que unia em si as figuras anteriores do sábio, do sacerdote e o profeta messiânico (TREBALLE, 1999, p. 562). Após 70 d.C, portanto, o judaísmo desenvolveu-se numa linha meta-histórica com acento no eterno e no imutável da vida, regulamentada pela Torá de acordo com a exegese rabínica, e abandonou em

grande parte sua trajetória anterior na direção histórico-messiânica, que encontrará maior desenvolvimento, em contrapartida, no cristianismo (BARRERA, 1999, p. 562).

Na leitura levinasiana o lugar hermenêutico que se instala o judaísmo passa pela incompreensão da salvação sobrenatural por parte dos judeus (LÉVINAS, 2004, p. 201). Isto significa que o cristianismo, como opção hermenêutica meta-histórica (BARRERA, 1999, p. 562), se aproxima mais, na sua versão moderna, sob influência do pensamento iluminista, à metafísica grega do que à sua herança hebraica. No dizer de John Hick, o encontro do pensamento cristão com a conceituação grega, como no dogma da divindade de Jesus de Nazaré, baseado na ideia de encarnação do verbo, é uma boa metáfora transformada em péssima metafísica (HICK, 2000, p. 109). Desta forma, no que diz respeito à essência não ontológica da realidade, a tentativa logocêntrica de totalidade além de ser insuficiente é violenta (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p.142).

A ambigüidade entre as concepções grega e hebraica está na diferenciação entre as noções impessoais e pessoais. No horizonte grego prevalecem as concepções impessoais: primeiro motor, ordem máxima, idéia de idéia. É a lógica do ver: *noein*. As concepções hebraicas, por outro lado, se formam em torno de concepções pessoais: um Deus ético, dotado de vontade e que exige, perdoa e dialoga. É a lógica da escuta: *shemah* (OLIVEIRA; PAIVA, p. 142). Ricoeur (2006) observa que é possível estabelecer uma relação de aproximação e distanciamento entre os pensamentos grego e hebraico em torno da hipótese de que ambas as culturas desenvolveram uma historiografia comparável a dos modernos. A grande questão, entretanto, para Ricoeur, que é também fonte de grande dificuldade, é a diferença de gênero literário, agravada pela complexidade das narrativas bíblicas (RICOEUR, 2006, p. 256).

Se existir algum parentesco entre o pensamento grego e o hebraico, ele é oculto. Cada um deles, à sua própria maneira, rompe com o mito. Cada um, igualmente, reencontra o mito: “um como conto filosófico, como vimos em Platão, outro como um mito quebrado e historicizado, a exemplo da narrativa javista da criação” (RICOEUR, 2006, p. 265). Neste sentido, Bucks (1997) explica que, para interpretar a Escritura de modo judaico é imprescindível passar pela tradição fixada por escrito no Talmude, que Lévinas (2003a) entende estar infinitamente próxima da mentalidade contemporânea (p. 192)

Tem-se, portanto, os dois lugares que orientam a hermenêutica pós-crítica de Lévinas sobre a constituição ética do judaísmo: “Atenas e Jerusalém”. Ao mesmo tempo em que o Talmude remonta à tradição ele aponta para um pensamento que excede a pretensão de universalidade, própria dos pensamentos da totalidade, e, ao mesmo tempo, sem cair num particularismo religioso e reducionista. Neste sentido, a hermenêutica rabínica do Talmude a que se refere Lévinas pretende descobrir um pensamento que concerne ao humano (LÉVINAS, 2003a, p. 175).

O pensamento judaico no pós-guerra a que se refere Lévinas está para além do logocentrismo, enquanto pensamento da Totalidade. O logocentrismo, portanto, se aproxima mais da metafísica ou onto-teologia cristã, mais orientada para uma noção meta-histórica de salvação. O posicionamento do judaísmo frente ao Ocidente cristianizado é de retorno às origens proféticas da Bíblia Hebraica. O regresso, entretanto, não pode ser feito sem o auxílio da tradição da exegese rabínica do Talmude, registro capaz de projetar uma clareza autêntica sobre a Bíblia Hebraica. Tal interpretação, na leitura levinasiana, não intenta universalizar-se no formato logocêntrico ou particularizar-se do ponto de vista exclusivista religioso como já foi dito. O propósito é avançar numa hermenêutica pós-crítica se acercando de um pensamento ético, no que se refere à relação humana em si mesma. O pensamento expresso no Talmude, enquanto retorno ao humano, é o que lhe confere o status de movimento ético originário, traduzido por Lévinas em filosofia. Tal leitura pós-crítica, que valoriza a abertura e a anterioridade ética do pensamento judaico em relação à adequação do *logos* grego, interage com o que Lévinas chama de “novidade do pensamento judaico” que é “a revalorização ocidental do Talmude, que deixou de ser abordado arqueológica e historicamente, para sê-lo como ensinamento” (LÉVINAS, 2004, p. 202).

A relação entre Ocidente e logocentrismo enquanto pretensão de abarcar a verdade é colocada por Lévinas em *Difícil liberdade* através do que ele chamou de “esforço hegeliano em Frankfurt de situar o judaísmo e o cristianismo, por ajustá-los ao sistema” como “exaltação do espírito grego”, na medida em que o mundo moderno, essencialmente grego, se realiza no Absoluto (LÉVINAS, 2004, p. 294). Enquanto o cristianismo se apresenta como penúltima etapa da história, o judaísmo aparece na filosofia de Hegel como negação do Espírito, quando, para Lévinas, o anti-semitismo se funda em seu sistema, no Absoluto, historicamente observado nas posições antinaturais e cheias de contradições, que vão desde a ignorância da

estrutura real das massas judias do século XIX ao sofrimento diante da propaganda anti-semita hitleriana.

A partir de Hegel, usamos uma nova figura de estilo: a filosofia *diz a verdade* de... uma arte, uma política, uma religião. Hegel, como mais tarde Marx ou, em nossos dias, Freud, *dizem a verdade* de nossos apegos e certezas, de nossa intimidade (LÉVINAS, 2004, p. 296).

À tradição grega, Lévinas propõe outra fonte de sentido: a tradição talmúdica.

Em *Novas interpretações talmúdicas* Lévinas explica que uma lição talmúdica começa pela formulação de algumas teses, chamada *Michna*. As teses desta última foram formuladas pelos mestres chamados de *Tanaim*, que se anunciam de forma soberana, muitas vezes sem referência à Bíblia Hebraica, uma vez que se baseiam numa tradição oral. A *Michna* é seguida de um texto chamado *Guemara*⁴, em que se estendem as discussões e desenvolvimentos dos doutores rabínicos mais tardios, entre os séculos III e VI, chamados de *Amoraim*, os ensinamentos fundamentais dos *Tanaim* (LÉVINAS, 2002, p. 13). A história do Talmude, entretanto, é um pouco mais extensa.

As discussões talmúdicas tratam principalmente das prescrições da *Torá Escrita*. “O Talmude chamado também de *Torah Oral*, pretende tornar legível e praticável a *Torah Escrita*” (BUCKS, 1997, p. 194). Neste caso, para Lévinas, ao retornar às fontes rabínicas da tradição bíblico-talmúdica, o judaísmo se coloca frente à hipocrisia da civilização ocidental. A crítica levinasiana à filosofia ocidental não é mera oposição. Para Nilo Ribeiro, além de o filósofo denunciar a banalização do mal associado à ontologia, sua maneira de conceber a violência vem da interpretação talmúdica da Bíblia: “Para o Talmud, a história da humanidade se configurou como um rechaço do outro, uma história onde o sangue do inocente é derramado injustamente” (RIBEIRO, 2006, p. 394).

Lévinas não se considerava um especialista, mas um talmudista dominical: “No mar do *Talmud*, preferimos navegar perto da costa, escolhendo, para comentar, passagens que suportam, por assim dizer, uma exegese relativamente fácil” (LÉVINAS, 2003a, p.24). É possível que não se trate de mera modéstia, mas do

⁴ Conforme Bucks, a *Michna* significa literalmente “lição, repetição”. *Guemara*, “encerramento”. A primeira é uma coletânea de leis e preceitos orais, dividida em seis ordens e sessenta e seis tratados, formando o núcleo e a primeira parte do Talmude. A *Guemará*, por sua vez, foi redigida no idioma usado pelo povo, o aramaico, enquanto a *Michna* foi redigida num hebraico bem compreensível. (BUCKS, 1997, p. 193).

distanciamento de uma ortodoxia rígida para se aproximar de uma hermenêutica que possibilitasse maior possibilidade de diálogo com a comunidade filosófica, principalmente com o método fenomenológico⁵. Tal possibilidade é ampliada com o programa de colóquios de intelectuais judeus, que previa sempre uma lição talmúdica, ao lado de uma lição bíblica, vinculada ao tema geral. Da mesma forma que o pensamento dos organizadores, este estudo comentado de um texto talmúdico não deveria revestir-se do caráter religioso. Assumir um particularismo religioso, para Lévinas seria contrário à essência real do Talmude “que o intelectual tem o dever de pesquisar (LÉVINAS, 2003a, p. 10).

Enquanto transcrição oral de Israel, na leitura levinasiana, o Talmude rege tanto a vida quotidiana e ritual quanto o pensamento. Na verdade, são colocadas em pauta questões fundamentais, passando de problemas rituais aos problemas filosóficos: “Mas a ‘filosofia’, ou o equivalente do que é a filosofia no pensamento grego, quer dizer, ocidental - se o *Talmud* não é a filosofia, seus tratados são uma fonte eminente dessas experiências das quais se nutrem os filósofos” (LÉVINAS, 2003a, p.14). A exegese talmúdica, portanto, aponta para o retorno aos profetas pra aquém dos poetas, no sentido de pensar a modernidade como herança da racionalidade grega, que teria sufocado a palavra profética ao mesmo tempo em que ela ecoa no Ocidente no pensamento judaico após a II Guerra Mundial.

Dizer que o pensamento judaico após a II Guerra Mundial ao qual se refere Lévinas é voltar às origens através da exegese rabínica no Talmude, significa, portanto, mais que uma opção unilateralmente religiosa, como mentalidade de gueto. Mas se posicionar frente ao Ocidente cristianizado, logocêntrico, oferecendo uma alternativa aberta, pós-crítica. Neste sentido, é plausível dizer que a exegese talmúdica como exercício de um pensamento ético, que não se reduz ao logos ou à doutrina religiosa, mas que busca sentido na vivência do povo da Bíblia Hebraica que, por pensar as questões fundamentais, pode se traduzir como filosofia. Hutchens observa que Lévinas, em virtude de sua orientação talmúdica, “propõe *um novo paradigma para a investigação filosófica* que Jacques Derrida, no panegírico

⁵O Talmude não representa a única tradição judaica. Existe ainda a tradição mística da Cabala e outras variações mais populares. A família de Lévinas pertencia ao judaísmo mithnagued, linha talmúdica mais racional do judaísmo. “A mentalidade que predomina no Talmude é a mesma que inspirou a filosofia grega: a rejeição do misticismo [...]. Sem dúvida há certa afinidade entre essa exegese e o método fenomenológico, que procura explorar os horizontes implícitos e esquecidos dos conceitos. Não é impossível que a tradição talmúdica tenha influenciado a fenomenologia, por que Husserl também era judeu” (BUCKS, 1997, p. 197).

funéreo de Lévinas, afirma estar mudando o curso da restauração filosófica” (HUTCHENS, 2007, p. 10).

Neste ponto, é importante ressaltar que o Talmude não é mera extensão da Bíblia. Em *Quatro leituras talmúdicas* Lévinas explica a tarefa do Talmude, que é ser “uma segunda camada de significados: crítico e plenamente consciente, ele retoma significados das Escrituras numa perspectiva espiritual racional”. Diferentemente do Segundo Testamento cristão, que pretende realizar a Primeiro Testamento, numa ideia de superação reforçada pela Modernidade, o Talmude como que filosofa sobre o texto da mitologia bíblica, “agravando seu relato, caso se possa dizer desta maneira, com uma certa dose de ironia e de provocação” (LÉVINAS, 2003a, p.18;20). Na realidade, o sentido literal do texto bíblico, que não se reduz ao mito como “bricolagem”, não é ainda o significado. Este precisa ser buscado. O Talmude, portanto, só pode ser compreendido a partir de um pensamento que supõe uma experiência de vida. Na hermenêutica talmúdica, no entender de Lévinas, as possibilidades de significar a partir de um objeto concreto liberado de sua história são inumeráveis. “Ao requerer o uso de faculdades especulativas pouco comuns, elas se desenvolvem num espaço multidimensional. A dialética do *Talmud* assume um ritmo oceânico” (LÉVINAS, 2003a, p. 21;23).

O retorno às origens do pensamento judaico após o Holocausto através da tradição do Talmude, tendo em Lévinas a possibilidade de interlocução com a filosofia, “não se limita à filologia, nem à piedade em relação a um passado ‘amado mas ultrapassado’, nem ao ato religioso da adoração” (LÉVINAS, 2003a, p. 25). Isso significa, para o autor, pensar a partir do Talmude, na metodologia rabínica que lhe dá origem, através de uma leitura que busca solucionar problemas em torno de uma questão concreta, que não é outra coisa senão o retorno à vida política independente em Israel e sua identidade na diáspora moderna.

2.2 O lugar hermenêutico do Estado de Israel

O caráter nacional do judaísmo, num olhar superficial, corre o perigo de ser reduzido à visão do território do Estado de Israel, numa leitura unilateral e materialista. É plausível dizer, ademais, que o Estado de Israel para os judeus está intimamente entrelaçado ao pensamento judaico após a Segunda Guerra Mundial. Trata-se aqui de localizar o lugar hermenêutico do Estado de Israel enquanto

necessidade de um pensamento, que Lévinas diz ser “desejoso de conservar a consciência de si próprio no mundo moderno, embora sem hesitar diante desse retorno que quereria puramente político” (LÉVINAS, 2003a, p.25).

Frente à diferenciação das intenções judaicas frente ao Ocidente cristianizado, Anita Brumer, divide o judaísmo em três períodos marcantes. O primeiro diz respeito à tradição rabínica, que conta com os dois mil anos de judaísmo até o Iluminismo e Revolução Francesa. O segundo período é o judaísmo moderno, do Iluminismo ao Holocausto e criação do Estado de Israel. O terceiro período é o pós-moderno. O primeiro período quer manter e reproduzir de alguma forma o judaísmo. O judaísmo moderno, por sua vez procurou a convergência dos valores judaicos e modernos, centrado na legitimação da existência judaica na aceitação do mundo exterior. Mas é com o fim do judaísmo moderno, com o Holocausto e criação do Estado de Israel que o judaísmo entra no contexto pós-moderno, como experiência fragmentada (BRUMER, 1998, p. 181-182). Buscar o sentido hermenêutico do Estado de Israel é, portanto, perguntar pela própria identidade do pensamento judaico.

A luta pela afirmação de uma nação judaica na primeira metade do século XX não é uma unanimidade entre as correntes do judaísmo. Na análise de Nilton Bonder e Bernardo Sorj, a maioria das correntes do judaísmo foi contra à criação de um Estado judeu. “Para um grande número de judeus, o sionismo estava fadado ao fracasso e o judaísmo podia ser conceituado de diversas formas, mas não como uma nação que incluísse todas as comunidades da diáspora” (BONDER; SORJ, 2001, p. 55). Para Friedmann, o reconhecimento da centralidade do Estado de Israel em relação ao judaísmo mundial não foi aceito sem dificuldades pelos sionistas e, ainda hoje, não é aceito por todas as suas associações. A centralidade de Israel é um princípio fundamental, estreitamente ligado ao princípio da “unidade do povo judeu”, inclusive o judaísmo da diáspora. Sendo assim, o Estado de Israel seria um “potente elo que une os judeus através do mundo” (FRIEDMANN, 1969, p. 205;207). A pergunta, neste caso, é se existe um povo judeu do qual o Estado de Israel faz parte. A questão toca diretamente na compreensão do judaísmo como cultura e religião.

Brumer explica que, de acordo com a *Halachá*, é judeu o filho de mãe judia ou aquele que se converteu ao judaísmo conforme a lei judaica. Ser judeu comportaria características religiosas e culturais assumidas como praticamente naturais. Após a

criação do Estado de Israel, que coincide com uma nova configuração do judaísmo moderno após a II Guerra Mundial, o conceito de judeu tal como formula a *Halachá* pode ser questionado. Tal noção não se aplica a muitos indivíduos, seja por não praticarem a religião judaica ou por se distanciarem da comunidade. A religião, neste caso, será um componente fundamental. Apesar de não ser fundamental na identidade étnica, mas apenas um elemento capaz de caracterizar um grupo, no judaísmo, a religião é base da identidade, uma vez que o ingresso de não judeus se dá via conversão religiosa (BRUMER, 1998, p. 175).

A existência do Estado de Israel deixa ao “povo judeu” duas alternativas básicas. A primeira diz respeito à instalação no território do Estado de Israel e participar ativamente de sua construção. Outra alternativa é manter a identidade judaica na diáspora, de forma livre, cidadãos como os outros. Trata-se dos que não acreditam em um povo judeu constituindo uma comunidade nacional. Sendo assim, cabe à religião judaica manter a identidade judaica (FRIEDMANN, 1969, p. 222). Vale ressaltar que o judaísmo pós-moderno sofre fragmentação tanto na diáspora quanto no Estado de Israel⁶. Neste, democracia e teocracia são conflitantes. Na diáspora, a identidade judaica já não é dada de uma forma natural, uma vez que, “a formação e a transmissão da identidade dentro da família e da comunidade judaicas, não são mais consensuais, nem consiste numa tarefa facial” (BRUMER, 1998, p. 183). O lugar hermenêutico do Estado de Israel, portanto, em Lévinas, refere-se ao judaísmo como religião do ponto de vista da diáspora como ética.

A diáspora, portanto, é uma opção do judaísmo, entendida comumente como toda forma de judaísmo fora da Palestina. De acordo com Maurice Sachot, o próprio termo “judaísmo”, de origem grega, é uma invenção dos judeus da diáspora. Depois do ano 70 d.C., após a ruína do Templo e destituição do Estado de Israel, a instituição sinagoga na diáspora helênica passa a ser a instituição mais importante do judaísmo (SACHOT, 2004 p. 21). O sionismo, por sua vez, pode ser compreendido no movimento para fundar na Palestina um Estado israelita autônomo. O que ocorreu de fato, uma vez que o sionismo triunfou politicamente.

⁶Não é objetivo de a pesquisa fazer aprofundar nas questões das organizações sócio-políticas do Estado de Israel, mas apenas situá-lo dentro do horizonte hermenêutico do pensamento judaico como ética. Conforme Flint e Sorj (2000, p. 23), Israel é uma terra em transe, entre democracia e teocracia. Apesar de ser construído sobre as bases de um movimento laico e com fortes matizes socialistas, como religião, entretanto, o judaísmo é maior que o Estado. Este, não existe fora da noção de povo judeu. Sobre a confusão entre as insurgências religiosas e a laicidade do Estado de Israel, ver FRIEDMANN (1969).

Para Charlier, ao buscar o sentido do Estado de Israel na religião, Lévinas não defende uma nostalgia da teocracia, mas o compromisso ético no sentido original, como obra-prima do judaísmo, sem fanatismo e intolerância (CHARLIER, 1993, p. 159; 161). O que a política deve aprender da *Torá* é a consciência de responsabilidade para com o ser humano.

Do ponto de vista hermenêutico de Lévinas, a motivação ética do Estado de Israel está para além da tensão entre judaísmo étnico e Estado nacional⁷. Vale ressaltar, entretanto, que o sionismo acontece primeiro como movimento social, depois como ideologia de um Estado que devia criar uma cultura homogênea. Uma motivação aceitável para o sionismo era o dogma de que a diáspora era a origem de todos os males do povo judeu. O sionismo, desta forma, desvalorizava as outras expressões do judaísmo moderno. O Holocausto e os sentimentos de solidariedade para com o Estado de Israel teriam contribuído para essa desvalorização, ao jogar à margem grupos, seitas e indivíduos que propunham formas não nacionalistas de conceituar o judaísmo. Os esforços do sionismo de renovação de suas relações com as comunidades da diáspora não são nulos. Apesar disso, o sionismo continua preso a uma visão da história em que o Estado de Israel é o único centro autêntico da produção da cultura judaica. “Assim, a nova cultura nacional israelense foi construída em torno de uma mitologia nacional que enfatizava os laços com o período antigo, pulando dois mil anos de vida diaspórica” (BONDER; SORJ, 2001, p. 55)

O lugar hermenêutico do Estado de Israel, em Lévinas, ultrapassa o sionismo, e não será compreendido fora do horizonte da interpretação talmúdica. Sobre a relação Talmude e Estado de Israel, em *Quatro leituras talmúdicas* (2003a), Lévinas entrevê a possibilidade de reconstrução hermenêutica de um judaísmo pós-cristão:

Os sábios do *Talmud* opuseram a tomada de posse da terra de Israel à ideia da herança: esta transmite o patrimônio dos pais aos filhos; aquele leva o bem dos filhos aos patriarcas, pais da história santa, os únicos que têm direito à posse. A história dessa terra não se separa da história santa. O sionismo não é uma vontade de poder. No entanto, uma formulação moderna da sabedoria talmúdica é necessária também para todos aqueles que se consideravam judeus fora da terra de Israel. Por fim, ela deve ser acessível à humanidade culta que, embora não aderindo às respostas que o

⁷Para TOPEL (2010) o judaísmo nasceu como religião nacional. Essa característica estrutural tornou-se um desafio para o judaísmo rabínico na modernidade, que desmembrou a simbiose religião e nação (p. 98).

judaísmo traz aos problemas vitais atuais, se interesse pela civilização autêntica de Israel (LÉVINAS, 2003a, p. 25).

Sobre a necessidade de uma formação moderna da sabedoria talmúdica, Lévinas faz referência aos que estão fora do Estado de Israel. Isso indica que traduzir em termos modernos a sabedoria do Talmude é dar ao estudo uma amplitude maior que a delimitação territorial. Ele entende que confrontar o Talmude com as preocupações contemporâneas deve ser a tarefa mais elevada da Universidade Hebraica de Jerusalém. O que seria a essência do “sionismo mais nobre”. Sendo assim, “a fidelidade à cultura fechada ao diálogo e à polêmica com o Ocidente destina os judeus ao gueto, à exterminação física” (LÉVINAS, 2003a, p. 25-26).

A verdadeira essência do sionismo ou do Estado judeu, portanto, é traduzir em grego a cultura judaica, é tornar possível o “judeu ocidental” como forma de existência política, cultural e autônoma. O Estado de Israel, na leitura levinasiana reclama para si a mesma imagem que ocupou a *Torá* no período da diáspora: a preservação da identidade. Trata-se daquele “território portátil dos judeus” (PILAGALLO, 2010, p. 7). Neste sentido, Lévinas orienta que o judaísmo da diáspora, atingido em suas forças vivas no hitlerismo, e toda uma humanidade espantada pelo renascimento político de Israel esperam “a *Torá* de Jerusalém” (LÉVINAS, 2003a, p. 26).

A relação entre Estado de Israel e religião de Israel, entretanto, aparece em Lévinas como um problema a ser resolvido. Para ele, ao mesmo tempo, o homem moderno é o homem do Estado. Este último é a coincidência do político com o espiritual (LÉVINAS, 2004, p. 269). Concomitantemente, porém, o homem moderno é também o homem do humanismo. Este homem é o verdadeiro antagonista da religião no próprio Estado de Israel (LÉVINAS, 2003a, p. 270). A restauração do Estado de Israel, portanto, por si só, não garante a identidade do pensamento judaico, mas sua essência talmúdica, capaz de ser traduzida em ética no pensar moderno: “a verdadeira soberania de Israel se encontra no singular direito, revelado por uma experiência inquestionável, de chamar sua uma doutrina oferecida a todos” (LÉVINAS, 2004, p. 270). O que expressa a identidade do Estado de Israel é seu gênio religioso, um Estado cujo prestígio procede de uma religião que, na vida moderna é capaz de ser suplantada como política.

No que diz respeito ao gênio religioso, causa do Estado judeu, Lévinas explicita que se trata de uma religião fixada pelos fariseus que meditavam a Bíblia no final do Segundo Templo. A preocupação volta-se ao entusiasmo individual que pode resultar em certa idolatria ou na “obsessão do ideal tradicional judeu e toda a mentira que comporta uma perfeição que terminou por ser literária” (LÉVINAS, 2003a, p. 269). O gênio religioso ao qual o autor se refere é precisamente o combate à espécie de entusiasmo citada por meio da sabedoria da justiça. Assim sendo, o Estado moderno de Israel dá certa materialidade ao pensamento judaico, este, porém é anterior ao Estado e o excede como pensamento, uma vez que a função do Estado judeu é traduzir o Talmude em linguagem moderna, passando da religião ao Estado enquanto possibilidade ética. Não se está diante de uma moral que se ajusta ao dogma, mas de um dogma que é a moral mesma. (LÉVINAS, 2004, p. 271).

Para Lévinas a importância do Estado de Israel não consiste na realização de uma antiga promessa ou seguridade material, mas de possibilitar o cumprimento da lei social do judaísmo. É na sociedade que um homem se depara com o “rosto do outro” enquanto possibilidade da “presença de Deus” concreta nas questões sobre a justiça do alimento, do trabalho e da vivência. Como se vê, o Estado de Israel, na hermenêutica levinasiana, é religioso enquanto supõe “sublime ciência da justiça”. A justiça, nesse caso, é conhecida através do diálogo com a situação política e social descrita pela Bíblia e na hermenêutica rabínica do Talmude como exemplo de uma determinada situação que a lei humaniza: “daí se pode deduzir a justiça para qualquer situação” (LÉVINAS, 2004, p. 272-273).

Entre o Estado de Israel e a doutrina que o inspira existe uma ciência. A relação entre Estado judeu e pensamento judaico, portanto, é o estudo. Lévinas entende que o progressivo desaparecimento dos estudos talmúdicos e hebraicos durante o século XIX no Ocidente fortaleceu o afastamento entre o pensamento judaico e a moral profética reivindicada pelo próprio judaísmo. Separada da tradição rabínica, a moral profética perdeu suas características nas universidades ocidentais mais voltadas à filologia, o que obriga à recuperação da exegese rabínica. Esta exegese fala ao texto. A filologia crítica, por sua vez, fala do texto. A primeira toma o texto como fonte de ensinamento. A segunda, como coisa. Na filologia, trata-se apenas de um livro. Na exegese rabínica, o texto “vibra de novo na poderosa e viva voz do ensinamento” (LÉVINAS, 2004, p. 273-274).

No Estado de Israel o povo do livro se esforça por chegar a ser o povo da terra. Sua criação significa, para o pensamento judaico, “um retorno a si em todos os sentidos da palavra e o fim de uma milenar alienação” (LÉVINAS, 2004, p. 204). Tal retorno de uma longa diáspora, a primeira vista, é a realização da justiça para com o povo judeu. Por outro lado, o próprio Lévinas considera que o Estado de Israel se transformou num lugar que exige o sacrifício de abandonar o passado recente em favor de um passado antigo e profético. O sacrifício de realizar a justiça aos olhos dos israelitas através do Estado de Israel não deve perder de vista seu significado universal, que convida os homens a “devolverem um corpo ao espírito que animava aos profetas e ao Talmude”. Tal interpretação é reforçada pela ideia de que o Estado judeu é um lugar hermenêutico, que excede o lugar político. O Estado de Israel marca a retomada de um pensamento particular do judaísmo israelita. Neste caso, o universalismo judaico se manifesta sempre no particularismo. Mas, pela primeira vez em sua história, o judaísmo israelita mede sua tarefa unicamente com respeito a seus próprios ensinamentos, livres de toda obsessão com respeito ao mundo ocidental e cristão, ao qual se aproxima fraternalmente, mas sem timidez nem complexo de inferioridade (LÉVINAS, 2004, p. 204-205-).

O lugar hermenêutico ocupado pelo Estado de Israel, entretanto, não afasta o pensamento judaico do mundo ocidental. Trata-se de uma renovação do pensamento judaico. O pensamento autêntico é aquele que se renova. No caso do judaísmo, permanecer no Ocidente, sem abandonar os grandes temas tradicionais do seu pensamento. O Ocidente da década de setenta, redação final de *Difícil Liberdade*, com uma geopolítica mundial que evidenciava a distância entre países ricos e pobres, faz referência a certa identificação da história do judaísmo com a situação dos povos subdesenvolvidos. A renovação do pensamento judaico passava pelo diálogo com o cristianismo e o marxismo como consciência de atualidade, superando o plano das ideias grego-romanas comuns a judeus e cristãos. Sendo assim, “na aurora do novo mundo, o judaísmo tem a consciência de possuir, por sua permanência, uma função na economia geral do Ser” (LÉVINAS, 2004, p. 206-207).

A função do judaísmo como Estado moderno, mas excedendo-o enquanto pensamento e experiência é o testemunho. Para Lévinas “é necessário que exista no mundo alguém que seja tão velho quanto o mundo. Para quem as grandes migrações dos povos, a migração em meio dos povos e os choques da história jamais foram um perigo mortal” (LÉVINAS, 2004, p. 207). O judaísmo dá testemunho

por sua experiência dolorosa de sobrevivência e fidelidade à noção de Israel como “povo eleito”. O autor então, aproxima a experiência do judaísmo como Estado ao formato do pensamento talmúdico na noção de *eleição*, na afirmação de que o judaísmo veio ao mundo para a humanidade inteira.

A ideia de “povo eleito”, entretanto, não deve ser interpretada como uma espécie de orgulho. A *eleição* não significa direitos, mas deveres. Trata-se do universalismo de Israel que se traduz na prerrogativa de sua consciência moral. Consciência de uma espiritualidade que chegou ao judaísmo moderno e, após a II Guerra Mundial, na constituição do Estado de Israel como categoria hermenêutica que remonta ao judaísmo rabínico do Segundo Templo como acontecimento primordial no Talmude. “Sem o Talmude, não haveria judaísmo hoje” (LÉVINAS, 2004, p. 221-220).

O lugar hermenêutico do Estado de Israel está intrinsecamente ligado ao Talmude e à noção de *eleição* como tarefa do pensamento judaico no Ocidente que não é outra coisa senão que a ética, enquanto tradução do essencial judaísmo pós-moderno frente à assimilação do pensamento fragmentado mundo ocidental. A criação do Estado de Israel mostrou aos judeus a profundidade de seu enraizamento nos países do Ocidente. Apesar de o “judaísmo ocidental” ter recebido do Ocidente uma “educação ocidental”, a assimilação desta educação fracassou por não ter posto fim ao anti-semitismo (LÉVINAS, 2004, p. 317).

Se o processo de assimilação fracassou, no entanto, ele aconteceu de alguma forma. O judaísmo sofreu, nos países ocidentais, a tendência de abdicação do próprio judaísmo num processo inconsciente de cristianização. O processo de assimilação de uma cultura, oriunda de um passado de cristianização, fazia com que a religião judaica se transformasse em “religião abstrata”. Se o judeu quisesse ser cidadão das grandes nações ocidentais, participar de seus valores e cumprir com os deveres, precisava adotar uma nova disciplina. Trata-se da necessidade de realidade culturais que promovessem a integração judaica nos países do Ocidente. A existência do Estado de Israel, enquanto lugar hermenêutico, ultrapassa as limítrofes da Palestina para “ressuscitar como ciência judaica. Mas esta é impossível sem ser hebreu. As ‘catedrais interiores’ construídas há quatro mil anos nos textos devem reaparecer no horizonte”. (LÉVINAS 2004, p. 319-320).

Assim como Atenas, Jerusalém “reclama o quinhão da sua herança, ou nos reclama como a seus herdeiros” (VÁSQUEZ, 1993, p. 311). De fato, limitar o

judaísmo à Palestina é impingir uma visão incompleta sobre a herança do pensamento semítico na composição do Ocidente. Para Simon e Benoit, apesar do infalível sentimento de solidariedade com a Palestina, tendo em vista que Jerusalém além de ser capital e também cidade santa, uma vez que na antiguidade os judeus da diáspora pagavam tributos ao culto do Templo, para os judeus do exterior, o Templo tornara-se pouco mais que um símbolo. O desaparecimento do Templo e a destruição de Jerusalém depois da insurreição dos Zelotes por volta do ano 66 d.C. a 70 d.C., aproximadamente, “não modificou rigorosamente nada nas condições de sua vida religiosa, organizada por inteiro no esquema sinagoga” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 72).

No início da Era Cristã, a maioria absoluta dos judeus encontrava-se na diáspora, tendo como base de apoio as metrópoles regionais: Antioquia, Alexandria, Cartago e Roma. Tanto na Palestina quanto na diáspora, os judeus conseguiam, através de um possível estatuto, proteção romana e o privilégio de ser dispensado do culto imperial. Mas o rigoroso monoteísmo e o cumprimento da Lei, uma espécie de Estado dentro do Estado, certamente causava certa animosidade no mundo romano e helenizado (SIMON; BENOIT, 1987, p. 71). A existência do Estado de Israel e o vivo interesse por ele, para Lévinas, nutriram de pensamento judaico aos israelitas que viviam na diáspora das nações ocidentais através de sua literatura e pensamento. “Tudo se reduz, afinal de contas, ao problema dos estudos hebraicos”. Tal disciplina nos estudos, destarte, necessita da pergunta prévia: “queremos ser judeus? Cremos, todavia na excelência do judaísmo?” (LÉVINAS, 2004, p. 320). Lévinas não apresenta uma solução conceitual à questão. O texto de *Difícil liberdade* (2004) apresenta um itinerário que possibilita uma resposta. De qualquer forma, a tentativa de compor um Estado na Palestina e de recuperar as criativas inspirações de alcance universal de outrora é inconcebível fora da Bíblia Hebraica, refletida pelos ensinamentos rabínicos no Talmude.

O Estado de Israel, como lugar hermenêutico do judaísmo, deve ser pensado aliado à mentalidade da diáspora e do Talmude como possibilidade de atualização da *Torá*. Para o editor da tradução brasileira de *Mishná: a essência do judaísmo talmúdico* (1973), os escritores do Talmude, não pensavam em conquistar o mundo, como os cristãos, nem conquistar os conquistadores do mundo. Queriam apenas conquistar a certeza da consciente resistência dos conquistados diante dos seus conquistadores. Neste sentido, não pensavam em universalizar o judaísmo como

verdade única como, de fato, queria a vertente judeu-cristã. Desta forma, o Talmude, redigido na época em que o cristianismo se expandia, tomou outro caminho. Para o grupo cristão, a *Torá* e os demais Escritos eram visto como Antigo Testamento e condutor da humanidade ao Novo Testamento pela Igreja. O judaísmo, à custa de sua diluição e sob o risco de automarginalização seguiu a mentalidade da diáspora ancorada no Talmude. Os rabinos Hilel, Shamaï e Akiba restringiram o Talmude para que os judeus sobrevivessem como nação, mesmo carentes do Estado. O Talmude contribui para formar uma mentalidade ou ilusão de uma pátria ubíqua: “Onde quer que estivessem, graças às leis mishnaicas corporificaram a terra que haviam perdido” Talmude (MISHINÁ, 1973, p. VII).

Para isso é necessário reverter o problema: em que consiste o judaísmo? Ou: como é possível o judaísmo? Lévinas compreende que o judaísmo é a inversão da ordem visível, isto é, a fome do outro é sagrada. Neste sentido, somente a fome de um terceiro coloca limites aos seus direitos. Reside aqui a liturgia ou ritual judaico no seu sentido forte: o serviço ao outro sem recompensa (LÉVINAS 2004, p.16). O Estado de Israel como lugar hermenêutico, em Lévinas, é espelho deste pensamento da diáspora, onde a identidade de ser eleito reflete um pensamento originariamente ético que expressa particularmente algo universal: a responsabilidade para com o Outro. Seu lugar hermenêutico está para uma identidade judaica que se constrói e reconstrói na mentalidade da diáspora, onde a responsabilidade ritual passou para a responsabilidade pelo próximo, por ser mais elevada. Para Pazeraite (2010), no fim do século XIX e começo do século XX, o judaísmo dos judeus na Lituânia, terra natal de Lévinas, já começava a ser equiparado à ética (p. 81). O Estado de Israel, assim como o pensar, compõe-se por algo que lhe ultrapassa, seu status simbólico de referência, não como mero espaço físico, mas como vocação de permanente saída em direção ao outro desconhecido, estrangeiro, transcendência que significa como ética. O que lhe dá sentido é uma religião pensada originalmente como ética, como religião de adultos.

2.3 Judaísmo e ética: religião de adultos

Numa religião de adultos, ou numa religião adulta, as questões doutrinárias e dogmáticas não significam mais do que a relação ética. A questão a ser pensada é: em que sentido o judaísmo pode reclamar para si a situação de religião de adultos,

ou, em que momento propriamente dito o judaísmo é religião e ética. Para tanto, Lévinas (2004), aproxima a tradição do monoteísmo ao pensamento rabínico, que, ao extrapolar as limítrofes territoriais do Estado de Israel e o rótulo de ter o privilégio moral de ser vítima, transita da noção de Deus único à relação ética em seu sentido vivencial, anterior às formulações logocêntricas.

Como foi visto, nas sessões anteriores, o pensamento judaico após a II Guerra Mundial ganha significado na ideia de retorno às origens de um *dizer profético*, que remonta precisamente à experiência do pós-exílio da Babilônia, nos primórdios do método rabínico, que alimentaria as páginas do Talmude e seus posteriores leitores e hermeneutas. O Talmude aparece como recurso de singular importância para a recomposição do judaísmo nos momentos históricos que sucederam a ruína do Templo no ano 70 d.C e no período da diáspora que se estendeu até a década de quarenta do Século XX. A possibilidade de retorno ao Estado de Israel, agora moderno, na Palestina, retoma o questionamento da amplitude do lugar hermenêutico de um território judaico. A hermenêutica rabínica do Talmude, no horizonte em que Lévinas se alocou na França, alimentou a possibilidade de sustentar o Estado de Israel como lugar hermenêutico, uma espécie de *Torá* com a tarefa de orientar o judaísmo, na diáspora contemporânea, a se traduzir como ética às nações, ancorada na noção de *eleição*, particularidade do seu universalismo. Resguardadas as diferenciações entre o Israel da Bíblia e o Israel dos nossos dias, cabe, agora, a investigação da possibilidade do pensamento do judaísmo rabínico ser traduzido como ética na filosofia de Lévinas.

Para Lévinas, dizer que o homem é criatura, imagem e semelhança de Deus, não representa novidade. No que ele chama de linguagem comum, tanto para semitas, mulçumanos ou cristãos, o homem está numa condição de criatura. Neste sentido, a autonomia humana repousa sobre uma heteronomia que se chama Deus (LÉVINAS, 2004, p. 29). Para defender a hipótese de um judaísmo como religião e ética é preciso compreender o que significa o monoteísmo judaico. Mais precisamente o monoteísmo bíblico, que tem sua fonte mais profunda no judaísmo. Não há razões, portanto, de considerar o “Antigo” Testamento, nem como antigo nem em perspectiva ao “Novo”. No que diz respeito ao pensamento ético, o Novo Testamento do cristianismo não representa novidade frente às formulações e comentários do Talmude (LÉVINAS, 2004, p. 31). Lévinas, portanto, associa

monoteísmo e ética. Assim sendo, é plausível indagar: o que traz de particular o monoteísmo judaico?

No entender de Lévinas, a fé judaica é ignorada pelo grande público. Constantemente a voz de Israel é escutada pelo mundo como a voz de um precursor do cristianismo. O monoteísmo bíblico, sem deixar de ser comum a judeus e cristãos, “conserva uma fisionomia especificamente judaica, renomado na tradição oral da exegese cristalizada no Talmude e em seus comentários. A maneira que esta tradição configura o judaísmo rabínico”. Ele não reduz o judaísmo ao movimento rabínico, mas entende que a realidade histórica do judaísmo, na defesa da tradição monoteísta, ganha desenvolvimento hermenêutico graças ao judaísmo rabínico (LÉVINAS, 2004, p. 31-32).

Para o judaísmo rabínico, o objetivo da educação consiste em “instituir uma relação entre homem e a santidade de Deus e em manter o homem nesta relação”. Por isso, o esforço do pensamento rabínico é de compreender essa santidade num sentido que contrasta e rompe com uma significação “numinosa” do termo. As religiões comumente, para Lévinas tenderam a uma concepção de santidade, de “entusiasmo”, enquanto posse de Deus ou ser possuído pela divindade. Que seria consequência da santidade o caráter sagrado de Deus, enquanto alfa e ômega da vida espiritual. O pensamento judaico, entretanto, se colocou em oposição à evolução das religiões entusiásticas da noção idolátrica do sagrado. Nesse sentido, “o sagrado, que me envolve e me transporta, é violência” (LÉVINAS, 2004, p. 32-33). O monoteísmo judaico tal qual é compreendido na literatura talmúdica rompe e nega certa concepção de sagrado:

O monoteísmo judaico não exalta uma potência sagrada, um *numen* triunfante sobre outras potências numinosas, mas que seguem participando da vida clandestina e misteriosa destas. O Deus dos judeus não é sobrevivente dos deuses míticos. Abraão, o pai dos crentes, foi, segundo seu apólogo, filho de um mercador de ídolos. Aproveitando a ausência de Térá, destruiu todos, indultando ao maior deles para fazê-lo carregar, aos olhos de seu pai, com a responsabilidade do massacre. Mas quando Térá regressa não pode aceitar esta versão fantástica: sabia que nenhum ídolo do mundo era capaz de destruir aos outros ídolos. O monoteísmo estabelece uma ruptura com certa concepção de sagrado. Não unifica nem hierarquiza esses deuses numinosos e numerosos: os nega. Para a visão do divino que eles encarnam o judaísmo não é mais que ateísmo (LÉVINAS 2004, p. 33).

Para Lévinas, esse pensamento judaico, acusado de ateísmo pelas religiões do numinoso, se sente muito próximo à filosofia. Não é casual, portanto, as tentativas de aproximação da revelação judaica com o pensamento grego ou que a filosofia grega “embriague os sábios do Talmude”. A aproximação se dá pela referência de educação para o judeu, que se confunde com a ideia de que o ignorante não pode ser autenticamente piedoso. Daí que, em toda vida religiosa judaica, se dê tanta importância ao exercício da inteligência, aplicada primeiramente ao conteúdo da *Torá*. A inteligência humana é o verdadeiro lugar da palavra divina. Apesar do risco do ateísmo, é somente através da inteligência que se pode aproximar do Transcendente. É preciso, portanto, abandonar o sagrado numinoso para se chegar à transcendência. Aceito o risco do ateísmo, o caminho do monoteísmo se une à direção do Ocidente. É plausível dizer que, a filosofia ocidental e o monoteísmo tal qual o concebe o judaísmo são, em última instância, a posição adotada por uma humanidade que aceita o risco do ateísmo enquanto preço da vida adulta (LÉVINAS, 2004, p. 33-35).

Se o monoteísmo precisa correr o risco de ateísmo como passagem à maioria, como entender a possível relação entre Deus e a humanidade? Para o judaísmo de Lévinas, o ser humano experimenta a presença de Deus na relação ética⁸. Nela, o homem está em contato com um ser exterior, sem comprometer a soberania humana. Apesar das aproximações entre sabedoria talmúdica e filosofia ocidental, a ética que Lévinas associa ao pensamento judaico possui uma particular diferença da que propõe o Ocidente grego e moderno: a filosofia faz do “si mesmo” o ponto de partida abstrato; o judaísmo parte de uma “transcendência real” como relação com o Outro do qual o pensamento não pode conter (LÉVINAS, 2004, p.35).

A filosofia ocidental enquanto filosofia do ser, em contrapartida, coincide com o “desvelamento do Outro o qual o Outro, ao se manifestar como ser, perde sua alteridade” (LÉVINAS, 1967, p. 188). Absolutamente só, o Eu se percebe legitimado a invadir o outro, de forma arbitrária e violenta⁹. A estrutura do ego possui uma

⁸No movimento profético bíblico, Jeremias atesta que o “conhecimento” de Deus se faz por meio da justiça: “Se alguém quiser gloriar-se, glorie-se disto: de ser bastante arguto para me conhecer, a mim, o Senhor, que exerço a solidariedade, o direito e a justiça sobre a terra. Sim é o que me agrada – oráculo do Senhor” (Jr 9,23)

⁹Para Jen-Marc Narbonne (2009), o diagnóstico de Lévinas é extremamente severo, uma vez que diria respeito a toda filosofia ou à essência da filosofia, incapaz de sair do círculo do ser no qual ela se confina, não podendo pensar a figura excepcional do divino. “A ideia de domínio e a de ser, aliás, em Lévinas, caminham juntas, uma vez que o ser é ele mesmo dado na tradição filosófica como não podendo ser destronado.” (NARBONNE, 2009, p. 350).

“injustiça natural” que incorre em violência ao outro. Tal é como se apresenta o pensamento ocidental, como filosofia do eu ou da consciência, diferenciando do pensamento judaico que se apresenta como religião do Outro. A consciência de si no pensamento judaico passa pelo descobrimento da ilegitimidade do Ego, enquanto reconhecimento da falta do Outro. A consciência de si não reserva ao Eu nenhum direito: “terra prometida não será nunca, na Bíblia, uma ‘propriedade’ no sentido romano do termo” (LÉVINAS, 2004, p. 36).

A consciência de si, não se dá como posse, mas como consciência moral, reconhecimento da falta que se cometeu contra o outro. Mas, interrogar-se sobre o direito do outro não significa que o outro é uma reedição do Eu. “Por minha relação com o outro, eu me relaciono com Deus” (LÉVINAS, 2004, p. 36). A relação moral passa pela consciência de Deus. No judaísmo de Lévinas, desse modo, os atributos de Deus não são atributos ontológicos, mas imperativos éticos. A ética é a visão de Deus e a palavra de Deus é dita como expressão ética. Emilio Baccarini (2000) ressalta que, em *Difícil liberdade* (2004), a relação ética, portanto, é a religião mesma. O que leva ao distanciamento entre autoconsciência teórica conhecida pela história da filosofia ocidental e a consciência de si como consciência do outro e de Deus. “Na concepção judaica, o indivíduo define-se como eu apenas a partir da relação que o liga a um tu, o eu é eu na e para a relação social. Lévinas afirma que a relação moral é, ao mesmo tempo, consciência de si e consciência de Deus” (BACCARINI, 2000, p. 431). O que ocorre é uma dessacralização do sagrado como ateísmo frente às religiões do numinoso. A abertura à transcendência se dá na relação ética. É o que Lévinas compreende como justiça do outro. A relação ética aproxima o ser humano da santidade de Deus. Não se trata, por conseguinte, de afirmar ou negar a existência de Deus. O Deus da Bíblia não é o da escolástica medieval ou do racionalismo moderno (ZABALA, 2006, p. 34).

Frente às religiões do culto, o valor ético no judaísmo não se adquire num sacramento. Os ritos são meramente disciplinares, não tem poder neles mesmos. O valor ético, tal como é trabalhado por Lévinas, não é outra coisa senão que reconhecer o rosto do outro, realizar a justiça. As noções “Deus” e “justiça” estão muito próximas em Lévinas. A responsabilidade para com o outro remete à justiça como relação absoluta. A consciência da justiça aparece no contexto da Bíblia Hebraica como “sinônimo de Deus mesmo, quer como definição de ‘justo’, que é o homem que ‘teme’ a Deus (BACCARINI, 2000, p. 432). Assim sendo, “Deus não

pode receber nada de mãos que exerceram a violência” (LÉVINAS, 2004, 37). Por isso, o ritual só tem sentido enquanto disciplina se conduzir à justiça, que Lévinas chama de “terceiro” que também é o próximo:

Em um notório texto talmúdico, Rabí Yohanán Bem Zakái, interrogado por seus discípulos sobre as razões dos ritos relativos à água lustral dos Números, se refugia na autoridade do mandamento divino. Mas adverte que, sem este mandamento, “nem o contato com um morto torna impuro, nem a água lustral o purifica”. Ao gesto ritual não se lhe atribui nenhum poder intrínseco. Mas, sem ele, a alma não poderia elevar-se a Deus. Ben Zomma disse: “Falaste um versículo que contém toda a Toráh: Escuta Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um”. Ben Nanas disse: “Falaste um versículo que contém toda a Toráh: amarás o próximo como a ti mesmo”. Bem Pazi disse: “Falaste um versículo que contém toda a Toráh: sacrificarás um cordeiro pela manhã e outro à tarde”. E Rabí, seu mestre, ficou em pé e decidiu: “A lei é segundo Bem Pazi” (LÉVINAS, 2004, p. 38).

Enquanto o monoteísmo judaico aponta para a relação ética, no gesto ritual ela se dá como esforço. O acordo entre bondade e legalismo é nota original do judaísmo. A ética apregoada pelo judaísmo, alimentado nas fontes bíblicas e talmúdicas, também depende do esforço, como um ritual. A relação com o divino do judaísmo de Lévinas atravessa a relação com os homens e coincide com a justiça social. A justiça social é o espírito da Bíblia judaica: “Moisés e os profetas não se preocuparam com a imortalidade da alma, senão com o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro” (LÉVINAS, 2004, p. 39).

A relação do homem com Deus não é uma espécie de “amizade espiritual”, mas se manifesta e se realiza na vivência da justiça pela qual todo homem é responsável: “‘Por que vosso Deus, que é o Deus dos pobres, não os alimenta?’”, pergunta um romano a Rabí Aquiba. ‘Para que nós possamos nos livrar da condenação’, responde Rabí Aquiba” (LÉVINAS, 2004, p. 39). O judaísmo, como se vê, pode ser compreendido como um pensar ético a partir da compreensão de que a responsabilidade pessoal do homem para com o homem é tal que Deus não pode anular. Num comentário rabínico, o diálogo entre Deus e Caim, sobre o fratricídio, após a fala “acaso sou guardião do meu irmão?”, o escritor coloca na boca de Caim a afirmação de que “meu crime é demasiado grande para ser suportado”. Isto é, a sabedoria judaica ensina que o crime do homem contra o homem é grande demais para ser anulado, por subverter a ordem natural da justiça. O que humaniza o homem é a relação com o outro em função da realização da justiça. Portanto, “o mal não é um princípio místico que possa ser apagado com um rito, é uma ofensa que o

homem faz ao homem. Nenhuma pessoa, nem sequer Deus, pode substituir a vítima. O mundo em que o perdão é todo poderoso se torna inumano” (LÉVINAS, 2004, p. 40). Se as possibilidades do esforço humano são limitadas, existe, todavia, a possibilidade de auxílio de uma sociedade justa da qual o injusto se pode beneficiar. Justiça ou injustiça é uma questão de solidariedade social. Contra a injustiça, o judaísmo como ética propõe a justiça, e não a mera performance ritual

A aspiração de uma sociedade justa não é no judaísmo para além da piedade individual, mas uma ação eminentemente religiosa. Trata-se da salvação do injusto pelo justo. “Rabí Abhú disse: ‘o dia da chuva é maior que o da ressurreição dos mortos, pois a ressurreição dos mortos não pertence mais que aos justos e a chuva pertence aos justos e injustos” (LÉVINAS, 2004, p. 41). O “dia da chuva” do comentário rabínico que Lévinas faz alusão, provavelmente, é um estado de espírito ao qual se convém o nome de “messianismo judeu”, entendido como a possibilidade da sociedade justa que contém justos e injustos para, paradoxalmente, realizar a justiça enquanto proposta do universalismo judaico:

O rol desempenhado pela ética em relação religiosa permite compreender o sentido do universalismo judaico. Uma verdade é universal quando vale para todo ser razoável. Uma religião é universal quando está aberta a todos. Neste sentido, o judaísmo, ao vincular o divino à moral, pretende sempre ser universal. Mas a revelação desta moralidade, na que se descobre uma sociedade humana, descobre também o lugar da eleição que nesta sociedade humana universal corresponde àquele que recebe esta revelação. Eleição que não está feita de privilégios, senão de responsabilidades (LÉVINAS, 2004, p. 41).

O judaísmo traduzido para o Ocidente como ética se ancora na noção de *eleição*, como responsabilidade pelo outro, enquanto pressuposto para a justiça. A consciência moral, portanto, é a consciência da *eleição*. Tal particularidade do pensamento judaico condiciona sua universalidade. Dessa forma, somente onde acontece o culto de uma sociedade eleita pode ter lugar a salvação da humanidade. Onde é este lugar? Seria o Estado de Israel? Certamente o Estado de Israel possui um lugar hermenêutico singular, o de traduzir para o Ocidente o pensamento judaico. Se o Estado político fosse unicamente a possibilidade do judaísmo, este já teria sido extirpado por completo com a destruição de Jerusalém nos anos que sucederam a ruína do Templo em 70 dC. Rabi Meír, um dos principais doutores da lei, se atreveu a dizer que “um pagão que conhece a lei é equiparado ao Sumo

Sacerdote: até esse ponto, deve-se separar a noção de Israel, no Talmude, de toda noção histórica, nacional, local, racial” (LÉVINAS, 2004, p. 42).

Uma religião de adultos é na sua origem e desenvolvimento: ética. Este termo, entretanto, não é unívoco. Existem formulações distintas da ética para as expressões da vida religiosa. No judaísmo, apesar da importância do rito e da disciplina, o apego às devoções exteriores não se configura como ética. Outra confusão comum é a associação da religião como ética à ação social. Não é o caso. A significação espiritual do judaísmo se encontra nas relações éticas como um *dizer profético*, que Lévinas chama de “verdade para adultos”. O significado ético do judaísmo não é, entretanto, o da consciência moral europeia marcada pelos conceitos do cristianismo e da filosofia, instâncias logocêntricas do Ocidente. Quando judaísmo entrou na comunidade das nações ocidentais apelava à sua significação ética, “persuadido de que subsistia para conservar em sua pureza o ensinamento dos profetas” (LÉVINAS, 2004, p. 19-20).

A moral judaica fora da tradição bíblica e das exegeses rabínicas, em séculos de Ocidente, cristianizado e marcado pelo *logos*, refletiu as formulações gerais da moral europeia. Tal conformismo afetou profundamente a moral profética. A missão de Israel correu risco de ver seu fim. Os séculos de civilização logocêntrica, todavia, revelaram, “na aventura hitleriana, a fragilidade de suas obras”. Lévinas propõe o judaísmo como tomada de consciência extrema e radical da injustiça. Nesse contexto, a justiça é impossível ao ignorante. A pertença ao judaísmo supõe mais que um rito, uma ciência. O desconhecimento da fé judaica originalmente ética fez com que o judaísmo perdesse aos poucos o status de exemplo. Na modernidade, o fenômeno se repetiu, quando o judaísmo assimilou de alguma forma o pensamento logocêntrico (LÉVINAS, 2004, p. 21-22).

A violência enquanto injustiça ao outro está em oposição ao discurso. Sendo violenta toda ação em que um age como se estivesse só. A ciência talmúdica, neste ínterim, em sua tarefa de coesão do pensamento judaico após a II Guerra Mundial, se apresenta como desenvolvimento ético. O conhecimento no formato grego e moderno nomeia e classifica os objetos, o que se configura como violência. Por isso, Lévinas entende que no horizonte das relações humanas, o modelo logocêntrico não pode ser o único ponto de partida. Faz-se necessário uma visão que ultrapasse a mera relação de causa e efeito: a religião como essencialmente ética. O que não significa defesa de um espiritualismo do irracional, o que seria uma contradição.

Razão e linguagem possuem um nexos profundo. Unidas, coincidem com a religião, que precisa ser espiritualizada. “Espiritualizar” uma religião consiste em compreender suas experiências como relações entre inteligências, situadas a plena luz da consciência e do discurso (LÉVINAS, 2004, p. 24).

Que consciência e que discurso? Como foi dito anteriormente, consciência de si como consciência do outro e discurso como “lógica da escuta”, que Lévinas assume na expressão “face a face”. Conhecer o outro, dessa forma, é também ser conhecido por ele. O outro não é somente conhecido, mas invocado: “para dizê-lo em termos gramaticais, o outro não aparece no nominativo, mas no vocativo”. Nesse ponto, o eu é para o outro. Falar e escutar são um só momento. O que se comunica só é possível graças à “relação face a face em que o outro conta como interlocutor antes inclusive de ser conhecido”. Antes do conhecimento está a relação mesma, o que Lévinas propõe que se chame de “rostos”, como dimensão que se abre à percepção do ser. Pelo rosto o ser não está unicamente encerrado em sua forma. Como abertura, “o rosto é um modo irredutível segundo a qual o ser pode se apresentar em sua identidade” (LÉVINAS, 2004, p. 25).

Em Lévinas, a noção de “rostos” se aproxima das noções de *eleição* e *dizer profético* na concepção do pensamento judaico como ética. Em *Ética e infinito* (2007) o filósofo propõe que o acesso ao rosto, num primeiro momento, é ético. “O rosto é o que não se reduz a ele” (LÉVINAS, 2007, p. 69). Sendo assim, enquanto “significação sem contexto”, o rosto “é o que nos proíbe de matar”. O imperativo ético do rosto do outro, o “não matar”, como lembra Lévinas, “também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo”. O rosto, outrem, já são em si mesmos um forma não conceitual de discurso, como maneira de romper com a totalidade, “rostos e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso”. A relação ética está para além do saber e é autenticamente assumida no discurso em forma de *dizer*, em oposição ao formato onto-teológico. Portanto, “O ‘Tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem” (LÉVINAS, 2007, p. 70-72).

Sendo a *eleição* a consciência de si como consciência do outro, o conteúdo do discurso de retorno às origens do Talmude se pretende um *dizer profético*, enquanto linguagem para além das construções conceituais do Ocidente cristianizado, grego e moderno. O rosto é inviolável, não é possível possuí-lo como

acontece entre o eu que conhece um objeto, como redução ao mesmo. No face a face, entretanto, o rosto é o único ser que o eu pode estar tentado a matar. Tal intento, além de ser impossível, reflete a materialidade de um judaísmo como ética no “não matarás” enquanto escuta da justiça social.

Não se trata, por conseguinte, de uma simples regra de conduta. O “não matarás” é o princípio mesmo do discurso, pertencente à ordem da moral antes de pertencer à ordem da teoria. A impossibilidade de matar, de possuir o outro, não é real, mas moral. É sair de si. “A moral realiza - culmina - a sociedade humana [...]: a sociedade é o milagre da saída de si”. Dessa forma, o violento, negação da sociedade e da justiça, não sai de si, mas toma posse. Por isso, no dizer de Lévinas, no olhar moral, o rosto é dado ao infinito, não possuído pelo conhecimento, apesar de estar face a face. Trata-se da ética no seu sentido originário. Para Lévinas, uma religião não pode tomar outro caminho a não ser o da ética (LÉVINAS, 2004, p. 26-28).

O judaísmo como ética requer um discurso peculiar: o *dizer profético* ou a relação mesma, inominável. Neste ínterim, a relação com o interlocutor não se reduz ao conhecimento desse interlocutor em sua particularidade a partir da idealidade e da universalidade. A proposta levinasiana é de uma singularidade sem universalidade sistemática, mas que faz referência ao ser humano em sua relação originalmente ética. O discurso, porém, não sintetiza a partir de um logos, mas aproxima. É preciso admitir uma singularidade fora do tema do discurso, não tematizada pelo discurso, mas aproximada. E a proximidade é por si mesma significação. Sendo assim, “a orientação do sujeito sobre o objecto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética”. Ética entendida como subjetividade que entra em contato com uma singularidade. Tal singularidade remete ao Infinito, irrepresentável, não tematizável. Para o filósofo aí reside a linguagem original, fundamento do outro, quando “a aproximação *penetra* a consciência - é pele e rosto humano. O contacto é ternura e responsabilidade” (LÉVINAS, 1967, p. 274-275).

O rosto, em Lévinas, não é um termo fechado, mas um fenômeno aberto, constituído como proximidade. Esta não é simples coexistência, mas inquietude própria de sua anterioridade ética como responsabilidade. No contato nada se tematiza. As palavras ou signos não sintetizam de antemão. Qualquer palavra surge a partir da relação de proximidade, que não se esgota o sentido que surge daí. Não há uma última palavra. O judaísmo rabínico, desta forma, em seu sentido original

retomado com toda sua força após o Holocausto, é interpretação do sentido a partir da vida, pré-categorial, de onde brota a ética. (LÉVINAS, 1967, p. 282-284).

O modelo pelo qual Lévinas interpreta o judaísmo, portanto, é a ética como filosofia primeira. Para Lévinas, ética é uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto, mas quando eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar. A experiência ética a que recorre não deriva de uma experiência moral especial, ela vem do próprio sentido da aproximação que se destaca do saber, do rosto que se destaca do fenômeno. A linguagem ética se encontra bruscamente lançada partindo do próximo. (LÉVINAS, 1967, p.275).

Na relação de proximidade a linguagem que surge não é tematização, manifestação ou saber, mas o evento ético, que é a palavra primeira: *dizer*. Antes de qualquer pensamento, a primeira palavra não diz mais do que o próprio *dizer*, que significa relação ética, linguagem originária. O contrário seria o Dito, isto, é pensamento que parte da totalidade. Dito e *dizer* não se igualam: “o dizer dizendo-se rompe a qualquer momento com a definição daquilo que diz e faz rebentar a totalidade que abarca [...]. Esse primeiro dizer não passa certamente de uma palavra. Mas é Deus” (LÉVINAS, 1967, p. 288). O judaísmo como ética é um pensamento do *dizer profético* cujo conteúdo é a *eleição*.

O pensamento judaico tal qual é traduzido em filosofia por Lévinas é religião e ética. Não pode ser pensado, porém, fora do seu contexto rabínico e na referência ao Talmude. Também não pode ser alijado do evento criador do Estado de Israel, com seu significado paradigmático. Enquanto lugar hermenêutico, o Estado possui a missão de alimentar o pensamento ou ciência judaica, que não pode ser afastada da *Torá* e do Talmude. O Estado de Israel deve se orientar para uma religião de adultos, precisamente ética. Religião e ética, por conseguinte, aparecem como um único evento originário.

Uma religião adulta ou de adultos, destarte, se reconhece à medida que se afasta ou se aproxima da justiça. Nesse sentido, o Talmude está mais para uma experiência ética do que para um conjunto de dogmas, pois o método hermenêutico dos rabinos permite uma tradição viva. No caso dos comentários talmúdicos, um pensar ético em construção, orientado por uma significação diversa da proposta logocêntrica do Ocidente cristianizado e grego. O que faz do judaísmo uma ética, em Lévinas, não é um sistema ético judaico. Até mesmo o mandamento “não matarás”

reflete um pensamento não sistemático, mas vivenciado na relação onde o eu está na “condição de refém” do outro (LÉVINAS, 1967, p. 274). Percebe-se que a pergunta a ser respondida nesta parte da pesquisa não foi se o judaísmo é ético, ou se algum judeu é ético. Mas em que sentido o judaísmo é “ética”, enquanto pensamento ou evento, tal como interpreta Lévinas.

O judaísmo em Lévinas é ética na sua possibilidade de ser compreendido como pensamento, como *dizer profético*, modelo possível para uma opção que se orienta pela noção de *eleição*. Ambos as noções não são termos em seu sentido estritamente conceitual. São experiências que podem ser aproximadas enquanto relação para a realização da justiça, enquanto consciência de si como consciência do outro, que, em última análise, significa-se como vestígio do Infinito, Deus mesmo.

3 DIZER PROFÉTICO E ELEIÇÃO: O ESTADO DA QUESTÃO

O segundo capítulo desta pesquisa trabalhou sobre a hipótese de que o judaísmo em Lévinas é ética, plausível de ser compreendido como pensamento e *dizer profético*, modelo possível para uma opção que se orienta pela noção de *eleição*. O objetivo, nesta segunda seção é dissertar sobre tais noções. Parte-se, para isso, do pressuposto geral da pesquisa, que é a noção geral da ética como filosofia primeira e religião na releitura do judaísmo em Lévinas. Este capítulo começará pelo itinerário chamado por Lévinas em *Deus, a morte e o tempo* (2003b) de “Da consciência ao profetismo”. A mesma questão está expressa em *De Deus que vem à ideia* (2008) como “Da consciência ao despertar”. Em *Totalidade e infinito* (1980) a noção usada é “ruptura com a totalidade” ou “ontologia”. Paiva prefere evitar a terminologia “da ontologia à ética”, por causar estranheza à linguagem usual da filosofia. Soa melhor “do *Lógos* ao *ethos*”, o que significa um destronar o lógos em função de sua relação com o outro. Ética, aqui, não como ética do conceito, mas “para além de qualquer moralismo - em si mesmo fechado -, é preciso redescobrir a *Diferença* que aponta para a *Bondade do Bem*” (PAIVA, 2010, p. 122-123).

Em outras palavras, a proposta da hermenêutica rabínica no Talmude como opção de sentido para o pensamento Ocidental, tal qual foi mostrado no primeiro capítulo desta dissertação, implica a passagem do pensamento logocêntrico ou da totalidade, que Lévinas identifica como violência e injustiça, para a proximidade ética. Para tanto, é plausível uma palavra sobre as características da experiência do movimento profético bíblico e a sabedoria da *eleição* na hermenêutica religiosa e sua ressonância na cultura judaica e para além do judaísmo, como referencial discursivo para o pensamento levinasiano. O *dizer profético* e a *eleição* serão vistos, destarte, a partir da ressonância da acolhida da filosofia levinasiana como hermenêutica da religião.

O problema posto é se a leitura levinasiana do *dizer profético* e da *eleição* fundamenta a hermenêutica da religião no registro do judaísmo, como ética. De um lado, uma visão minimalista da atividade profética no contexto judaico-cristão estigmatiza o estereótipo de profeta como vidente e anunciador do futuro messiânico. Tal concepção unilateral não parece razoável. Sendo o Deus da profecia uma figura moral, o profeta “legitima ou sanciona uma moralidade pública”

(SICRE, 1999, p. 200). Por outro lado, a idéia de eleição de Israel pode ser entendida erroneamente, no sentido do povo judeu ser uma espécie de povo superior, *telos* da história. A *eleição* “pode ser considerada como um *leitmotiv* da Bíblia hebraica, como um fio condutor que perpassa todas as partes do Antigo Testamento, desde o Pentateuco até o último dos profetas” (BEN-CHORIN, 1999, p. 13).

Lévinas interpreta o profetismo como *dizer* e movimento em direção à inspiração onde o Mesmo não se instala, mas onde o Outro interpela o Mesmo. Trata-se do movimento de responsabilidade pelo próximo, é o “eis-me aqui”, onde Deus é “terceira pessoa ou *eleidade*” (LÉVINAS, 2003b, p. 217-218). A referência a Deus não é feita através do discurso logocêntrico da ontologia ou da teologia. A proposta, aqui, gira em torno de uma hermenêutica da religião na narrativa bíblica, cujo foco é a noção de *eleição*, da qual o *dizer profético* dá testemunho. Noções que extrapolam o discurso meramente conceitual e oferece um diálogo motivado por uma forma bem específica de religião: ética em seu sentido originário.

A base da consciência de si não é a tematização, mas a relação com o outro. O sentido não é o cuidar de si, mas responsabilizar-se pelo outro. A ética, nesse sentido, antes da conceituação grega e moderna é uma experiência decisiva dos relatos proféticos bíblicos. A hermenêutica que Lévinas faz do movimento profético na Bíblia não é guiada por um magistério ou credo, mas a partir da linguagem que possui uma significação ética. A atividade profética, portanto, extrapola as limítrofes das religiões. A religião é ética via *eleição*. O outro me elege como seu responsável. No rosto do outro é que se lê o mandamento “não cometerás assassinio” (LÉVINAS, 2003b, p. 178).

3.1 Do lógos ao profetismo

Sair da consciência ao profetismo, ou despertar, significa uma tentativa de passar da “consciência e do saber” em direção a uma “espiritualidade onde o Mesmo não se confirma, não se instala, mas onde o Outro *agita* o Mesmo” (LÉVINAS, 2003b, p. 217). Trata-se, inicialmente, de uma suspeita ou desconfiança da razão ontológica. Para ele, no sistema logocêntrico, o pensamento move-se num ser sem traços humanos, num processo de desumanização (LÉVINAS, 2008, p. 19;24). O que autor atribui ao filosofar é a ruptura da ética que põe em questão o

pensamento Ocidental, como revolta com a injustiça institucionalizada. A injustiça consiste basicamente em absorver a alteridade do outro, tornando-o objeto à disposição. É a redução do Outro ao Mesmo, ou o que chama de “mundo sem Deus”, onde tudo é igual, quando tudo se “enclausura no Mesmo”. A ruptura com o Mesmo é a transcendência que se diz em termos éticos. (LÉVINAS, 2008, p. 29;32).

Em *Deus, a morte e o tempo* (2003b), a relação ética é apontada como passagem do logos à ética, como procura de formulações nocionais que tenham sentido na relação com outrem: “e procuramos um acesso a uma noção não ontológica de Deus a partir de certo des-interessamento”. A começar com Heidegger a onto-teologia aparece como um Dito qual é necessário desdizer. Para ele, o próprio tema “Deus e a onto-teo-logia” é um tema heideggeriano - helegiano que compreende toda a filosofia (LÉVINAS, 2003b, p. 135; 196).

Para Heidegger, a compreensão do ser na sua verdade foi imediatamente recoberta pela sua função de fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus. O pensamento do ser, o ser na sua verdade, torna-se saber ou compreensão de Deus: teo-logia. A filosofia européia do ser torna-se teologia (LÉVINAS, 2003b, p. 137).

Opor Deus à onto-teologia é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido: ética. Mas a crítica ao primado do logos, sobretudo, remonta a Sócrates:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último é a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do outro se torna o seu objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo (LÉVINAS, 1980, p. 31).

Se a filosofia desde Sócrates se constitui como a redução do Outro ao Mesmo, isto significa que tudo pode ser captado no conceito. Desta forma, o ideal da verdade socrática se assenta na suficiência essencial do Mesmo na sua *ipseidade*. A filosofia, portanto, é uma “egologia” Tal pensamento logocêntrico, é uma constante na filosofia ocidental que se configurou como ontologia ou “logos do ser” que

conhece privando o ser conhecido de sua alteridade. Conhecer ontologicamente é reduzir o Outro ao Mesmo. (LÉVINAS, 1980, p. 30-31).

Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (1967), Lévinas sugere que na tradição logocêntrica da filosofia ocidental, o discurso aparece como própria obra da verdade enquanto tematização e identificação onde o ser está como que ligado ao que aparece. O real, portanto, mesmo individuado, não pode aparecer fora da idealidade e da universalidade. Na nota explicativa 183, aparece sua oposição à ontologia:

Certamente, podemos perguntar se o aparecer e o parecer, co-extensivos ao ser, esgotam as possibilidades do Espírito, isto é, se o Espírito não vai para além do ser. A filosofia ocidental soube falar desse além, mas afirmou-o imediatamente como Ideia, isto é, interpretou-o em termos de ser, subordinando assim Deus à ontologia. A nossa tentativa vai num sentido totalmente oposto (LÉVINAS, 1967, p. 273).

Na síntese logocêntrica, conseqüentemente, a função da linguagem de comunicar fica em segundo plano. No primeiro plano está a via para o ser enquanto manifestação da verdade. A linguagem torna-se absoluta no dizer a verdade. Neste sentido, a intencionalidade narradora é essencial ao pensamento entendido como tematização e identificação. Para Lévinas, a identificação do dado na experiência é pura pretensão. O entendimento não entende o objeto, mas o seu sentido. Segundo ele,

se quisermos, tudo é imaginado na experiência, excepto a identidade dos indivíduos, que domina os instantes das imagens. Ela só é possível como *pretendida*. Eu pretendo o idêntico nessas impressões e quero assegurar a manutenção dessa pretensão (LÉVINAS, 1967, p. 268).

A pretensão de sintetizar a experiência no tema pressupõe pensamentos que entendem, isto é, que proclamam a identidade do múltiplo, o que implica numa intenção a priori de universalizar, de reduzir o Outro ao Mesmo. Em contrapartida, “o pensamento só pode atingir o individual desviando-se do universal” (LÉVINAS, 1967, p. 271). O universal do conceito não precede a vivência de uma relação singular. O que vem primeiro não é a palavra, mas a vivência ética, lugar onde a síntese não é possível.

A atividade do logos como condição da verdade universal é uma evocação puramente formal. Em Lévinas (1967), a relação com o interlocutor não se reduz ao

conhecimento desse interlocutor em sua particularidade a partir da idealidade e da universalidade. A proposta levinasiana é de uma singularidade sem universalidade. O discurso não sintetiza a partir de um *logos*, mas aproxima. Ele entende que é preciso admitir uma singularidade fora do tema do discurso e que não é tematizada pelo discurso, mas aproximada. E a proximidade é por si mesma significação. Sendo assim, “a orientação do sujeito sobre o objecto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética”. Ética entendida como subjetividade que entra em contato com uma singularidade. Tal singularidade remete ao Infinito, irrepresentável, não tematizável. Para o filósofo aí reside a linguagem original, quando “a aproximação *penetra* a consciência - é pele e rosto humano. O contacto é ternura e responsabilidade” (LÉVINAS, 1967, p. 274-275). Do contrário, o egoísmo da ontologia mantém-se no Mesmo, e aqui, vale a observação à filosofia de Heidegger:

O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo: “para conhecer o *ente*, é preciso ter compreendido o ser do ente”. Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. Se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, ser ia ente por excelência. A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética (LÉVINAS, 1980, p. 32-33).

Dois modelos de pensamento, por conseguinte, merecem destaque para Lévinas. O modelo grego de Ulisses e o modelo hebreu de Abraão¹⁰. O primeiro sai e retorna. É a insegurança da razão. O retorno é a redução do Outro ao Mesmo. É o paradigma do *logos*, da ontologia ou da teologia tal qual se configurou no Ocidente. É o itinerário da filosofia como complacência no Mesmo e esquecimento do Outro (LÉVINAS, 1993a, p. 50). É a primazia da liberdade em relação à ética da justiça ou a “prioridade do ser em relação ao ente” (LÉVINAS, 1980, p. 32).

¹⁰Algumas diferenças básicas entre a tradição hebraica e grega podem ser consideradas: a primeira sendo elíptica e aberta à interpretação, porém, vaga, enigmática, coloca o leitor diante de um fato fugidio, de domínio impossível. A grega, por sua vez, procura iluminar tudo à luz de uma razão dominadora (AMÂNCIO, 2010, p. 111).

O segundo modo é o abraâmico. Trata-se de uma sair permanente¹¹. Deste modo, a filosofia de Lévinas, que pensa segundo a lógica da tradição judaica, poderá ser equiparada à trajetória de Abraão (PAIVA, 2010, p. 134). Assim sendo, o quadro da ontologia se rompe, o sujeito se desnucleia. Passa do Mesmo, que excluía o Outro, ao despertar pelo Outro. Concretamente, a responsabilidade por Outrem, onde “o Mesmo é desconcertado pelo Outro que o exalta” (LÉVINAS, 2008, p. 52).

Para tanto, é preciso fazer uma oposição entre filosofia ocidental da liberdade e pensamento judaico como ética da justiça. Naquela o pensamento se assimila à evidência como finalidade do ser, é a ontologia da totalidade. No pensamento judaico traduzido em filosofia primeira, isto é, ética, o sujeito se relaciona com um “*excedente sempre exterior à totalidade*” protagonizado na ideia de “*infinito*”, isto é, “não englobável numa totalidade e tão original como a totalidade” (LÉVINAS, 1980, p. 11). O problema da primeira versão? A razão traz a possibilidade constante de guerra: a violência. A possibilidade da segunda? Na subjetividade fundada na ideia de infinito o pensamento extravasa a si próprio. Não abarcando o Outro, o pensamento é “inadequado”, não produz violência porque não sintetiza o Outro no Mesmo. A relação entre o Mesmo e o Outro não se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo como quer a ontologia, nem à revelação do Outro ao Mesmo, como quer a teologia.

O pensamento levinasiano, destarte, se fortalece como uma crítica à totalidade, ou à filosofia que busca compreender a realidade, que a aprisiona num conceito, numa universalidade, sintetizando e sincronizando, dissolvendo o outro no Eu (PAIVA, 2010, p. 123). Se a filosofia da primazia do lógos, por seu processo de redução do Outro ao Mesmo, se configura como Dito, o pensamento do modelo abraâmico, por sua possibilidade de saída permanente em direção a Outrem, se propõe como *dizer*. Na relação como saída ininterrupta da consciência ou do logos, a ética leva a transcendência ao seu termo. Neste sentido, a essência deste pensamento “é desdizer o que foi dito, em tentar redizer sem cerimônias o que já foi mal entendido no inevitável cerimonial em que se compraz o dito” (LÉVINAS, 1980, p. 17). O pensamento como dito, isto é, redução do Outro ao Mesmo como tarefa

¹¹Não se trata apenas de um sair geográfico, mas uma mudança interna e alteração de uma visão de mundo e costumes correspondentes. “Abraão deixava para trás a idolatria de seus antepassados. Com isso, dava início a uma civilização (AMÂNCIO, 2010, p. 111).

logocêntrica, se aproxima do paradigma grego de Ulisses. O “desdizer”, próprio do movimento elíptico do modelo abraâmico, significa o *dizer profético*.

É plausível, conseguintemente, indagar sobre a relação entre *dizer profético* e profetismo tal qual aparece na cultura judaica. Superficialmente, os dois se aproximam quase como sinônimos. Apesar da diferenciação entre as noções não ser uma preocupação primeira, o profetismo pode ser compreendido como um momento originário do judaísmo que, uma vez traduzido em linguagem aproximada à filosofia do Ocidente, dá concretude à noção de *dizer profético* em seu pensamento. Ambas as noções, entretanto, se aproximam ao dar movimento ao testemunho “como uma manifestação que não reenvia a um desvelamento, que não é presença nem representação de uma presença. Manifestação, neste sentido, anárquica - e como tal ‘manifestação’ do In-finito” (LÉVINAS, 2003b, p. 217).

Se o *dizer profético* é uma noção importante para se entender a religião como originalmente ética é porque, concretamente, o movimento profético de Israel, que parece inspirar o primeiro termo, se costura como possibilidade ética. Para Alexandre Leone (2010) na literatura talmúdica a comunicação entre Deus e o homem ocorre pela noção de *nevuá*, profecia. Se no Ocidente grego o profeta é aquele que prediz o futuro, a noção semítica, apresentada pela Bíblia Hebraica é bem diferente. A palavra hebraica para profeta é *navi*, isto é, porta-voz de uma mensagem divina. O primeiro *navi* é Abrãao que se torna pai de uma nova fé monoteísta. Deus, por conseguinte, é descrito como muito preocupado com as questões éticas. Os profetas escritores, tais como Amós, Oseias, Miqueias, Isaías, Jeremias e Ezequiel, são descritos como críticos mordazes da sociedade de seu tempo. A associação da religião com a moralidade e a ética é uma marca dos profetas de Israel (LEONE, 2010, p. 39).

A pergunta cai, portanto, sobre a possibilidade do profetismo de Israel ser portador de uma originalidade moral, levando em consideração se trata de uma realidade complexa. Possivelmente os profetas de Israel não foram a realização definitiva do profetismo. Não são seu começo ou fim absoluto. Apesar disso, constituem referência permanente para as expressões de um discurso religioso pautada pela moralidade pública (CONBLIN, 2008, p. 31).

A originalidade de um tipo de moral do profetismo de Israel é aceitável. Em outras culturas, os profetas exigiam do rei ofertas e sacrifícios e o compromisso total com o serviço de um deus ou dos deuses. Mas não falavam para o povo. Não

exigiam do rei compromissos com o povo. Não exigiam transformação moral da sociedade como os profetas de Israel (SCHÖKEL; SICRE, 1988, p. 197). Dessa forma, um dos aspectos mais célebres e importantes da mensagem profética em Israel é constituído pela sua denúncia dos problemas sociais e pelo seu esforço em prol de uma sociedade mais justa. Os profetas de Israel deram, provavelmente, um novo impulso à religião de Israel, marcando-a com um senso ético que antes lhe faltava, pelo menos em grau tão elevado. A partir da descoberta de numerosos textos orientais, tais como egípcios, mesopotâmicos, hititas e ugaríticos, demonstrou-se, entretanto, que a preocupação com a justiça foi constante entre os povos do Antigo Oriente. O que não descaracteriza totalmente o formato original com o qual se configurou a atividade profética em Israel. Mostra, de antemão, que “os profetas não eram franco atiradores, já havia uma preocupação com a justiça social, interesse e afeto pelas pessoas mais fracas (SICRE, 2002, p. 357).

Para Sicre, a partir de Amós, o primeiro profeta escritor do movimento israelita, é possível observar uma tendência entre os demais profetas escritores na Bíblia Hebraica: um conceito ético de Deus. O tema justiça social, por exemplo, aparece como ponto central de toda a sua ideia de Deus. “Também antes se concebia Javé como protetor da moral e do direito [...], mas ninguém, tanto quanto Amós, havia situado até então, com tanta energia, a ideia da justiça e da moralidade no centro de toda a ideia de Deus”. Nessa linha, o profetismo em Israel traz uma espécie de evidência do fato moral na natureza moral do homem, o que daria aos profetas o status de fundadores de um monoteísmo ético. Não se invoca, entretanto, uma lei existente. O pressuposto é que as exigências legais apenas expressam o sentimento natural de justiça e equidade inato a todo homem, e que é antinatural desprezar e infringir esta lei. É como se Amós, por conseguinte, intuísse a natureza moral do homem (SICRE, 2002, p. 372).

Da experiência pessoal ao contexto das tradições de Israel, Deus aparece na base da pregação do movimento profético como personalidade moral, “encarnação sagrada da ideia moral eterna” ou “uma experiência religiosa e moral como segredo de sua originalidade” (SICRE, 2002, p. 373). O que Lévinas apresenta ao opor Deus à onto-teologia é justamente buscar na divindade ética dos profetas uma nova noção de sentido, que é a relação ética (LÉVINAS, 2003b, p. 139). Mas, o profeta também não descobre coisas novas, não é um revolucionário ético que abre um caminho novo na história da humanidade, nem se baseia em ideias abstratas sobre a moral e

o homem, mas está inserido no contexto do povo de Israel, na sua vida e nas suas tradições.

Os profetas não são fanáticos do monoteísmo, mas representantes da pureza, sem contaminações, da essência israelita, de uma moralidade que é religiosa e não geral e racional (SICRE, 2002, p. 374). O rompimento abraâmico com os ídolos feitos por mãos humanas, isto é, manipuláveis pelo logos, bem que poderia significar uma ruptura prévia com a tradição grega, retrabalhada pelo profetismo ao pensar Deus a partir da ética. Apesar de ser difícil delinear com precisão esta tese em Lévinas, o pensador indica a proximidade do Deus conceitual do Ocidente cristianizado com o logos grego. Para ele, se o ser é tarefa, como queria Heidegger ao abrir a via a uma racionalidade de inquietude, o ser precisa desertar. Sendo assim, não seria mais “o ser dos Gregos, o ser platônico. E ‘o ser’ dos Pré-socráticos estaria próximo de uma concepção bíblica, e singularmente cristã” (LÉVINAS, 2003b, p. 150).

No pensamento levinasiano, a anterioridade do pensamento profético à cultura logocêntrica do Ocidente, não é apenas cronológica. Sua primazia é a possibilidade de pensar a religião no seu sentido originário, isto é, orientada a partir de uma transcendência que se define pela ética, como vestígio da vinda de Deus à ideia (LÉVINAS, 2008, p. 9). Trata-se do que se pode chamar de escutar a voz dos profetas. Reside neste ponto a tensão entre judaísmo e filosofia em seu pensamento. Se por um lado, Lévinas opõe-se radicalmente à cultura da razão soberana, como única fonte de inteligibilidade, não é um apologista do judaísmo, não defende uma religião qualquer. O retorno aos profetas, através dos mestres do Talmude, não contraria, em Lévinas, a sabedoria grega, mas lhe abre novos caminhos: “propõe-se fazer-lhe compreender princípios que ela desconhece ainda que não digam respeito unicamente ao povo judeu mas à própria humanidade do homem” (CHALIER, 1993, p. 39-40). Do homem que responde por seu próximo, por outrem, que lhe é estranho, “como resposta ao imperativo do amor gratuito que me vem do rosto de outrem” [...] “sem evocação da onipotência, das recompensas e das promessas” (LÉVINAS, 2008, p. 9).

Neste sentido, a consciência, ilustrada pela metáfora de Ulisses, como movimento de retorno ao Mesmo, é a razão que se põe como Eu: “identidade que se identifica - que volta a si - pela força de sua forma” (LÉVINAS 2008, p. 35). A razão enquanto significa a manifestação dos seres a um conhecimento verdadeiro é

insegura. Falar de insegurança da razão é contestar a interpretação ontológica da razão como investida da missão de verdade e empenhada em descobrir o ser enquanto se manifesta exclusivamente para si própria. Em *Totalidade e infinito* (1980), o problema aparece na oposição entre “evidência filosófica” e “escatologia profética”. Reduzir a possibilidade ética à evidência filosófica é se fechar na “ontologia da realidade” e suspender a moral, uma vez que a “lucidez” do exercício da razão é a possibilidade constante de guerra (LÉVINAS, 1980, p. 9-10). O não retorno ao Mesmo na abertura à significação ética aponta para a busca do humano na relação ética que o humaniza. Para Chalier (1993), por detrás da perseverança no ser evocada por Espinosa, do ser-no-mundo de Heidegger, ou do Absoluto de Hegel, Lévinas procura o humano, não à luz do ser, mas na descoberta do dinamismo exigente da questão do outro (CHALIER, 1993, p. 64).

O pensamento ético, desta forma, não é englobável pela totalidade e também não lhe aparece como antítese, mas tão original quanto, por estar no interior dela como transcendência, num mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas. A descoberta do outro enquanto pensamento ético que se opõe ao logocentrismo está para além da totalidade como significado da escatologia profética, que, sem substituir a filosofia, a partir da totalidade, abre-se à exterioridade, rigorosamente, expressa pela ideia de infinito (LÉVINAS, 1980, p. 11-12). A saída do Mesmo em direção a Outrem, não como redução do outro no retorno ao Mesmo, mas significando saída infinita, traduz o movimento profético de Israel que remonta à metáfora de Abraão na saída permanente, isto é, abertura à alteridade. É a tentativa de descer da consciência do saber e do Mesmo que se confirma, em direção ao profetismo: “no profetismo ou na inspiração, o Outro não está *no* Mesmo de acordo com a estrutura da compreensão, antes o Outro agita o Mesmo até a fissura do seu núcleo” (LÉVINAS, 2003b, p. 217). E a abertura no núcleo do sujeito é não-coincidência, transbordamento e diacronia. A relação ética, neste sentido, é anárquica, irreduzível à consciência teórica, está para além da intencionalidade. A saída abraâmica, profética, da consciência ao despertar significa, em Lévinas, a passagem do logos ao *ethos*. (PAIVA, 2010, p. 135).

Posto que a filosofia ocidental fundamentada na ontologia, com seus princípios de adequação à verdade é dominação do Mesmo sobre o Outro, ou de certa subjetividade sobre a alteridade, é violenta ou da injusta. Ao traduzir o pensamento judaico em sua inspiração profética, Lévinas propõe uma ética como

precedente à ontologia, uma vez que, a ontologia só pode relacionar-se com o ser neutralizando-o, para compreendê-lo e abarcá-lo. A ontologia, portanto, traduz uma filosofia do poder e da violência (FABRI, 1997, p. 13). Somente numa ruptura paradigmática com o logos do ser, é que, no pensamento levinasiano, se torna possível pensar o outro a partir de sua alteridade. “Sem uma valorização do Outro enquanto Outro, enquanto alteridade que questiona os direitos do Mesmo, o processo de encantamento do Ser e do Logos não teria fim. O ser é ele próprio uma esfera de ‘encantamento’, de violência e negação de Outrem (FABRI, 1997, p. 19).

No horizonte do movimento profético de Israel, que propõe um Deus ético, sob o paradigma abraâmico de saída permanente em direção a Outrem, como experiência rabínica de retorno às origens talmúdicas de hermenêutica religiosa, Lévinas defende uma subjetividade fundada na ideia do infinito (LÉVINAS, 1980, p. 13). A ética é o campo que desenha o paradoxo do Infinito em relação ao finito (LÉVINAS, 2003b, p. 217). A ideia de Deus é o Infinito no finito, a romper com o pensamento da presença-imanência, com a atualidade do *cogito*. “Significância anterior à presença, a toda presença, anterior a toda consciência”. O não poder compreender o Infinito pelo pensamento é condição do próprio pensamento. É neste sentido que “o Infinito em mim significa desejo do Infinito [...], desejo do bem além do ser, transcendência” (LÉVINAS, 2008, p. 97;100).

O despertar para o Infinito, isto é, ideia que pensa mais do que pensa, que escapa à síntese conceitual, se dá como proximidade a outrem. A proximidade que caracteriza como responsabilidade para com o próximo, enquanto questão prévia a qualquer tematização religiosa ou filosófica. Tal proximidade-responsabilidade é não desejável, isto é, mandamento, imperativo. Este movimento de proximidade se dá como *eleidade*, onde Deus não é nem objeto, nem interlocutor, mas Infinito e transcendência. Desta forma, Deus não é um conceito que significa por si, mas Infinito que vem à ideia a partir da relação ética. A significação da transcendência, portanto, é encontrada na ética enquanto estrutura em direção a outrem (LÉVINAS, 2008, p. 103).

O despertar para o Infinito passa por uma percepção não ontológica da realidade. Nesta, na redução do Outro ao Mesmo não existe possibilidade para que o diferente apareça como tal, pois não há espaço para Outrem. Daí a necessidade de “evasão” do conceitual rumo à “exterioridade. A experiência do ser não dá acesso à saída do Mesmo, à *Diferença*. Por isso, “a necessidade de evasão nos conduz ao

coração da filosofia”. Anterior ao conhecimento e dominação o ser pode se deixar derrotar na experiência da impessoalidade, que Lévinas chamou em *De L'évasion* (1982) de “Il-y-à”, ou “há” (LÉVINAS, 1982, p. 15). A necessidade de evasão advém de dentro da própria totalidade, ou do Mesmo, que experimenta na solidão do ser. Catherine Chalié (1993) indica que a primeira experiência do ser não seria a de felicidade, mas de abandono, de terror de sentir a despersonalização que se lhe segue, que Lévinas chamou de experiência do “há”. Em *Da existência ao existente* (1986), Lévinas explica que “há” remonta a uma estranha obsessão que se guarda da infância e que reaparece na insônia, quando o silêncio ressoa no vazio. Trata-se de um “silêncio sussurrante”. O sentimento do “há” diz respeito ao fenômeno do “ser impessoal” (LÉVINAS, 2007, p. 33).

Apesar do “há” não ser cartesianamente definido, Lévinas o trata como um não acontecimento do ser, vazio absoluto que remonta ao fim da possibilidade da consciência de objetivar. Em outras palavras: “insônia” (LÉVINAS, 2007, p. 35). Se for possível remeter a hipótese do “há” à crítica feita à ontologia de Heidegger como filosofia do Mesmo, o “há” explica o que Lévinas propõe como existência sem existente, isto é, pensar que, ao tentar abarcar o Outro no conceito, o nega. Daí, o pensar a existência meramente no plano ontológico, que desconsidera a humanidade do homem e eleva a existência ao anonimato. Em *O tempo e o outro* (1993b), a volta ao Mesmo é um retorno ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. “O há e o modo que tem o existir de afirmar-se em sua própria aniquilação, se caracterizam por uma vigília sem recurso possível ao sono” (LÉVINAS, 1993b, p. 84-85). Em *Ética e infinito*, Lévinas (2007, p. 35) explica que a impossibilidade de sair da vigília é algo de objetivo, independente. Tal impessoalidade absorve a consciência, isto é, fim da consciência. A “evasão” do “há”, portanto, é saída do não-sentido.

A experiência do “há” prolonga-se através da descoberta de que o eu está preso a si próprio. O conhecimento não substitui a relação com outrem. A socialidade será uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento. A relação com o outro proporciona estruturas que não se reduzem à intencionalidade (LÉVINAS, 2007, p. 46). Portanto, é preciso abandonar a ilusão de abarcar a totalidade do real pela força do pensamento. Para Lévinas a filosofia ocidental foi sempre um pensamento como saber, que privilegiou a relação que liga o conhecimento ao ser como objeto do conhecimento (PAIVA, 2010, p. 126). Diante da

constatação da ilusão da consciência, da impossibilidade de redução ao Mesmo, a insônia abre a possibilidade de vigília, no sentido de despertar para a exterioridade, concretamente, a responsabilidade por Outrem. É quando o quadro da ontologia se rompe: o sujeito passa do mesmo, que excluía o Outro, ao despertar pelo Outro (LÉVINAS, 2008, p. 52).

Na linguagem judaica, trata-se do “estrangeiro”, que apresenta uma distância infinita, mas aproximada por uma ideia que habita o interior do próprio sujeito. Aparece, assim, a possibilidade de compreensão da subjetividade, não mais voltada para a mera conceituação de uma situação objetiva, mas que se significa pela transcendência como ideia de Infinito. Para tanto, cabe uma interpretação levinasiana sobre a noção de Infinito de Descartes:

A noção da ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contacto do intangível, contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado. Afirmar a presença em nós da ideia de infinito é considerar como puramente abstracta e formal a contradição que encerraria a ideia metafísica e que Platão evoca no *Parmênides*: a relação com o Absoluto tornaria relativo o Absoluto (LÉVINAS, 1980, p. 37).

Descartes, na “Terceira meditação” de *Meditações Metafísicas*, considera que na ordem das ideias do *cogito*, que é finito, está a de substância infinita, compreendida por ele como mais real que a de finito. De fato, em Descartes, o psiquismo encontra em si uma ideia que pode ter uma referência objetiva de um ser infinito, mas que não pode ser compreendido pelo *cogito*, devido sua finitude. “Vejo mais manifestamente que há mais realidade na substância infinita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção de infinito anteriormente à do finito, isto é, Deus antes de mim mesmo” (DESCARTES, 1991, p. 90). Lévinas vai além: “a ideia de Infinito tem de excepcional o facto de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia” (LÉVINAS, 1980, p. 36). Sendo assim, o Outro não pode ser tematizado, não pode ser pensado como objeto. O Infinito é o Outro Absoluto, é o Outro separado do Mesmo. A ideia de Infinito no finito, dessa forma, é o excedente na constatação de que o eu pensa mais do que pensa, isto é, “o infinito explode com a solidão do cogito, pois não se reduz ao Mesmo” (PAIVA, 2010, p. 127)

A noção cartesiana de Infinito no finito se produz para Lévinas como desejo do outro absolutamente transcendente. Através da ideia de infinito se dá a evasão do pensamento solitário, do pensamento como saber. De fato, a não constituição do

infinito em Descartes deixa uma porta aberta. A relação com o Infinito da dupla estrutura do Infinito que está presente no finito, mas é presente também fora do finito, é lida por Lévinas como a relação ética. A relação ética seria transcendência, o Infinito. “Deus é o Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 19;89). Em sua hermenêutica cartesiana, a referência do *cogito* finito ao infinito de Deus não consiste numa mera tematização de Deus. O Infinito não é um pensamento. Na relação com o Infinito, o pensamento transborda o próprio pensamento como irreduzível ao finito, é estranha à teoria. “A ideia de totalidade e a ideia de Infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teorética, e a outra é moral” (LÉVINAS, 1980, p. 70).

A ideia de Infinito indica uma relação que não anula a separação, mas atesta-se na transcendência. Não há síntese, mas resistência à totalidade. Quando o sujeito descobre a ideia de Infinito, o absolutamente Outro, dá o primeiro passo em direção à transcendência, sai da solidão de ser, sai da ontologia, escapa ao império da violência para a ética como filosofia primeira. Diante do Outro, faz-se justiça no dizer “eis-me aqui”, que deve ser compreendido dentro do viés da dinâmica Infinito - finito, enquanto ética como substituição a outrem, o que Lévinas chama de “doação sem reserva”, isto é, profetismo. “É no profetismo que se passa - e desperta - o Infinito e que, transcendência, recusando a objetivação e o diálogo, significa de maneira ética. Ele *significa* no sentido em que se diz *significar uma ordem; ele ordena*”. Em Lévinas, tal significação não é ontológica, não podendo ser dita ou pensada em termos de ser, mas “começa com um grito de revolta ético, testemunho de responsabilidade. Começa na profecia” (LÉVINAS, 2008, p. 111-112), constrói-se como significação ética, não para a consciência ou psiquismo que tematiza, visto que o momento ético não se funda sobre estruturas do pensamento teórico, mas sobre uma ordem dada à subjetividade: “puro um-para-o-outro” (LÉVINAS, 2008, p. 114). Trata-se de dizer Deus a partir do testemunho profético da exposição ao outro, pois “a ética aparece superior às provas da existência de Deus. Nela, ainda que Deus seja o ‘desconhecido irrevelado’, o sujeito ao acolher o mandamento do outro, acolhe igualmente o mandamento de Deus” (RIBEIRO, 2006, p. 398).

O movimento do lógos ao profetismo, portanto, indica a mudança de posicionamento com relação aos paradigmas do pensamento ocidental. A motivação é o Deus ético do movimento profético de Israel. Não se trata de uma ética sistematizada a partir de um dogma. O profetismo indica uma ética via justiça feita ao outro. Tensão entre os modelos de pensamento grego e hebraico que, em

Lévinas, aponta para a relevância de uma alternativa ao paradigma do logocentrismo. Comparado ao movimento de saída de Abraão, o pensamento que pensa mais do que pensa, isto é, testemunha o Infinito no finito. O movimento feito pelo pensamento filosófico é em direção a um sentido anterior ao próprio Eu. O Outro não é reduzido ao Mesmo porque a responsabilidade pelo próximo não é negociável. É sair para um significado anterior ao Eu, é despertar para a *eleição*. A partir da noção de *eleição*, a subjetividade significa responsabilidade por Outrem, conteúdo concreto do *dizer profético*.

3.2 O lugar da *eleição* como possibilidade ética do judaísmo

Se toda a filosofia de Lévinas, como afirma Bucks (1997, p. 45), procura explicitar as condições prévias para entender a Escritura, a compreensão de Deus como transcendência significa concretamente como ética. Testemunhada pelos profetas e traduzida como ideia de Infinito ou relação irreduzível ao Mesmo, numa saída abraâmica em direção ao Outro, à transcendência. Tal relação com o Transcendente, por sua vez, está livre de toda dominação do Transcendente. Por ser totalmente Outro, é impossível ser conhecido através de um olhar lançado pela ontologia ou teologia. Deus, aqui, é invisível, de alguma forma acessível na justiça feita ao outro. A relação ética define-se contra toda a relação com o sagrado ou com a totalidade, é relação sem relação. Não se reduz nem mesmo à relação. Mas, “não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem” (LÉVINAS, 1980, p. 66).

Diante do outro ninguém pode me substituir. O outro me elege. Sendo tal responsabilidade anterior à religião, “não posso esquivar-me do rosto do outro na sua nudez sem recurso”; “aproximar-se é tornar-se responsável pelo irmão”. O sujeito eleito, diante da proximidade e responsabilidade por outrem, se desnucleia e não recebe nenhuma forma capaz de assumi-la, e mesmo não designado diz: “eis-me aqui” (LÉVINAS, 2008, p. 106-107). A responsabilidade por outrem para além da gesta do ser ou da experiência religiosa é o “eis-me aqui”, testemunhado no “Dizer” antes de enunciar um “Dito”. Em outras palavras, um modo de significar que precede a toda experiência, mesmo a religiosa. Só neste sentido se pode falar em nome de um Deus, não como tematização de um credo, mas como responsabilidade por outrem: “A frase em que Deus entra não é ‘eu creio em Deus’. O discurso religioso

prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. É o ‘eis-me aqui’ expresso ao próximo ao qual sou entregue” (LÉVINAS, 2008, p. 110).

A auto-compreensão da idéia de eleição de Israel, logo, não pode ser pensada erroneamente, como uma espécie de povo superior, *telos* da história. A *eleição* “pode ser considerada como um *leitmotiv* da Bíblia hebraica, como um fio condutor que perpassa todas as partes do Antigo Testamento, desde o Pentateuco até o último dos profetas” (BEN-CHORIN, 1999, p. 13). Se a relação religiosa é vivida como ética, por ela supera-se a vida natural e se torna plenamente humano, “encontrando minha identidade como ser único, insubstituível [...]. Eu me torno autêntico sendo responsável pelo outro que me é estranho” (BUCKS, 1997, p. 49). O tema aparece como responsabilidade moral. “Falo de responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade. [...] É na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo”. Se a responsabilidade é, inicialmente por outrem, ela tem uma epifania: o “rosto”. Num primeiro momento, o acesso ao rosto é ético. “O rosto é o que não se reduz a ele (LÉVINAS, 2007, p. 69;79). Ele é significação sem contexto, é sentido só para ele. Para o autor, o rosto é o que nos proíbe de matar: “também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo”. Ele alinha as noções “rosto”, “outrem” e “discurso” como uma maneira de romper com a totalidade. Não se trata, porém, do discurso exclusivista do logos no centro, como adequação, redução ao Mesmo. Trata-se de outro paradigma de discurso. Mas próximo da narrativa bíblica do que do conceito grego. Para ele rosto e discurso não podem ser desligados, pois o rosto fala, e “fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso”. Se a fala do rosto não é o discurso do logos, é no ethos que ele significa, possui uma linguagem que lhe é própria: relação ética mesma, que está para além do saber e é autenticamente assumida no discurso. “O ‘Tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem” (LÉVINAS, 2007, p. 71-72).

A noção de rosto, previamente, não se reduz à intencionalidade ou conhecer o outro. Trata-se de proximidade. “A relação intersubjectiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*”. Lévinas vai mais além: “eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem”. Nisso consiste

a identidade do sujeito: “posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me” (LÉVINAS, 2007, p. 80;83-84).

O outro me elege e tal responsabilidade é anterior mesmo à religião: “não posso esquivar-me do rosto do outro na sua nudez sem recurso”; “aproximar-se é tornar-se responsável pelo irmão”. O sujeito eleito, diante da proximidade e responsabilidade por outrem se desnucleia e não recebe nenhuma forma capaz de assumi-la, e mesmo não designado diz “eis-me aqui”, trata-se da responsabilidade por outrem anterior à liberdade, é ser refém do outro, responsabilidade que cresce gloriosamente no excesso crescente do Infinito como na citação de Dostoievski em *Os Irmãos Karamazov*: “Cada um de nós é culpável diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais do que os outros” (LÉVINAS, 2008, p. 106-107).

A noção de *eleição*, considerada como uma experiência religiosa no registro judaico, diz respeito a certa auto-compreensão do judaísmo em que Deus elege e escolhe. A *eleição* não pode ser dissociada de uma noção de Deus que a legitima. Tal noção é, por vezes, tomada de maneira fundamentalista, possivelmente justificado por certa leitura inapropriada, ao ler narrativas bíblicas, com estilos de linguagem próprios das culturas hebraicas com olhos da grade conceitual grega e da razão moderna. O tema, em contrapartida, pode ser retomado no discurso filosófico tecendo seu significado com a leitura levinasiana da ideia de Infinito cartesiana e a noção de “rosto” como fenomenologia da responsabilidade por outrem. O Deus vem à idéia não pela reflexão, mas via *eleição*. O outro me elege como responsável. No rosto do outro é que se lê o mandamento “não cometerás assassinio” (LÉVINAS, 2007, p. 178): é a “revelação” ética de Deus. A *eleição* constitui a subjetividade. O sujeito toma consciência de ser eleito.

Para Susin, o tema da *eleição*, em Lévinas, vai ao passo do homem como criatura vocacionada. Para ele, “a eleição começa no nascimento do homem como sensibilidade no modo mais original ainda de susceptão, vulnerabilidade e, por isso, assignação”, enquanto “criação da corporeidade como vocação desde o outro e para o outro” (SUSIN, 1984, p. 311). A subjetividade ao pronunciar o “eu”, pode até se apresentar como sendo no comando e ação soberana. Mas,

é o outro, e não eu, quem pronuncia diretamente e originalmente o meu nome, possibilitando o meu pro-nome eu, uma unicidade e insubstituibilidade de eu - mesmo como senhor de ação e pensamentos - sempre diante de alguém e para alguém - ao outro (SUSIN, 1984, p. 315).

O nome, aqui, indica *eleição*. Para Susin a interpretação levinasiana da concepção de nome confronta a egologia ativa no Ocidente: primeiramente, antes de ser no Dito como pensamento, saber, poder e permanência, o Eu, originalmente provém do *dizer*, pois o nome seria anterior ao verbo como a antropologia se põe além da ontologia. Em segundo, o nome é passividade, é ser nomeado antes de nomear, pois cada Eu é pronome em resposta ao nome, que “testemunha e aprofunda sempre mais a anterioridade da nomeação, [...] resposta que se torna invasão crescente de responsabilidade e de envio para o outro” (SUSIN, 1984, p. 315). A importância da anterioridade do “ser nomeado” por outrem à “nomeação” gira em torno da ideia de que antes da consciência e da intencionalidade há uma exposição à proximidade do Outro:

Pelo nome sou convocado ao comparecimento: a identidade, antes de ser fruto de uma auto-identificação, é a identificação que cria o eu como produzido pela nomeação do outro: O outro me identifica chamando-me e como identificação, supõe permanência e perseverança, o nome que me identifica supõe permanência e perseverança ao chamado: o outro pelo fato de eu carregar permanentemente um nome, chama-me continuamente, sempre agora. Poderíamos interpretar Lévinas parafraseando Descartes: Eu sou chamado, logo sou (SUSIN, 1984, p. 315).

A referência de Susin (1984) mostra uma forma de compreender a subjetividade em Lévinas, que apesar de destronar o “eu penso” de seu trono soberano não lhe tira a autonomia, mas lhe confere uma fonte de sentido anárquica, em sua sensibilidade e vulnerabilidade, marcada originalmente pelo outro. “Em Lévinas, como a ideia de infinito é experimentada existencialmente na relação social, também a criaturalidade como vocação é experimentada existencialmente desde o outro homem” (SUSIN, 1984, p. 318). Sobre a ideia de Infinito, o maior contributo de Descartes na hermenêutica de Lévinas é oferecer a possibilidade de ruptura com o “eu penso” como ruptura da consciência. A subjetividade em Lévinas remonta ao pensamento judaico, mas é traduzida em filosofia, significa *eleição*, Infinito no finito.

O Infinito não é exatamente Deus. O que se tem é uma ideia que significa. O que se pode dizer do pensamento de pensamento é que há uma ideia de Deus. Definir o Infinito como Deus também poderia ser entendido como onto-teologia. Na ideia de Infinito, ao contrário de Descartes, não é plausível deduzir ontologicamente sua existência. Aliás, se Deus existe, ou não, é um falso problema no horizonte com o qual se trabalha com a temática hebraica da *eleição*. Pois antes mesmo da

especulação sobre a existência de Deus o monoteísmo em Israel apontava para uma exigência ética, antes mesmo de formulações ritualísticas. O ritual mais importante é a prática da justiça. Em Lévinas, o Deus fundamento tal qual trabalhado pela onto-teologia também não faria sentido. Além do mais, qualifica a violência ao limitar o Infinito num conceito universalista. Deus, aqui, é o que significa o “não-contível” por excelência, o que ultrapassa toda a capacidade: “Deus escapa à estrutura do *cogito cogitatum* e significa o que não pode ser contido. É neste sentido que a ideia de Deus rebenta com o pensamento que permanece sempre sinopse ou síntese” (LÉVINAS, 2003b, p. 228).

A ideia de Infinito presente no sujeito inverte a presença a si, que é a consciência, “forçando o controle que se sujeita tudo quanto penetra na consciência, excedendo a obrigação de adoptar tudo quanto penetra do exterior” (LÉVINAS, 2003b, p. 230). A ideia de Deus, tendo de antemão que a noção de Deus utilizada remonta ao Deus ético dos profetas, significa que na base do Eu, ou na *arché* do psiquismo, está o sentido que o excede por ser original de um lugar que foge ao seu domínio, isto é, Outrem. Se o outro concretamente representa o que não posso reduzir à forma, uma vez que o outro nunca é exatamente o que quero que ele seja, a partir da noção hebraica de *eleição*, no sentido que sou eleito pelo outro e para o outro, como seu responsável, é possível perceber que o Infinito “afeta o pensamento e devasta-o ao mesmo tempo, afecta-o devastando-o, e, assim, apela-o. Coloca-o no seu lugar e, desde modo, põe-no no lugar: desperta-o” (LÉVINAS, 2003b, p. 232).

A presença do Infinito no finito significa no sujeito o desejo do Infinito. Desejo que não identifica, isto é, sem fim. “desejo do infinito como desejo do para além do ser que se enuncia na palavra des-inter-essamento e desejo do Bem” (LÉVINAS, 2003b, p. 233). O desejo diz respeito ao invisível, que Lévinas (1980) chama de o Outro metafisicamente desejado: trata-se do “desejo metafísico” que se apresenta com algumas características essenciais: tende para o “absolutamente outro”; não aspira ao retorno; deseja “uma terra onde de modo nenhum nascemos”; “não assenta em nenhum parentesco prévio”. O desejo metafísico é para além do que possa completá-lo. A alteridade, em uma palavra, é o que constitui o desejo metafísico como inadequação entre ideia e coisa, propriamente dito. A alteridade pode ser traduzida, assim, como inadequação (LÉVINAS, 1980, p. 21-22). Fabri entende que, em Lévinas, a consciência não julga ao ser através de representação da ideia, mas busca ultrapassar o jogo em que a verdade é redução do Outro ao

Mesmo. “O outro e o Mesmo não fazem parte de uma totalidade porque não se identificam pela *oposição*. O Mesmo produz-se como egoísmo, mas pode romper com esta situação na medida em que se abre ao Outro, numa relação sem mediação” (FABRI, 1995, p. 87). Esta forma de pensar a subjetividade, como relação sem mediação e ao mesmo tempo inadequada ao Mesmo, aparece como transcendência e ética, que não é o formato logocêntrico do “eu penso”, mas a responsabilidade por outrem.

A noção levinasiana de desejo rompe com a noção clássica de substância. “A substancialidade do eu, a felicidade que ele conquista e o usufruto da sua ipseidade são, repentinamente, abalados por um movimento que o retira do egoísmo e do interesse: é a bondade para além do ser e do conhecer” (FABRI, 1995, p. 91). Em contrapartida, Lévinas não caminha rumo à irracionalidade ou ao niilismo, também não faz apologia de uma teologia judaica. O pensador não quer dispensar a ontologia, mas apenas sua hegemonia. “A ontologia deve receber orientação a partir da relação ética com o outro e não o inverso” (PAIVA, 2010, p. 132). A relação em que a ontologia supõe a ética se dá da seguinte maneira:

Não foi por acaso que a relação teórica foi o esquema preferido da relação metafísica. O saber ou a teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. Neste sentido, o desejo metafísico seria a essência da teoria (LÉVINAS, 1980, p. 29).

O desejo pelo totalmente Outro que se experimenta em relação ética, linguagem e proximidade, como responsabilidade por outrem, é o que se pode compreender por religião em seu sentido originário, sem reconhecimento, mas que produz sentido. O pano de fundo dessa relação ética é o frente a frente como relação última no ser e não no reino da totalidade. “A esta relação, Lévinas dá o nome de linguagem” (FABRI, 1995, p. 91). Nesse caso, a linguagem deve ser compreendida como lugar onde a verdade se assenta. Verdade, aqui, é modalidade da relação entre o Mesmo e o Outro como “conhecimento desinteressado” (LÉVINAS, 1980, p. 51). O discurso verdadeiro se dá no frente a frente, irreduzível ao conhecimento, uma vez que o Outro não é parte de um todo, nem singularizado num conceito. Sendo a relação entre os homens não sistematizável. Vale ressaltar que na linguagem originária, isto é, relação de proximidade, ética, não há síntese. Entre

o Mesmo e o Outro não há síntese, a transcendência atesta a separação, mas, sem negá-la. À independência absoluta que não esgota sua essência no formalismo ou no pensamento abstrato, Lévinas chamou de “ateísmo”:

Mas a interdependência atea do ser separado – sem se pôr mediante oposição à ideia do infinito, que indica uma relação – é a única que torna possível tal relação. A separação atea é *exigida* pela ideia do Infinito que, no entanto, não suscita dialeticamente o ser separado. A ideia do Infinito – a relação entre o Mesmo e o Outro – não anula a separação. Esta atesta-se na transcendência (LÉVINAS, 1980, p. 48).

O tema da *eleição*, portanto, está posta ao centro do problema da relação intersubjetiva como possibilidade de transcendência, uma vez que entre o sujeito eleito e o Outro que o elege não há síntese, mas separação. Sendo que a relação ética está para além do saber e é autenticamente assumida no discurso (LÉVINAS, 2007, p. 63), a linguagem como contato, por isso, afeta o próximo na sua unidade não-ideal, isto é, o próximo não se mostra e não se manifesta, não é tematizado. “O próximo é precisamente aquilo que tem um sentido *imediatamente*, antes de lho conferirmos” (LÉVINAS, 1967, p 279). Isto é, a consciência chega sempre atrasada no encontro com o próximo. A ontologia chega depois da ética. Eleito no face a face como responsável por outrem, o eu se depara na aproximação, com a epifania do invisível e absolutamente Outro. A *eleição* desperta pela via da relação, fenomenologicamente na noção de “rostos”: “É a partir da aproximação que a própria noção de rosto se impõe. E, no rosto, o conhecimento e a manifestação do ser ou a verdade envolvem-se numa relação ética. A consciência volta à obsessão” (LÉVINAS, 1967, p. 28). A ideia de Infinito é o absolutamente Outro, desdobramento do Rosto que se opõe ao círculo da compreensão (MELO, 1999, p. 123).

A noção de “rostos” como acesso à alteridade ou como sintoma do Infinito e vestígio do Outro traz consigo a indagação sobre seu lugar concreto. Como sua recusa em ser compreendido, visto ou tocado, a princípio, Lévinas trata do rosto da ética. O rosto do outro como o lugar de sua epifania é incompreensível. De qualquer forma, a posição de “face a face” é uma posição por excelência, pois a visão do rosto do próximo pode se comparar à experiência narrada por Lévinas a partir da ideia do Infinito cartesiana, pois ultrapassa as possibilidades do sujeito de se conter. A tarefa levinasiana não pode ser comparada a de construir uma ética, mas a de encontrar-lhe sentido. A descoberta da ética do rosto rompe com as filosofias da

totalidade no sentido em que o saber absoluto é um pensamento do igual. “Inversamente a idéia do Infinito implica um pensamento Desigual” (LÉVINAS, 2007, p. 74).

Se para Lévinas o Infinito vem-me à idéia na significância do rosto, o rosto *significa* o Infinito, porque “o *ideatum* desta idéia, isto é, o que ela visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu penso”. E ainda, a relação com o infinito não é um saber, mas desejo que não pode ser satisfeito: “presença do Infinito num acto finito”. Fiel à mística judaica, Lévinas percebe que dizer a Deus como “tu”, depois “ele” faz referência à “eleidade” do Infinito. “O sujeito que diz ‘Eis-me aqui!’ dá *testemunho* do Infinito”. O conceito de testemunho, entretanto não é um conceito, mas revelação que não nos dá nada. Acolher o rosto, portanto, é condição para a transcendência do totalmente Outro. (LÉVINAS, 2007, p. 74;88-89)

A noção de “eleidade”, portanto, é chave no pensamento levinasiano sobre Deus. Segundo Baccarini, a “eleidade” indica uma reviravolta da intencionalidade, uma subversão no ser. Indica uma consciência teórica que se reverte em passividade moral. “Só na passividade da consciência teórica pode ressoar um mandamento moral que é imediatamente significado pelo rosto de outro homem: ‘não matarás’”. A noção de “eleidade”, portanto, produz uma diacronia que subverte a sincronia do saber e do ser, convocando à responsabilidade, que será uma “redefinição da subjetividade” (BACCARINI, 2000, p. 430-431) na relação de eis-me aqui com o próximo. A relação de responsabilidade para com o outro é a via que conduz a Deus, sinônimo de justiça no contexto judaico de Lévinas (2004, p. 432). Não o Deus da onto-teologia, adequado à razão, objeto da compreensão. Mas o bíblico, do qual só é possível entrever o rastro, isto é, seu vestígio nas relações humanas.

Na relação “eis-me aqui” e *eleição* deve-se considerar que “no acesso ao rosto, há certamente também um acesso à idéia de Deus” (LÉVINAS, 2007, p. 74), do Deus ético dos profetas, que dá sentido a responsabilidade moral que se dá na subjetividade: “Falo de responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade”. “É na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo” (LÉVINAS, 2007, p. 79). Desta feita, a eleição do outro incide sobre o Eu antes da consciência, liberdade e vontade. A *eleição* está antes do saber, do querer e do escolher. A responsabilidade por outrem está “a priori” ao próprio livre-arbítrio do sujeito, sendo o sentido do “eu”. A responsabilidade por

outrem, destarte, não é uma opção que o sujeito faz, mas o que lhe constitui a própria consciência. Se Lévinas busca na experiência hebraica uma forma de dizer sobre a transcendência para alinhar ao destronamento do logos, dando conteúdo ao seu pensamento ético, é porque na experiência profética o Deus não é tal qual pensado no Ocidente cristianizado. Para Nilo Ribeiro (2006, p. 391), ao pensar Deus como Ente, a onto-teologia comprometeu a novidade e o sentido genuíno da revelação cristã: “Deus é amor, relação, auto-comunicação trinitária e, como tal, não pode ser tematizado e apreendido pelo conceito”. Em Lévinas (2003b) a aproximação não ontológica de Deus passa pelas relações humanas, que não entram no quadro da intencionalidade, mas por pensamentos que excedem o limite do *cogito*, como “anarquia”, onde o eu não é origem de si mesmo:

Esta responsabilidade por outrem é estruturada como um-para-o-outro, até ao um *refém* do outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si. Para o outro em jeito de si mesmo (soi-même), até à *substituição* por outrem. E há que compreender que isto é uma relação ininteligível no ser, o que quer igualmente dizer que esta substituição é uma excepção à essência (LÉVINAS, 2003, p. 187).

O “eis-me aqui” do sujeito eleito é plausível de ser pensado como um destronamento do *cogito* cartesiano sobre o qual o pensamento moderno se alinha. “Segundo Lévinas não se pode procurar o humano num movimento reflexivo de si próprio, na consciência de si, mas somente no movimento de uma resposta, dede já consentida, ao apelo da alteridade” (CHALIER, 1993, p. 104). Se o ser humano não pode ser procurado no ato reflexivo do “eu penso” é porque a separação do Mesmo produz-se sob a forma de uma vida interior, de um “psiquismo”:

O psiquismo constitui um *acontecimento* no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstracta esconde um paradoxo. O papel originário do psiquismo não consiste de facto em *reflectir* apenas o ser. É já *uma maneira de ser*, a resistência à totalidade. O pensamento ou psiquismo abre a dimensão que essa *maneira* requer. A dimensão do psiquismo abre-se sob o impulso da resistência que um ser opõe à sua totalização, é efeito da separação radical. O *cogito*, dissemos nós, atesta a separação. O ser que ultrapassa infinitamente a sua ideia em nós – Deus na terminologia cartesiana – subtende a evidência do *cogito*, segundo a terceira *Meditação*. Mas a descoberta desta relação metafísica no *cogito* não constitui, cronologicamente, mais do que o segundo passo do filósofo (LÉVINAS, 1980, p. 42)

Tal pensamento remonta à dimensão humana do “eu” na mensagem de Israel. “Para Lévinas, portanto, a perseguição do povo judeu na história dá uma perspectiva mais justa sobre a humanidade do eu do que sobre as elaborações conceituais da metafísica” (CHALIER, 1993, p. 105). A estrutura da *eleição* como “eis-me-aqui” é o que significa a subjetividade, como “um-para-o-outro”. Como foi dito, não se trata de uma escolha do pensamento, senão ainda assim seria logocêntrico e egológico. O “eu” é “refém” de outrem, não escolhe essa responsabilidade. A responsabilidade por outrem não é obra da liberdade do *cogito*: “a liberdade não é o supremo bem do homem, nem mesmo é a definição mais profunda do homem” (SUSIN, 1984, p. 324). Desta forma o “eis-me aqui” significa “envia-me” (CHALIER, 1993, p. 109).

Para Susin a *eleição* é uma noção que movimenta o “eu” para o “se”. Portanto, a anterioridade da eleição sobre a liberdade deve ser pensada no “eis-me aqui” como aliada ao bem e consciência de eleição como consciência de responsabilidade. “Para nosso autor, a ‘liberdade finita’ é tão problemática que afinal termina somente em finitude. É necessário um elemento que ultrapasse a liberdade: a eleição”. O “eu”, conseqüentemente, não pode deixar de ser resposta ao apelo do outro, como refém não pode escolher não ser responsável, pois ele é “tecido desde a base como responsabilidade antes de liberdade” (SUSIN, 1984, p. 324-325). Se antes da liberdade a subjetividade é um sim incondicional é porque a subjetividade se encontra e se desperta, originalmente, já comprometida com o bem antes de escolher, antes de bem e mal, pois o bem é o segredo da significância e da não violência (SUSIN, 1984, p. 326). A esta ética, Oliveira e Paiva chamam de “não-fundacional”. Isto é, na ausência de fundamentação logocêntrica a filosofia de Lévinas busca encontrar um sentido *anárquico* na experiência ética com o outro, como uma nova “lógica”, não mais do conhecimento, mas na proximidade. O discurso levinasiano segue, assim, a perspectiva judaica: a idéia do bem e do infinito também não são constitutivas (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 153).

Em Lévinas a relação entre sujeito e bem é vínculo anárquico, uma vez que não se refere à demonstração de Deus ou “à teologia que trata de Deus como se pertencesse ao ser ou à percepção”. O vínculo é anárquico porque foge à lógica da liberdade e da escolha do sujeito. Sobre o vínculo Lévinas explica que não “estabeleceu-se sem que o sujeito tenha tido vontade; ele não é a constituição do ‘instinto divino’ da responsabilidade, de ‘uma natureza altruísta ou generosa’ ou de

uma ‘bondade natural’”. A relação entre sujeito e bondade do bem indica uma forma diversa da logocêntrica de conceber a subjetividade. Dominar e integrar a totalidade do ser numa consciência de si, neste caso, indicam a inconsistência da pretensão do sujeito: “na consciência de si, ela mesma, desintegra-se. A psicanálise atesta a instabilidade e o caráter falacioso da consciência consigo no *cogito*” (LÉVINAS, 1993a, p. 86-87;71).

Se o cogito cartesiano tal qual defendido pela modernidade logocêntrica não se mostrou mais do que uma máscara, ilusão ou ideologia sem vestígios humanos, um sujeito que se tateia e se escuta. O logocentrismo, neste sentido, representa a rejeição do humano, ou de uma lógica ordenada exclusivamente a uma dialética onde o sujeito era apenas um momento de uma ordem não humana. A consciência, fora da expressão da *eleição* para a responsabilidade por outrem é nada mais nada menos que uma modalidade ontológica sem sentido. Enxergar a realidade limitada à redução do Outro ao Mesmo, dentro de um encadeamento sistemático de conceitos cai seriamente no risco de reduzir o homem a um meio. À redução da relação entre sujeito e bem no conceito, Lévinas propõe uma nova maneira de passividade como anterioridade pré-original, aquém do logos, como interioridade, isto é, o Outro como “sujeito pré-originário”, anterior ao Eu e à Liberdade ou “responsabilidade antes de ser intencionalidade” (LÉVINAS, 1993a, p. 80-81). Sobre a relação liberdade e responsabilidade, tendo em vista a anterioridade desta última, em *Deus, a morte e o tempo* (2003b), o Eu está comprometido com o Bem antes mesmo de o ter escolhido:

Como se existisse no eu, sempre irreduzível à presença, um passado aquém de todo o passado, um passado absoluto e irrepresentável. O presente é o lugar da iniciativa e da escolha. Mas, antes de qualquer escolha, não terá o Bem elegido o sujeito, de uma eleição que é a da responsabilidade do eu, que não se lhe pode furtar e que retira dela a sua unicidade? Essa anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade significa a bondade do Bem: o Bem deve eleger-me antes de u o poder escolher; o Bem deve eleger-me a mim primeiro (LÉVINAS, 2003b, p. 192-193).

A *eleição* tem o Bem como seu determinante. Entretanto, não se trata de servidão, mas de responsabilidade indeclinável com a qual a subjetividade está investida antes mesmo de qualquer escolha. O caráter servil da responsabilidade que ultrapassa a escolha fica anulado pela bondade do Bem que comanda, uma vez que o obediente reencontra, aquém do sujeito, sua integridade. Em Lévinas, esta

situação é anárquica. Mas, a partir da responsabilidade anterior à liberdade, “a análise, por abuso de linguagem, sem dúvida - nomeou o Bem”. Neste sentido, a *eleição* é a investidura do não intercambiável, quando a “eleição pelo Bem que não é precisamente ação, mas a não-violência mesma”. A responsabilidade, apesar de ser anterior à liberdade, não pode ser delimitada numa palavra ou começo, a não ser por abuso da linguagem. Lévinas pensa, aqui, numa “passividade mais passiva que toda passividade” (LÉVINAS, 1993a, p. 83).

A perspectiva da subjetividade que se dá sentido na pré-original responsabilidade pelos outros, de forma inominável e irrecusável, pode parecer uma perspectiva meramente determinista. Mas, o que está em foco é sua anterioridade ao conceito. A noção de *eleição* atenta à responsabilidade anterior à liberdade aponta para um olhar diferenciado da noção de Bem. Não é a ideia de Bem como tendência natural do homem ou como ação ou teoria que dependeria da escolha do sujeito. Não estaria o homem, no pensamento de Lévinas, condenado à liberdade, mas à responsabilidade como condição de possibilidade de sentido do próprio sujeito. Condição humana que não pode ser significada em categorias ontológicas, mas como relação com o Outro inominável pelo logos, mas apenas como vestígio.

Para Nilo Ribeiro, a filosofia que aparece por detrás do “judaísmo ético” de Lévinas é aquela do “esforço minucioso em dizer o significado do humano diante de um mundo e de um pensamento que o reduz às estruturas dos sistemas anônimos do Ser e da Razão”. É plausível que a noção de *eleição* em Lévinas está a serviço de um humanismo pensado como profetismo “na urgência de ter de responder pelo rosto da viúva, do pobre, do estrangeiro, do órfão”. Ao legado do humanismo ocidental, que, em sua vertente logocêntrica, privilegiou a compreensão do ser humano como liberdade, o pensamento levinasiano apresenta a anterioridade da responsabilidade por outrem, o que “reconstrói a filosofia a partir da alteridade” (RIBEIRO, 2006, p. 388-389; 399).

A noção de *eleição* se expande ao transitar entre a mensagem profética de Israel e a filosofia levinasiana. Se ela aparece como conteúdo do movimento profético, ligada à aliança feita ao Deus ético, em Lévinas é ressaltado sua originalidade frente ao pensamento. Na verdade, não se trata aqui de destronar os conceitos “Deus”, “sujeito” e “ontologia” para substituí-los pelo termo *eleição*. Fazer isso seria também atacar violentamente o pensamento levinasiano. A *eleição* no contexto judaico é uma experiência do inominável. Toda aproximação só pode ser

feita metaforicamente. Trata-se de uma noção que orienta sem síntese, mas que significa de forma aberta. Daí a importância de recorrer a uma noção que ultrapassa a síntese logocêntrica, que não a nega, mas significa de outra maneira. A *eleição*, portanto, não é mais um conceito que unifica em si o Mesmo e o Outro, mas que mantém a separação e atenta à possibilidade de uma transcendência ou terceiro. A *eleição*, como dizer de uma relação de proximidade e responsabilidade por outrem anterior à própria formulação de um eu, pode ser compreendida como o significado ético originário, isto é, da relação onde o eu é nomeado pelo Outro como responsabilidade intercambiável e indizível. Antes mesmo de qualquer formulação moral está a eleidade do outro, como lugar onde se faz a experiência do Infinito que não pode ser dominado por uma relação cognoscitiva, mas testemunhado como relação de proximidade.

A *eleição*, por conseguinte, não se recupera num Tu, mas se ultrapassa num terceiro que aparece como vestígio, como terceira pessoa: “Ele”. O “Ele”, determinante da *eleição* irrecusável, não pode ser lido, apesar das limítrofes da linguagem, como o Deus da onto-teologia. Pode até ser aproximado ao Deus ético dos profetas, mas não se reduz a uma representação divina. Nesse caso a própria palavra “Deus” seria redutora. É preferível, portanto, a noção de *eleição* e o que ela quer significar como ética: “na eleidade, Ele envia o outro [...]. Por isso o infinito e o bem são ‘Ele’” (SUSIN, 1984, p. 244). Daí que a relação ética pode ser percebida como o lugar possível de acesso a Deus (RIBEIRO, 2005, p. 117).

A *eleição*, portanto, não destrona a *consciência* como *cogito* em prol de uma consciência espontânea, pré-reflexiva e ingênua. A noção de *eleição* não é apologia de um pensamento religioso pré-crítico. A *eleição* diz respeito à descoberta da orientação com sentido na relação moral: “é precisamente propor o Eu (Moi) como já questionado pelo Outro que ele deseja. [...] Ora, o Eu (Moi) corrói sua ingenuidade dogmática diante do Outro que lhe pede mais do que ele pode espontaneamente” (LÉVINAS, 1993a, p. 56). A noção de *eleição* é possível dentro do viés da ética como filosofia primeira e religião. Nesse caso, a experiência ética é o “remédio prescrito por Lévinas contra a enfermidade ontologizante que corrói a filosofia ocidental. Identificando a marca do trabalho da ontologia à redução do Outro ao Mesmo” (RADRIZZANI, 2010, p. 286). A *eleição*, dessa forma, é ponto de partida para a ética da alteridade, em contraposição a história da metafísica ocidental que

“não passa, senão da lição de Heidegger, como esquecimento do Ser, mas como esquecimento do Outro” (RADRIZZANI, 2010, p. 286).

A noção de *eleição* é, originalmente no pensamento judaico, como quer Lévinas, a responsabilidade do Eu para com outro, enquanto mandamento intrínseco à condição humana, como pura passividade no Bem, responsabilidade anterior à liberdade. Segundo Hodanen e Pitchúgina (2010, p. 18), a subjetividade do sujeito se realiza no que ela não é livre: a responsabilidade pelo Outro. Trata-se da assimetria da intersubjetividade que faz lembrança que Lévinas faz do romance *Os Irmãos Karamazov* de Dostoievski: “Cada um de nós é culpável diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais do que os outros” (LÉVINAS, 2008, p. 107). No lugar da culpa Lévinas coloca a responsabilidade e procura explicitar na sua ética a essência da consciência moral: “trata-se da relação do Eu com o Infinito, da impossibilidade de interromper o serviço ao Outro” (HONADEN; PITCHÚGINA, 2010, p. 19). Se o *dizer profético* é a ética possível como linguagem, a *eleição* é a motivação dessa ética, que implica um movimento de saída do Mesmo em direção ao infinitamente Outro. A *eleição*, do ponto de vista da filosofia de Lévinas, é a condição de possibilidade da subjetividade que se significa como pensamento da alteridade.

3.3 O *dizer profético* e a primazia sobre o Dito

O discurso religioso para ser possível como ética precisa abrir-se à possibilidade de ser desdito (LÉVINAS, 1993a, p. 11). A primazia do *dizer* sobre o Dito não é outra coisa senão que a primazia da ética sobre a onto-teologia. Em Lévinas, o itinerário desta primazia se inspira na noção de *dizer profético*. Pensamento onde a responsabilidade por outrem para além da gesta do ser ou da experiência religiosa é o “eis-me aqui”, testemunhado no *dizer* antes de enunciar um Dito como modalidade de significar que precede toda experiência. A redução do Outro ao Mesmo feita pela ontologia, sendo assim, é violenta por fazer do *dizer* um Dito, isto é, de transformar a relação de proximidade em síntese conceitual. Esta pode até ter sido vista como viável na relação de conhecimento entre sujeito e objetos em algum momento da história do pensamento ocidental, mas, quando o método é remetido às relações humanas é violência. É preciso considerar que o Mesmo e o Outro são separados, não sintetizáveis, isto é, intercambiáveis num terceiro Transcendente. Para um não retorno ao logocentrismo, portanto, o Dito

precisa ser desdito de desdito em desdito como relação ética. De outra forma, a própria relação de proximidade e responsabilidade no face a face, onde o rosto do outro desconcerta o eu com o “não matarás” corre o risco de ser violentamente traduzido em conceito ou em fórmula para um manual de ética, o que usurparia o significado ético das relações humanas.

O *dizer profético* é religião no seu sentido originário enquanto rompimento com a lógica que cai na ideologia e na violência. Deus se define pela relação ética e não o contrário. Na relação de proximidade a linguagem que surge não é tematização, manifestação ou saber, mas o evento ético, que Lévinas chama de “palavra primeira” ou simplesmente “dizer”. “O dizer dizendo-se rompe a qualquer momento com a definição daquilo que diz e faz rebentar a totalidade que abarca [...]. Esse primeiro dizer não passa certamente de uma palavra. Mas é Deus” (LÉVINAS, 1967, p. 288). Este não fixa temas e não pretende identificar nada. Sem o desdito próprio da relação ética, a linguagem e a proximidade voltariam à função logocêntrica, que tem no conceito Deus seu fundamento absoluto. A responsabilidade como *Dizer*, conseqüentemente, resiste à função sintética do discurso onto-teológico significando-o enquanto justiça feita ao próximo:

A responsabilidade – o ‘pré-original’ é *Dizer*. Mas responsabilidade – *Dizer* imprudente e arriscado, comunicação de si que toda informação pressupõe. Ser aquém, o aquém do ser – é *Dizer*, sempre se descobrir, se expor, *oferecer a face* que é a expiação da violência sofrida pela falta de outrem e onde o presente desta violência assim já se refere ao pré-original. Mas este *Dizer* da responsabilidade traz na sua extravagância – em sua transcendência – a possibilidade e a necessidade da ponderação, do pensamento e da justiça (LÉVINAS, 1993a, p. 81).

Se a religião é ética em seu sentido original, seu discurso é um *dizer*. Conversando com a tradição judaica que remonta aos profetas de Israel, o *dizer* é *profético*. O discurso religioso, na vertente logocêntrica do pensamento ocidental, portanto, pode ser posto sob suspeita na sua suposta eficácia de conceituar e sistematizar. É neste sentido que é irreverente a pergunta sobre que tipo de discurso é possível em religião. A princípio, a religião é o laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade, uma vez que o Outro se recusa ao sistema (LÉVINAS, 1980, p. 28). Nesse caso, a linguagem possível em religião é o *dizer profético*.

Com Lévinas o caminho a ser percorrido não é o do logocentrismo, mas da alteridade. Se a história da filosofia se mostrou como tentativa de síntese universal, redução a uma totalidade, pensamento absoluto, consciência de si e consciência do todo (LÉVINAS, 2007, p. 61), em sua crítica à ontologia, propõe uma ética da alteridade como pensamento primeiro e originário. As relações humanas se formam no horizonte ético, não constituído por um aparato racional. A ética antecede a predicação, tematização ou reflexão. A passagem da ontologia para a ética, neste ínterim, permite a pesquisa sobre Deus não mais como tematização de um objeto, mas como o *totalmente Outro* (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 140). “A experiência irreduzível e última da relação parece-me, de facto, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significa moral. [...] A filosofia primeira é uma ética” (LÉVINAS, 2007, p. 62). Se em alguma instância a tematização é uma tarefa merecedora de atenção e eficácia na relação do sujeito com o mundo, na relação entre os sujeitos não ocorre o mesmo. A relação entre os homens não é sistematizável, no sentido de que escapa sempre à sinopse, mesmo que o conhecimento seja importante como um processo. Um discurso religioso possível, portanto, não pode ser pensado sem se colocar o problema da relação intersubjetiva.

Sobre a importância originária da linguagem, Lévinas pontua: “Com efeito, para mim, o *dito* não conta tanto como o próprio *dizer*. Este não me importa menos pelo seu conteúdo em informação do que pelo facto de se dirigir a um interlocutor” (LÉVINAS, 2007, p. 27). Trata-se, aqui, de pensar não na ótica da ontologia, mas da ética como filosofia, linguagem e religião originárias. Ontologia significa no dizer levinasiano redução do Outro ao Mesmo. Redução mediada pelo termo “Ser” que provocou totalidade e identidade, isto é, o Outro no interior do Mesmo. A ontologia se relaciona com o ser neutralizando-o para abarcá-lo provocando a violência à alteridade. Ontologia, portanto, situa-se na relação de posse onde o Outro se torna o Mesmo. Para Lévinas é preciso abandonar a ilusão de abarcar a totalidade do real pela força do pensamento (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 148).

Lévinas transita numa interpretação da fenomenologia e da ontologia para uma leitura da relação linguagem-religião como “evento ético”. Na leitura levinasiana, uma vez que a narrativa dá unidade de sentido a um tema e os acontecimentos escalonados no tempo, os signos lingüísticos identificam um tema enquanto manifestação do ser. Aqui reside sua crítica:

Talvez seja daí que vem o poder, sempre renovado, do intelectualismo e a pretensão ao absoluto do discurso, capaz de abarcar tudo, de relatar tudo, de tematizar tudo, incluindo os seus próprios fracassos, a sua própria relatividade. As palavras não derivam, pois, de uma intenção que se limitaria ao vão empreendimento de substituir coisas por signos e signos por signos. Pelo contrário, é a instauração e a utilização dos signos verbais que é induzida por uma intencionalidade narradora e tematizante que desemboca nos seres.

A linguagem também se interpreta como manifestação da verdade, como a via que o ser toma para se mostrar. O *logos* enquanto discurso confunde-se inteiramente com o *logos* enquanto racionalidade. A comunicação que a linguagem assegura surge como a sua função subsidiária [...]. A comunicação decorre apenas do *logos* que anima ou que induz o pensamento. (LÉVINAS, 1967, p. 265-266)

Na síntese logocêntrica, a linguagem torna-se absoluta no dizer a verdade, pois a intencionalidade narradora é essencial ao pensamento entendido como tematização e identificação. Para Lévinas, a identificação do dado na experiência é pura pretensão. O entendimento não entende o objeto, mas o seu sentido. Segundo ele,

se quisermos, tudo é imaginado na experiência, excepto a identidade dos indivíduos, que domina os instantes das imagens. Ela só é possível como *pretendida*. Eu pretendo o idêntico nessas impressões e quero assegurar a manutenção dessa pretensão (LÉVINAS, 1967, p. 268).

A pretensão de sintetizar a experiência no tema pressupõe pensamentos que entendem, isto é, que proclamam a identidade do múltiplo, o que implica numa intenção a priori de universalizar, de reduzir o Outro ao Mesmo. Em contrapartida, “o pensamento só pode atingir o individual desviando-se do universal. Para a filosofia enquanto discurso, o universal precede o individual e é, em todos os sentidos do termo, *a priori*” (LÉVINAS, 1967, p. 271).

A comunicação como condição da verdade universal, em Lévinas, parece uma evocação puramente formal. No seu pensamento, a relação com o interlocutor não se reduz ao conhecimento desse interlocutor em sua particularidade a partir da idealidade e da universalidade. A proposta levinasiana é de uma singularidade sem universalidade. O discurso não sintetiza a partir de um *logos*, mas aproxima. É preciso admitir uma singularidade fora do tema do discurso e que não é tematizada pelo discurso, mas aproximada. E a proximidade é por si mesma significação. Sendo assim, “a orientação do sujeito sobre o objecto fez-se proximidade, o intencional fez-

se ética” (LÉVINAS, 1967, p. 274). Ética entendida como subjetividade que entra em contato com uma singularidade. Tal singularidade remete ao Infinito, irrepresentável, não tematizável. Para o filósofo aí reside a linguagem original, fundamento do outro, quando “a aproximação *penetra* a consciência - é pele e rosto humano. O contacto é ternura e responsabilidade” (LÉVINAS, 1967, p. 275).

Na relação linguagem-sensível Lévinas critica o esquema logocêntrico identidade-significação, onde ele situa, em sentido específico, a ontologia. Lévinas sugere, assim, não um saber, mas proximidade, um dizer singular, sem a pretensão de um conhecimento universal a priori. Tal proximidade significa por si mesma, no que Lévinas preferiu chamar de “rosto”. Partindo da noção de proximidade, portanto, Lévinas não limita a transcendência à intencionalidade do intelecto na estrutura *noese-noema*. No sensível, há o contato, “carícia”, aproximação pura e proximidade, irreduzível à experiência da própria proximidade (LÉVINAS, 1967, p. 276-277). No contato, portanto, não se aproxima da idéia, mas das coisas como elas são, uma vez que, em si mesmas, as coisas se revelam antes de serem aproximadas. O sentido se define pela relação de proximidade e não o contrário:

O concreto enquanto sensível é imediatez, contacto e linguagem. A percepção é proximidade do ser de que a análise intencional não dá conta. [...] Na relação ética com o real, isto é, na relação de proximidade do sensível estabelece, compre-se o essencial. É aí que está a vida. A visão é certamente abertura... [...]. Na realidade, no contacto, a carícia do sensível só se revela a partir de uma pele humana, de um rosto, à aproximação do próximo. A proximidade das coisas é poesia; em si mesmas, as coisas revelam-se antes de serem aproximadas (LÉVINAS, 1967, p. 278).

Para Lévinas, portanto, a relação de proximidade é a linguagem original, sem palavras nem proposições, pura comunicação. A proximidade para lá da intencionalidade é a relação com o próximo, ética. O próximo, destarte, não se mostra e não se manifesta, não pode ser tematizado. A ilusão de sintetizar o próximo no conceito é violência. O próximo é outrem, tem um sentido imediatamente, antes de lho conferirmos. Não pode ser reduzido ao Mesmo. Se o sentido surge a partir da relação e o próximo já o possui de forma que não permite a síntese conceitual, a consciência centralizadora chega sempre atrasada, a primazia é da ética. O próximo não entra sob um tema, precede. Trata-se de uma relação mais intensa que a de intencionalidade: “responsabilidade sem opção, uma comunicação sem frases nem palavras” (LÉVINAS, 1967, p. 280).

Na relação há proximidade. O que equivale a dizer inquietude diante do contato que exige responsabilidade como presença do infinito.

O infinito não pode concretizar-se num termo, pois contesta a sua própria presença. No seu superlativo inigualável, ele é ausência, na margem do nada. Ele foge sempre. Mas deixa o vazio, uma noite, um vestígio onde a sua invisibilidade visível é rosto do Próximo. Assim, o próximo não é um fenômeno e a sua presença não se resume em apresentação e aparecimento. A presença ordenada a partir da *ausência onde o Infinito se aproxima*; a partir do seu *Não-lugar*, é ordenada *no vestígio da sua própria partida*; à minha responsabilidade e ao meu amor que – do outro lado da consciência – ela obceca (LÉVINAS, 1967, p. 281).

O rosto para Lévinas não é um termo fechado, mas um fenômeno aberto, constituído como proximidade. Ponto de onde a epifania se constitui como proximidade. A proximidade não é simples coexistência, mas inquietude própria de sua anterioridade ética como responsabilidade. No contato, portanto, nada se tematiza, a não ser o contato pelo próprio contato. Se alguma coisa passa de um para o outro, ainda assim não há tematização, mas cumplicidade. Trata-se de um *dizer* e não de Dito. As palavras ou signos não sintetizam de antemão. Qualquer dizer surge a partir da relação. E todo dito deverá ser desdito, pois, na proximidade não se esgota o sentido que surge daí. Não há uma última palavra. (LÉVINAS, 1967, p. 283-284).

No pensamento levinasiano a linguagem é entendida como possibilidade inesgotável de entrar em relação, independentemente de qualquer sistema de signos comuns aos interlocutores. Desta forma, “a relação do Eu com o Próximo não se fixa em nenhuma quididade, mas naquilo que tem um sentido sem recorrer à idealidade, no enigma do rosto onde a manifestação se faz proximidade e a quididade modalidade do ser”. É preciso fazer, aqui, a passagem da relação para a responsabilidade para com outrem como linguagem original. Trata-se do enigma do rosto onde a manifestação se faz proximidade. A interpretação do sentido a partir da vida, pré-categorial, pressuposto onde brota a ética é o que se pode chamar de religião. (LÉVINAS, 1967, p. 283).

Na relação de proximidade a linguagem possível é a responsabilidade por outrem como religião originária. Na relação ética o Eu se encontra na “condição de refém”: “na proximidade do ser se inscreve o vestígio de uma ausência - ou o Infinito - que existe abandono, gravidade, responsabilidade, obsessão e Eu”. Destarte, “é através da condição de refém que pode existir no mundo piedade, compaixão,

perdão e proximidade” (LÉVINAS, 1967, p. 285-286). A generosidade, assim, não se fixaria no Eu se ele não passasse de “obcecado” a “refém”:

A linguagem, o contacto, é a obsessão de um Eu “cercada” pelos outros. A obsessão é responsabilidade [...]. A responsabilidade como obsessão é proximidade. [...] A linguagem é fraternidade e, assim, responsabilidade por Outrem e, logo, responsabilidade por aquilo que não cometi – pela dor e erro dos outros (LÉVINAS, 1967, p. 284).

A experiência ética a que recorre Lévinas não deriva de uma experiência moral especial, ela vem do próprio sentido da aproximação que se destaca do saber, do rosto que se destaca do fenômeno. A linguagem ética só consegue igualar o paradoxo em que a fenomenologia se encontra bruscamente lançada: partindo do próximo, ela lê-o no seio de uma ausência que o ordena rosto. A aproximação não é a tematização de uma relação qualquer, mas essa própria relação. A linguagem comporta um evento positivo e prévio da comunicação que seria aproximação e contato do próximo.

Na relação de proximidade a linguagem que surge não é tematização, manifestação ou saber, mas o evento ético, que é a “palavra primeira”, *dizer*. O *dizer* não designa ainda seres, não fixa temas e não pretende identificar nada. Sem ela a comunicação e a proximidade voltariam à função lógica da linguagem e pressuporiam novamente a comunicação. Antes de qualquer pensamento, a primeira palavra não diz mais do que o próprio dizer. Dizer significa relação ética, linguagem originária. O contrário seria o Dito, isto, é pensamento que parte da totalidade para a relação. Dito e *dizer* não se igualam: “o dizer dizendo-se rompe a qualquer momento com a definição daquilo que diz e faz rebentar a totalidade que abarca [...]. Esse primeiro dizer não passa certamente de uma palavra. Mas é Deus” (LÉVINAS, 1967, p. 288).

Com Lévinas é plausível dizer que, em religião, não é possível o discurso logocêntrico. O discurso possível não é exatamente um discurso enquanto identificação e significação. Neste se abarca a totalidade no conceito ou se reduz o Outro ao Mesmo. Para o filósofo, trata-se de uma ilusão que a consciência logocêntrica impetrou no pensamento ocidental. Daí a necessidade de despertar para a responsabilidade por outrem (LÉVINAS, 2008, p. 33-55). Na relação de proximidade, portanto, a linguagem possível é a responsabilidade por outrem como religião originária. Trata-se de uma palavra primeira, *dizer* que não sintetiza. O que

vem primeiro é a vida, a relação, a proximidade. Desse modo é possível compreender que o eu, na diante da idéia de Infinito como absolutamente Outro, dá o primeiro passo em direção à transcendência, sai da solidão de ser, sai da ontologia, escapa ao império da violência para a ética (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 152).

Para Lévinas, a relação com o outro é religião, originariamente ética. Qualquer *dizer*, então, deverá ser desdito, de desdito em desdito, pois, na relação de proximidade, na epifania do rosto, não há síntese conceitual, mas vivência, vestígio: “o Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto, já se desenhava” (LÉVINAS, 1993a, p. 51). Neste caso, “rosto fala”: “a manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura” (LÉVINAS, 1993a, p. 51). Na possibilidade do *dizer profético* o Eu ganha sentido enquanto responsabilidade e proximidade:

Se Eu (Moi) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros. Mas a responsabilidade que esvazia o Eu (Moi) de seu imperialismo e de seu egoísmo – seja ela egoísmo da salvação – não o transforma em momento da ordem universal, porém confirma a unicidade do eu (Moi). A unicidade do Eu (Moi) é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar. Descobrir para o Eu (Moi) uma orientação assim é identificar o Eu (Moi) e moralidade. O Eu (Moi) diante do Outro é infinitamente responsável. O Outro provoca um movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade (LÉVINAS, 1993a, p. 53).

A proposta do *dizer profético* é uma tentativa de descer do pedestal onde se instalou a consciência e o saber, do Mesmo, de onde se desenvolve o psiquismo do sujeito para o *profetismo*: “em direção à inspiração, em direção a uma espiritualidade onde o Mesmo não se confirma” (LÉVINAS, 2003b, p. 217). O Eu, portanto, se vê num movimento que o conduz de dentro por um caminho onde o pensamento pensa mais do que pode suportar, permanecendo assim não conceituável. Trata-se de um movimento para além do ser na relação com o próximo. Destarte, o mandamento que ordena no próprio Dizer não é o domínio nem a violência, porque me deixa fora de qualquer correlação com a sua origem. “Porque Deus não está na correlação, onde, com o olhar, um olhar o viria buscar. *Illeidade*, ele é in-finito, está fora da

estrutura na qual o olhar assumiria o seu choque e o incluiria num *logos*” (LÉVINAS, 2003b, p. 218).

De outra forma, o movimento para além do ser na relação com o próximo, assumido na estrutura do logos, torna-se ontologia e teologia. Lévinas (2003b) chama tal redução do *dizer* ao logos, ou ao Dito, de “idolatria do belo na sua indiscreta exposição, na sua paragem de estátua, na sua plasticidade”. Neste caso, “o olhar substitui-se a Deus. Com a teologia, ligada à ontologia, Deus fixa-se num conceito”. A investigação a que se propõe o autor, em contrapartida, é “procura de Deus sem onto-teo-logia” (LÉVINAS, 2003b, p. 218). A linguagem, por sua vez, pode então ser entendida, como explica Marcelo Fabri, como um “poder dessacralizante, pois é resistência a qualquer participação num drama que possa livrar o eu de sua responsabilidade”. O “poder dessacralizante” se dá no frente a frente da linguagem, onde o eu não pode ser absolvido de sua responsabilidade. Sendo assim, a linguagem precisa ser considerada como *dizer* em oposição ao Dito.

Em outros termos, o Dizer não é um mediador, uma fase necessária para se chegar ao Dito. Para Lévinas o Dizer é a própria motivação do Dito, pois Dizer é responsabilidade que não se resolve em um sistema ou em uma estrutura lingüística (FABRI, 1995, p. 128;130).

O *dizer* é pré-original e anárquico, uma vez que não tem sua origem na representação e no presente da consciência. Fabri interpreta a relação *dizer* como “desencantamento” do Dito, do lógos:

Para Lévinas o Dizer é uma des-situação do sujeito. Para ele o sujeito cessa de ser o que é: expõe-se ao Outro, arrancado-se de si mesmo nessa exposição. O Dizer é expulsão de toda morada, de toda habitação. Trata-se de uma verdadeira extradição, de uma evasão de si como expulsão sem retorno. O Dizer é para nós um permanente desencantar da Essência, é uma dessacralização do seu *lócus* e do sentido da linguagem como morado do ser. O sujeito é atravessado pelo Dizer. A proximidade implica um não habitar, uma expulsão de todo lugar, uma impossibilidade de apoiar-se sobre um solo. Daí poder-se dizer que a subjetividade não se compreende unicamente a partir da ontologia (FABRI, 1995, p. 137).

O *dizer profético*, portanto, aparece como uma nova maneira de subjetividade, orientada pela alteridade de forma não sistemática, mas que se orienta pelo sentido da responsabilidade anterior à própria liberdade. Se o pensamento levinasiano aparece como “desencantar a Essência” (FABRI, 1995, p. 137) é também por que destrona a primazia da filosofia do *ethos* no paradigma logocêntrico. Lima Vaz

(1999, p. 17) entendia que a ética, enquanto “ciência do *ethos*” - costume, lei na sociedade e virtude, no indivíduo - tal qual se apresentou no pensamento ocidental é uma transposição da filosofia da *physis* para o mundo da *praxis* humana. Nesse sentido, a ética é um saber elaborado por um *logos*. Em *Humanismo de outro homem* Lévinas (1993a, 57), pensa uma ética que significa de forma diversa. “Antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética, pressupondo de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la”.

O *dizer profético*, assim, é um modo de significar, de dar testemunho, que precede toda experiência ou tematização. É o discurso religioso prévio. “É o ‘eis-me aqui’ expresso ao próximo ao qual sou entregue, eis-me aqui em que anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem”. A significação profética do *dizer* é relação, substituição a outrem, como doação sem reserva, “profetismo como testemunho puro; puro, pois anterior a todo desvelamento: sujeição à ordem anterior à escuta da mesma”. Neste caso, o “des-interessamento” radical, na dinâmica do Infinito que ultrapassa o finito como “inspiração”, coloca a subjetividade como lugar da transcendência Bem, que não pode ser dito sob a gesta do ser, mas como significação de uma ordem dada à subjetividade anterior a qualquer enunciado: “um-para-o-outro” (LÉVINAS, 2008, p. 110-111; 114). O *dizer* é uma aproximação do próximo (LÉVINAS, 1983, p. 211).

4 A HERMENÊUTICA RABÍNICA DA RELIGIÃO COMO ÉTICA

O quarto capítulo visa mensurar o alcance da proposta levinasiana de dizer a religião como ética na hermenêutica rabínica. Não se trata de uma interpretação estritamente literal, mas “midráxica”. Segundo Barrera, “o midraxê lê a Escritura sob a perspectiva de que as coisas não são o que parecem e o sentido dos textos não é unicamente o óbvio ou literal”. O midraxê rabínico é diferente dos outros tipos de midraxê. Para início de conversa, não são anônimos, recebem sempre a assinatura de um *Rabi*, mestre. Os textos rabínicos podem se constituir como coleções de textos soltos, sem ordem e disposição pré-definidas. Podem se referir a uma unidade bíblica ou parte de um diálogo, relato ou discurso. Os comentários podem se referir a uma mesma passagem bíblica, idênticos ou até contraditórios entre si. A hermenêutica midráxica rabínica pode atender a propósitos bastante variados em diferentes estilos utilizados (BARRERA, 1993, p. 547;573).

O método rabínico, no caso de Lévinas, interessa para se compreender o pensamento judaico na diáspora, que mantém a ideia de origem e extensão do judaísmo, pensamento eminentemente ético como condição humana. Diante da relevância da temática ética-religião, a primeira parte desta pesquisa procurou expor a leitura dos elementos históricos do judaísmo pós-guerra, que Lévinas faz da religião, especialmente da experiência da sabedoria do judaísmo bíblico, em oposição à tematização do Deus bíblico feita pela onto-teologia no logocentrismo do Ocidente cristianizado. Tratou-se de pensar a abertura do pensamento ao modo próprio do judaísmo, isto é, compreendendo-se como ética, através da noção de *eleição*, extrapolando, inclusive, o judaísmo como Estado na Palestina. O pensamento judaico traduz a mentalidade da diáspora, onde o Talmude, identidade comentada da *Torah*, pautada por experiências do cotidiano, produz a ideia do Estado de Israel como simbólico, referência de um pensamento pautado pela ética. Nesse sentido, o judaísmo é traduzido por Lévinas como religião de adultos, que permite a compreensão da subjetividade significando na relação, onde a responsabilidade mística pelo desempenho ritual é substituída por uma forma mais madura de religião: a responsabilidade irreduzível pelo próximo.

A experiência semítica como religião e ética é traduzida em filosofia compreendendo as noções judaicas de *eleição* e *profetismo* enquanto experiência originária, proporcionando um repensar sobre o papel orientador da onto-teologia

ocidental. A ética proposta por Lévinas apresenta como a mais radical e prática resposta ao Outro. O discurso filosófico da subjetividade do sujeito é compreendido como inevitável não-indiferença para o Outro, que vem à ideia pela relação de proximidade e responsabilidade para com o outro, próximo ou distante, modalidade singular da transcendência, Infinito no finito. Diferentemente do viés do logocentrismo, a relação de proximidade não é tematizada, não cabe no conceito, o pensamento, assim, pensa mais do que pensa. Nesse sentido, a condição humana pode ser pensada como acontecer ético, onde a responsabilidade está, originariamente, anterior à liberdade. Se o ser humano não pode escapar à responsabilidade, como refém do Outro, é porque a subjetividade se constrói como movimento sem retorno em direção ao outro, de forma assimétrica e anárquica.

A hermenêutica usada por Lévinas acontece voltada para o cotidiano do homem, onde cada um é responsável não somente por si, mas também pela humanidade do ser humano. Trata-se de oferecer um pensamento que busca sentido numa fonte que difere daquela do lógos fechado, onde o pensar aparece como um monólogo do sujeito, “como a resposta de Cain a Deus, na qual não há ética, somente a ontologia: eu e Outro somos absolutamente separados” (HODANEN; PITCHÚGINA, 2010, p. 20). A hermenêutica usada por Lévinas não é a clássica, que recorre à totalidade da obra para interpretar a parte que, segundo Bordin (1998, p. 557), “vai da letra ao espírito da letra”. Lévinas assume judaicamente uma hermenêutica que dá primazia à letra, à singularidade de uma parte, numa contínua interrogação e solicitação de sentido.

Para Lévinas, a religião sabe muito mais. A religião crê saber muito mais. “Não creio que a filosofia possa consolar. A consolação é uma função totalmente diferente; é religiosa”. A atitude filosófica examina as coisas, formula as questões e a hermenêutica rabínica, ao contrário do logocentrismo da onto-teologia do Ocidente cristianizado, discute as questões sem fechá-las no dogmatismo conceitual. Se a interrogação como atitude original é uma relação àquilo que resposta alguma pode conter, àquilo que não pode ser contido, torna-se responsabilidade. Assim sendo, “toda resposta comporta um ‘à margem da questão’ e faz apelo a um des-dito”. (LÉVINAS, 2008, p.123-124). Esse colocar à margem para poder desdizer é o *dizer profético*.

Nesta parte da pesquisa a relação entre o pensar filosófico e a hermenêutica religiosa é tensa. A perspectiva, aqui, é procurar um ponto de encontro entre a ética

como filosofia primeira de Lévinas e suas fontes judaicas na hermenêutica rabínica do Talmude. Através das noções de *messianismo*, *eleição* e *dizer profético*, pretende-se caminhar nas trilhas do pensamento levinasiano tendo como alternativa ao lógos, a significância da religião como ética, sem deixar de ser filosofia. No dizer de Hutchens (2007, p. 155), em Lévinas, “a ética é religiosa e a religião é ética”.

4.1 O messianismo ético da relação mestre-discípulo

Composto de Mishná e Guemará, em forma de midraxex Hagadá e Halaká, o Talmude é, sem dúvida, o trabalho literário voltado para a *Torah* de maior importância na história do judaísmo. Nos comentários do Talmude, segundo Fabri (1995), não há lugar para o entusiasmo religioso, para o arrebatamento de uma experiência mística, mas hermenêutica rigorosa e ininterrupta “à procura de um *surplus* de sentido que se pode colher paulatinamente. Em outras palavras, o texto pode conter mais do que contém, pois o versículo já indica um *au-déla* do versículo”. A hermenêutica levinasiana implica num permanente processo de demitologização do texto. “Mais do que portadora do prestígio do sagrado e do numinoso, a Revelação só é possível através do homem” (FABRI, 1995, p. 149).

Segundo Bordin, pela vontade de entender filosoficamente a sabedoria judaica do Talmude, Lévinas dá a seu pensamento uma dimensão hermenêutica que, em sua obra, se prolonga além de uma vertente filosófica (BORDIN, 1998, p. 557). O que Lévinas proporciona é uma nova hermenêutica da religião sem deixar de fazer filosofia. O relacionamento exato entre ética e religião é polêmico. O filósofo questiona tanto a teologia quanto a filosofia, ao mesmo tempo em que raciocina de forma circular que “a ética é religiosa e a religião é ética” (HUTCHENS, 2007, p. 155). Esse modo de organizar o pensamento frustra uma racionalidade animada pelo desejo de sua própria coerência. O Talmude, enquanto discurso irreduzivelmente plural, comentário de comentários, aparece como “turbilhão de questões em que a maior parte permanece sem resposta” (BORDIN, 1998, p. 557).

O que guia a hermenêutica rabínica não é um magistério ou credo, mas a noção de Lei da *Torah*, não como teoria, mas como prática ética. Fabri (1995, p. 150) chama de “hermenêutica da solicitação”, com um para além do sagrado e do religioso, onde o sentido do texto nunca se esgota, pois um não-dito sempre permanece sobre a letra. A autonomia humana, desta forma, repousa sobre uma

heteronomia que se chama Deus (LÉVINAS, 2004, p. 29). Não se trata, entretanto, do Deus tratado como entidade ontológica, mas enquanto significa de maneira ética, o Deus ético dos profetas de Israel. O sentido moral, porém, inicia-se sem instituição, mas como obediência ao texto da Lei. Segundo Chalier (1993, p. 91;94), a condição dos judeus na história implicou frequentemente na renúncia à proteção às leis das nações . “Ora, a liberdade, neste caso, provém da obediência a uma Lei que não é constituída pela vontade do povo, mas pela de Deus, o que situa a reflexão no registro da heteronomia”. Para os sábios do Talmude, portanto, a verdadeira liberdade não consiste em seguir as orientações da própria vontade. A verdadeira liberdade é seguir unicamente a Palavra divina recebida, transmitida, e de novo tornada viva pelo estudo, em cada geração, como se fosse dada nesse dia, conforme o texto de Deuteronômio 29, 13-14: “Esta aliança, proclamada com imprecensões, não a conluo somente convosco, mas com aquele que está aqui, na presença do SENHOR, nosso Deus, tanto quanto com aquele que não está, hoje, aqui conosco”.

Os mandamentos bíblicos são sempre dirigidos a um “Tu” e necessitam, antes da formulação do sujeito, a escuta ao Outro. Neste ínterim, “pela sujeição ao outro, o eu não se aliena nem se escraviza: liberta-se” (FABRI, 1995, p. 150). Segundo Chalier (1993, p. 96), porque apenas esta escuta faria “nascer no eu uma dimensão de humanidade, ocultada quase sempre pelo interesse e pela preocupação de conceder prioridade a si mesmo em todas as coisas: a de uma liberdade pensada como vocação para o outro”. A rejeição de uma ética da autonomia pura está na confiança de que a responsabilidade por outrem não é algo que se escolhe, que se assume, ou não. A heteronomia não significa aqui a perda da autônima do sujeito, mas da irreduzível responsabilidade por outrem como anterioridade irrecusável.

A hermenêutica a que se propõe Lévinas como alternativa à ontologia passa pela escuta de uma antiga sabedoria, mais próxima do pensamento bíblico. “A Torá proíbe qualquer indagação baseada em critérios racionais que se esforce em compreender, e, por conseguinte, justificar a razão da norma imposta por Deus” (BORDIN, 1998, p. 558). Dessa forma, para Bordin, o fundamento moral da Bíblia é a presença do valor absoluto que não é articulado por uma ordem de leis universais, nem pela consciência humana da liberdade. Na base da relação entre o homem e o valor moral está a aliança entre Deus e o homem. “O homem bíblico se define como

resposta ao Deus que o chama” (BORDIN, 1998, p. 559). Buscar, portanto, na hermenêutica rabínica, a maneira de se fazer ética como filosofia primeira, implica em uma aproximação entre filosofia e Bíblia. Esta, para Lévinas (2007, p. 11), se constitui como o “livro por excelência”. Quando perguntado sobre como se harmonizam os dois modos de pensamento, bíblico e filosófico, na sua obra, a resposta de Lévinas é a seguinte:

Terão de harmonizar? O sentimento religioso, tal como o recebi, consistia mais no respeito pelos livros – a Bíblia e seus comentários tradicionais, que remontam às origens do pensamento dos antigos rabinos – do que em determinadas crenças. Não quero com isto dizer que era um sentimento religioso atenuado. O sentimento de que a Bíblia é o Livro dos Livros em que se dizem as coisas primeiras, as que se *deviam* dizer para que a vida humana tenha um sentido, e se dizem sob uma forma que abre aos comentadores as próprias dimensões da profundidade, não era uma simples substituição de um juízo literário à consciência do ‘sagrado’. É a extraordinária presença das suas personagens, é esta plenitude de ética e as misteriosas possibilidades da exegese que significam originalmente, para mim, a transcendência. E é o mínimo. Não era pouco entrever e sentir a hermenêutica, com todas as suas ousadias, como vida religiosa e como liturgia. Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se reflectisse imediatamente nas páginas filosóficas. Mas não tinha a impressão, quando principiante na matéria, de que a filosofia era essencialmente ateia, e hoje também não penso assim. E se, em filosofia, o versículo não pode substituir a prova, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antropomórficas do texto, pode permanecer a medida do Espírito para o filósofo (LÉVINAS, 2007, p. 12-13).

A resposta de Lévinas (2007) entrevê características importantes de sua hermenêutica. Primeiramente não se trata de reduzir a experiência bíblica e talmúdica à filosofia. Não se trata de dizer o pensamento judaico em conceitos gregos, ou de transpor a experiência bíblica do povo semítico em moldes compatíveis com a ontologia. Mostra que o sentimento religioso que o guia consiste no respeito pelos livros, certamente a *Torá* e o Talmude, enquanto guardiões do pensar judaico originário, anterior mesmo às configurações institucionais e ao logocentrismo. Dessa forma, refere-se à Bíblia não como um conjunto de Velho e Novo Testamento, sendo este, a superação do Velho, ou até mesmo, realização do Velho, como universalização de uma verdade definitiva. Ao se referir à Bíblia através dos comentários dos sábios rabínicos, Lévinas prefere se pautar em textos que excedem a formatação conceitual. É sabido que o Talmude não quer ser como o

Novo Testamento é para o cristianismo, mas a atualização da *Torá* através de comentários que permitem novos comentários.

A Bíblia como livro dos livros, da maneira como se refere Lévinas (2007), se aproxima da ideia defendida como saber anterior aos poetas e filósofos gregos, que não se confina no lógos, mas o que no pensamento logocêntrico excede o próprio pensar, enquanto possibilidade sempre aberta de transcendência. Aqui, as palavras primeiras a serem ditas são aquelas que se apresentam como *dizer* para que a vida humana tenha um sentido. Sendo assim, o autor levanta a questão de que as palavras bíblicas, apesar da singular experiência a que se refere, por se tratar da profundidade do ser humano, isto é sua responsabilidade pelo Outro, referem-se, na verdade, à consciência ética como religião. Apesar de os textos dos filósofos não se referirem, de forma direta, à linguagem bíblica, eles refletem, como fonte de sentido. Se o Deus do versículo não pode substituir a prova, ele pode, apesar de todas as metáforas antropomórficas, permanecer como medida para o pensamento filosófico. De acordo com o pensamento de Lévinas, a sabedoria bíblica pode ser alternativa de sentido para o pensar, tendo em vista a irreduzível responsabilidade por outrem, enquanto *dizer profético*.

Sobre a relação filosofia e mensagem bíblica, Bordin entende que a centralidade da responsabilidade, da primazia da *eleição* sobre a liberdade, não são temas elaboradas originariamente no campo filosófico. Da mesma forma, a maior parte dos sábios do judaísmo não viu a necessidade de dirigir-se ao Dito filosófico, temendo a “perversidade dos efeitos deste *logos*” (BORDIN, 1998, p. 560). Nesse caso, bastava a Lei, a *Torá*. Se nos textos bíblicos o próprio Deus é apresentado como próximo ao ser humano, ao dar forma filosófica a este conteúdo da mensagem bíblica, Lévinas trata de um tema ignorado pelos filósofos gregos: o pensamento messiânico como um *dizer* mais antigo, o que permite um acesso ético à *Torá* e ao Talmude.

Em *Quatro leituras talmúdicas*, a integridade da subjetividade está em relação direta com o acolhimento da Revelação que só pode ser a relação com uma pessoa, com outrem:

a *Torá* é dada na Luz de um rosto. A epifania do outro é *ipso facto* minha responsabilidade com respeito ao outro: a visão do outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta - sem meditação de nenhuma ideia - só pode se realizar como ética (LÉVINAS, 2003a , p. 97).

O conhecimento da Revelação, por conseguinte, não se dá aos moldes de uma teologia ontológica, mas da recepção da *Torá* no comportamento ético. No mundo, o eu não está livre diante dos outros, nem é mera testemunha. “Nós somos seus reféns. Noção através da qual, acima da liberdade, o *eu* se define” (LÉVINAS 2003a, p. 171). A irreduzível condição de responsabilidade anterior à consciência tem sua fonte na *Torá*:

A *Torá* é uma ordem à qual o eu faz adesão sem que nela tenha entrado, uma ordem para além do ser e da escolha. Antes do eu-que-se-decide, coloca-se a saída do ser. Não através de um jogo sem consequências que brotaria num canto qualquer do ser, sobre o restante de sua substância. Esse peso chama-se responsabilidade. Responsabilidade pela criatura – ser do qual o eu não foi o seu autor –, que não deu começo ao eu. Ser eu é ser responsável para além do que se praticou (LÉVINAS, 2003a, p. 100).

A linguagem religiosa em Lévinas (2003a) é lida como ética, mesmo que de forma aproximada. Entretanto, não parece querer reduzir o religioso à ética, mas pensa que a ética é a via de acesso única e universal ao religioso, em seu sentido originário. E se o judaísmo é possível como ética, como “religião de adultos”, o modelo ético de interpretação da Bíblia apresenta características típicas. Segundo Bucks a ética é uma experiência universalmente comunicável, não exige métodos especiais de iniciação; não aliena a pessoa de suas obrigações para com o próximo; não escraviza a pessoa; nela, tem-se um modelo no qual heteronomia e autonomia estão paradoxalmente unidas: “na ética ocorre uma heteronomia que não aliena mas, pelo contrário, supõe ou leva a uma autêntica autonomia” (BUCKS, 1997, p. 202). A aproximação do discurso religioso à ética permite, no judaísmo, pensar a autonomia que se constitui de forma diversa do paradigma do logocentrismo, onde a liberdade impera como possibilidade do sujeito que se autocontempla, onde a heteronomia soa como alheia ao bom senso e à autonomia. A partir da religião como ética é possível pensar uma forma diferente de autonomia. Esta se dá em relação à uma condição prévia de responsabilidade pelo próximo, enquanto lei regular, mas passível de ser reinterpretada em comentários que se permitem desdizer para melhor se aproximarem do cotidiano das relações humanas. Tal lei se dá na relação mesma. No caso, paradoxalmente é a heteronomia que garante a autonomia do sujeito, uma vez que a heteronomia que extrapola o sujeito o lança em direção à responsabilidade pelo outro. A liberdade não está alienada, mas se rende de forma irreduzível a uma condição que a antecede: a responsabilidade.

A hermenêutica rabínica possui uma estrutura dialógica que, no caso da linha de Hilel, favorecia o pluralismo de opiniões e de pontos de vista. “O debate rabínico estava sempre inacabado e aberto à discussão. Resolvida uma questão, inclusive por decisão majoritária, ainda era possível ensinar uma opinião contrária, sempre que esta fosse defensável com argumentos racionais”. Ao que parece, a argumentação que pode ser desdita de desdito em desdito aponta para uma verdade inatingível, transcendente: “duas opiniões são palavras do Deus vivente’(TB ‘*Erubin* 13b)” (BARRERA, 1999, p. 569). A hermenêutica rabínica não se cristalizou em dogmas. Somente algumas afirmações básicas sobre o monoteísmo e a bondade da criação permanecem como condensadas. A interpretação literal, conseqüentemente, é menos freqüente que a midráxica, mais interpretativa e aprofundada.

Em *Difícil liberdade* (2004), Lévinas oferece uma hermenêutica à maneira rabínica do messianismo, que nos servirá de modelo para sua leitura da religião como ética. Trata-se do último capítulo do tratado *Sanedrín*, onde aparecem vários aspectos do messianismo. Vale ressaltar que o conceito popular de “messias”, de caráter mais emocional e literal, não satisfaz ao pensamento, uma vez que é representada como uma pessoa que vem colocar milagrosamente fim às violências que regem o mundo, à injustiça e contradições. O que se propõe é um ensaio, que admite ser ousado, uma vez que se trata de um exercício de explicação de um texto talmúdico por alguém que não passou toda sua vida estudando a literatura rabínica (LÉVINAS, 2004, p. 86). O texto parte da noção de messianismo no *Sanedrín* 99a, momento em que de comentário em comentário as palavras dos sábios rabinos dão movimento à narrativa, valendo-se de comentários anteriores e de versículos bíblicos, que ganham elasticidade simbólica interpretativa. A sabedoria rabínica é expressa nos comentários que dizem e desdizem num movimento circular, indo das condições, formas e contradições do messianismo. A vinda do Messias transita desde a análise política à mística escatológica, bem como em seu sentido psicológico e ético. Nos comentários do *Sanedrín* 98b-99a, está a possibilidade de o pensamento judaico ultrapassar a própria noção de messianismo.

O objetivo aqui, entretanto, não é o de estabelecer exemplos de interpretações, compilando e resumindo o texto talmúdico ou de Lévinas. Por outro lado, não é plausível uma perspectiva meramente generalista, o que empobreceria a pesquisa. Sobre a possibilidade de pensar a religião como ética a partir do sentido

oferecido pelo pensamento rabínico, é aceitável nos deter nas questões sobre a identidade do Messias e sua universalidade, a partir de um fragmento:

*Qual o seu nome? Na escola de Rabí Shilá se dizia que seu nome era Siló, pois foi dito (Gênesis, 49:10): “até a chegada de Siló”.
Na escola de Rabí Yanái se diz: “Seu nome é Yinón, pois foi dito (Ps.72:17): “Que seu nome viva eternamente, que seu nome cresça (em hebraico: yinón) na presença do sol”.
Na escola de Rabí Janina foi dito: seu nome é Janina, pois foi dito: “Eu não mostrarei nenhuma piedade” (em hebraico: piedade = Janina) (LÉVINAS, 2004, p. 114).*

Não se trata de se adivinhar o nome do Messias, nem se parece em nada com a concepção cristã de Messias. Três possibilidades aparecem: *Siló*, *Yinón* e *Janina*. Lévinas explica que são nomes de mestres das escolas às quais pertenciam os discípulos que respondiam sobre o nome do Messias. A riqueza do encontro como Messias se dá como relação entre mestre e discípulo. Ao que parece, o mais importante não é exatamente a semelhança entre os nomes, mas algo que lhes é anterior, que é a vivência experimentada entre o mestre e o discípulo (LÉVINAS, 2004, p. 114). No caso de *Siló*, o nome é remetido ao texto de Gênesis 49,10: “O cetro não se apartará de Judá, nem o bastão de comando de entre os seus pés, até que venha a quem ele pertence e a quem os povos devem obediência”. As notas de rodapé “m” e “n” da Tradução Ecumênica da Bíblia - TEB alertam para o sentido metafórico do termo “pés”, significando “descendência” e para a expressão controvertida: “até que venha a quem ele pertence”. Nesse último caso, em hebraico *Siló*, “entendido pelo Targum e certas versões *shellô*”. Para Lévinas (2004, p. 114), o ensinamento do Rabí *Shilá* é do “advento do Pacífico”, tradução de *Siló*, que se relaciona com *Shalva*: a paz. Dessa forma, o que a escola de Rabí *Shilá* diz é sobre a presença do Mestre da paz e da abundância cuja imagem segue a este advento no texto.

Da mesma forma, a semelhança do nome do rabino *Yanáí* com a palavra *Yión*, que remonta ao versículo 17 do Salmo 72, que fala de justiça: “Que ele adquira um nome eterno, que ele o propague sob o sol, para que uns e outros se abençoem pronunciando o seu nome, e que todas as nações o proclamem bem-aventurado”. Aqui, o Messias não está exatamente relacionado à paz, como na escola de Rabi *Shilá*, mas à justiça. O salmo 72 fala em socorrer aquele que está sem recursos ou auxílio. “Trata-se de um Rei que faz justiça ao pobre [...]. ‘Lipfné shémesh yinón

shmó' - O Talmude traduz livremente: antes do sol, seu nome é Yinó". Antes da criação a justiça condiciona o significado do mundo visível. Neste caso, até a abundância é subordinada à justiça social. O prestígio exercido pelo Messias sobre os povos depende de sua disposição em fazer justiça e defender o povo. Para Lévinas, se o texto ganha um conteúdo messiânico é porque tal conteúdo brilha no rosto do mestre que ensina. A relação do mestre com o discípulo, destarte, não consiste em comunicar ideias. A relação é o primeiro acontecer do messianismo (LÉVINAS, 2004, p. 115)

O terceiro "nome" do Messias, *Janina*, releva, para Lévinas um novo aspecto do messianismo: a piedade e o amor. Desta forma, tem-se um significado mutante para o messianismo: paz, justiça, piedade e amor. A universalidade da extensão da paz e da justiça reluz no rosto do mestre que ensina, sendo que a plenitude messiânica da piedade e do amor é antecipada no ensinamento, ou na relação mestre - discípulo. O texto da escola de Rabí *Janina* remete a Jeremias 16,13: "Eu vos expulso desta terra, ireis para outra, que nem vós, nem vossos pais conheceram: lá podereis cultuar outros deuses, dia e noite, sem poder mais contar com meus cuidados". "Cuidado" enquanto "piedade", isto é, *Janina*. Trata-se de um texto do profetismo que alerta para o exílio, onde não haverá piedade. "A presença do Mestre é como a libertação, o retorno do exílio, o encontro com a piedade" (LÉVINAS, 2004, p. 115)

O messianismo é um acontecimento da relação mestre-discípulo, de onde irradiam a paz, a justiça e a piedade. A plenitude da paz messiânica se dá com a justiça social, semelhante ao retorno do exílio para a liberdade. Lévinas, ao comentar a continuação do fragmento supracitado, "esta longe de mim o que traz a consolação", indica que aquele que traz a consolação não aparece no rosto do Mestre, mas se anuncia fora do ensinamento. Paz, justiça e piedade concernem a uma coletividade. Consolação remonta a uma relação pessoal com quem consola. "Pode-se ter piedade de uma espécie, mas não se consola mais que a uma pessoa". Consolação, no hebraico *Menajem*, é o quarto "nome" do messianismo. Segundo Lévinas caracterizam-se os tempos messiânicos como uma época em que o indivíduo acende a um reconhecimento pessoal que vai mais além do reconhecimento que se deve ter por pertencer à humanidade e ao Estado. Não sendo reconhecido por seus direitos, mas por sua pessoa, pela sua individualidade mesma. (LÉVINAS, 2004, p. 115-116)

O destaque do messianismo em Lévinas é para a expressão dos “doutores”: *“E os doutores da lei disseram: ‘Seu nome é o leproso da escola do Rabí’”*. Tal expressão remete ao texto do capítulo 53,4 de Isaías: “Na verdade são os nossos sofrimentos que ele carregou, foram as nossas dores que ele suportou, e nós, o considerávamos atingido, golpeado por Deus e humilhado”. Na interpretação cristã, o texto pode até ser considerado do ponto de vista do Messias como um indivíduo. Para Lévinas, na hermenêutica rabínica, o texto diz respeito unicamente ao leproso que está junto ao rabino. Mais além de um Messias individual, o texto anuncia uma forma de existência cuja individuação não está em um único ser. A espera messiânica no judaísmo ganha um caráter familiar nas linhas seguintes: *“Pode ser Rabí mesmo ou pode ser Eu, se está entre os vivos, ou Daniel, se está entre os mortos”*. A expectativa ante a vinda do Messias no judaísmo não é aquela de um Messias mítico que se apresenta ao fim da história. O *messianismo* “é uma vocação pessoal dos homens”. (LÉVINAS, 2004, p. 116-117)

O Messias deixa de ser considerado em sua relação com a humanidade para ser a relação mesma em sua própria essência: o Messias é o homem que sofre, é o leproso da escola rabínica, ao qual o próprio rabino assume o messianismo ao fazer-lhe justiça e ser-lhe piedoso. O messianismo, desta forma, não pertence a uma época em especial. Cada época ou situação tem seu Messias. Ele pode ser tanto o leproso quanto o rabino, pois o messianismo no *dizer profético* da relação mestre-discípulo é relação mesma, enquanto faz acontecer a paz, a justiça e a piedade. Não de forma abstrata, mas concreta, presente na individualidade do ser humano, no face a face, onde a epifania do rosto traz a plenitude messiânica na pessoa como consolação. Outro comentário parece reforçar esta tese: *“Rav Najmán disse: ‘Se esta entre os vivos, então sou eu. Pois foi dito (Jer.30:21): Seu chefe será fruto de seu próprio seio e seu soberano sairá de suas próprias filhas’* (LÉVINAS, 2004, p. 117). O texto de Jeremias, neste caso, não pode ser radicalmente induzido para alguém nascido da linhagem de Davi. A interpretação feita é bem menos radical. O texto de Jeremias remonta a uma época em que a soberania retornará a Israel. O Messias seria o príncipe que governa sem alienar a soberania de Israel. O Messias não é um rei que governa de fora. É a interioridade radical do governo: “Existe uma interioridade mais radical que a do Eu que se governa a si mesmo? [...] Esta ideia de Jeremias, Rav Najmán a leva quase até seu extremo lógico. O Messias sou Eu, ser

Eu é ser Messias”. O messianismo, portanto, não é certeza de que virá um homem que deterá a história (LÉVINAS, 2004, p. 118-119).

Para Susin, o próprio Lévinas não encerra a questão messiânica na subjetividade, uma vez que de acordo com a tradição judaica o messianismo refere-se em primeiro lugar à “era messiânica”. Na verdade, Lévinas se refere ao messianismo ensinado pelos mestres do Talmude, onde é oferecido um “leque de possibilidades sem uma conclusão unívoca”. Sobre a afirmação “o Messias sou eu”, Susin entende que “o fato de não se esquivar à carga que impõe o sofrimento dos outros define a ipseidade mesma. Todas as pessoas são Messias”. Desta forma, “o Eu é aquele que se promoveu a si mesmo para carregar toda a responsabilidade do Mundo” (SUSIN, 1984, p. 441-442). Vale dizer que “carregar toda a responsabilidade do Mundo” pode soar como algo demasiadamente generalizado, abstrato. A responsabilidade deve ser entendida concretamente, isto é, cada um deve agir como se fosse o Messias. Trata-se do instante em que sua responsabilidade é universal (LÉVINAS, 2004, p. 119).

Sobre o messianismo e sua universalidade, Lévinas parte do seguinte fragmento: “*Rabí Simláí ensinou o que significa o versículo (Am.5:18): ‘Ai dos que anseiam ver o dia do Eterno. Será um dia de trevas, não de luz’*”. Para Lévinas (2004), o “dia do Senhor” como “dia das trevas” não contém nenhuma significado apocalíptico. Trata-se do sonho messiânico como sonho de justiça:

Da injustiça, os homens não são somente vítimas: também são causa. O texto bíblico se rebela contra o messianismo idílico do perdão universal e recorda toda a severidade que comportam a justiça e o juízo. Nada mais hipócrita que o profetismo messiânico do burguês instalado (LÉVINAS, 2004, p. 125).

O texto profético de Amós 5,18 supracitado, para os sábios do Talmude, tem uma significação mais profunda. O “dia das trevas” faz referência à severidade do juízo. A sensibilidade messiânica é inseparável da consciência de uma *eleição* como a subjetividade mesma do sujeito. (LÉVINAS, 2004, p. 125).

Através de comentários rabínicos do Talmude, Lévinas traz uma hermenêutica do messianismo como superação do Messias mítico, fazendo o recurso à ética, como responsabilidade pessoal inalienável e insubstituível. “A atitude ética é esta ‘ponte’ entre a era messiânica e o mundo presente, entre a subjetividade e as instituições” (SUSIN, 1984, p. 451). Se o tempo messiânico

comporta em si vários nomes - paz, justiça, piedade e consolação - o *dizer* mais contundente é que entre os vivos “o Messias sou eu” (LÉVINAS, 2004, p. 118). A subjetividade lida sob a ótica da hermenêutica rabínica do messianismo aparece como vivência ética do tempo: “Historicamente, a moral opor-se-á á política e terá ultrapassado as funções de prudência ou os cânones do belo, para se pretender incondicional e universal quanto à escatologia da paz messiânica vier sobrepor-se à ontologia da guerra” (LEVINAS, 1980, p. 10) O messianismo como exposição ética do sujeito ao Outro, responsabilidade irreduzível para a justiça, indica um pensamento para além da totalidade. A hermenêutica rabínica aparece, aqui, como uma possibilidade de pensar a subjetividade de forma diversa, como abertura ética, significando na responsabilidade por outrem, na relação do face a face, onde o rosto do outro é epifania da transcendência mesma, quando a liberdade não é mais que a condição originária de refém do outro na qual o Eu significa.

4.2 Subjetividade como *eleição* no paradigma abraâmico

Em Lévinas a subjetividade significa *eleição*. Trata-se da consciência mais profunda do homem sobre a anterioridade da *eleição* sobre a liberdade. *Eleição*, neste caso, é a responsabilidade pelo outro num sim incondicional, quando a subjetividade “se encontra e se desperta originalmente, já comprometida com o bem antes de escolher e antes de bem e mal” (SUSIN, 1984, p. 326). Numa palestra pronunciada no “30º. Colóquio dos Intelectuais Judeus”, em 11 de dezembro de 1989, intitulada “O ‘Eu mesmo’ - Quem É?”, Lévinas (2002) faz uma leitura talmúdica que remonta a Abraão, mas que se atualiza nas dificuldades do homem moderno. É plausível fazer uma interpretação da interpretação, seguindo o mesmo método rabínico, onde a última palavra não pode ser dada, e toda possibilidade de Dito precisa ser desdito de desdito em desdito, numa subjetividade que, fundada na ideia de Infinito, a partir da própria totalidade, abre-se à exterioridade, numa subjetividade que extravasa (LÉVINAS, 1980, p. 12).

Através da ideia de Infinito se dá a evasão do pensamento solitário, do pensamento como saber. É a separação entre o Mesmo e o Outro para constituir a relação de alteridade. O surgimento do rosto do outro chama o Eu à responsabilidade, *eleição*. A responsabilidade esvazia o Eu do seu imperialismo e de seu egoísmo. A Ética, por ser a relação entre entes humanos concretos, é primeira,

anterior e mais original (OLIVEIRA; PAIVA, 2007, p. 151). Desta forma, vale perguntar se é possível construir um pensamento da alteridade radical, responsabilidade irreduzível à liberdade, ao *lógos*, com a própria grade conceitual do pensamento ocidental. De qualquer forma, Lévinas busca outro modelo do que o do logocentrismo para pensar a subjetividade, ou para reconstruí-la a partir da alteridade (SUSIN, 1992, p. 365).

O modelo é o judaísmo, a partir da releitura dos comentários rabínicos através do Talmude, como *Torá* oral: “Lévinas permite ver o fenômeno religioso na sua essência mais profunda, como o indizível que subtrai ao poder sintético-sincronizante do *logos* grego. Quando a vida interroga a própria vida, a síntese sempre se desloca ao infinito” (PAIVA, 2010, p. 163). Nesse sentido, o modelo a ser pensado para uma subjetividade a partir da relação de proximidade e responsabilidade por outro, é prévio ao *lógos*. Não é, entretanto, pré-racional ou irracional. Trata-se um paradigma que escapa à onto-teologia. Modelo escrito da direita para a esquerda, isto é, outra forma de pensar. A experiência ética significa, para Lévinas, “uma experiência infinita que o *lógos* não pode conter, mas entender e abrir-se sempre mais para a significância do Infinito. [...] Assim é que da experiência ética surge o discurso sobre Deus” (PAIVA, 2010, p. 164).

A noção de *eleição* remete à experiência abraâmica de um Deus que o elege. Como o inominável permanece como tal, a tarefa não é abarcar conceitualmente Deus. Parte-se do Eu como consciência de *eleição*. Em todo caso, a ideia de um Deus que retira o sujeito de seu subjetivismo permanece como pensamento que pensa mais do que pensa, que extravasa o Eu. A sensação de que este pensamento é exterior ao *cogito*, e por isso lhe dá sentido, é transcendência enquanto relação de proximidade e responsabilidade pelo outro, isto é: ética. Religião em seu sentido originário. Dessa forma, o texto de Gênesis 12,1 pode passar, na linha do midrax rabínico como paradigmático: “O Senhor disse a Abrão: ‘Parte da tua terra, da tua família e da casa de teus pais para a terra que eu te mostrarei’”.

Apesar de ter faltado a Lévinas um diálogo com a psicologia contemporânea (PAIVA, 2010, p. 163), é plausível, mas não deixa de ser arriscado, presumir que a figura de Abraão segue o que no pensamento de Jung (2002, p. 67) é nomeado como *arquétipo*, como um personagem singular de uma cultura bem específica, mas como representação simbólica universal, uma “imagem primordial”. Neste caso, é preferível trabalhar com a noção de *paradigma*, como modelo exemplar. O

paradigma abraâmico, portanto, serve de modelo para o movimento profético. Segundo Sicre (2002, p. 81) o termo mais usual para profeta na Bíblia, *nabî*, também é aplicado a Abraão no texto de Gênesis 20,7: “Restitui agora a este homem a sua mulher, pois é um profeta, que intercederá a teu favor para que vivas”. O título de profeta a Abraão, como intercessor, é um título honorífico: “Abraão, ao interceder, aparece como modelo do que deve ser um verdadeiro profeta” (SICRE, 2002, p. 232). O modelo abraâmico carrega consigo a noção de “aliança”, que funda e sustenta a tradição israelita e judaica. A aliança é um acontecimento oriundo do pacto inicial entre Deus e o patriarca (AMÂNCIO, 2010, p. 11). O modelo abraâmico significa, portanto, para além dos rituais da aliança e hipóteses sobre a época de Abraão e costumes locais do patriarca. Seu sentido será o de ser modelo de uma tradição elíptica, aberta à interpretação como paradigma que significa a noção levinasiana de *eleição*.

Na palestra “O ‘Eu mesmo’ - Quem É?”, Lévinas parte de um fragmento 88b-89a do “Tratado de Hulin”:

[...] Rabá disse: Para recompensar Abraão por ter dito: “Sou cinza e pó (Gênesis 18,27), dois mandamentos foram dados a seus filhos: “as cinzas da vaca vermelha” (Números 19,2) e a terra das “esposas suspeitas de má conduta” (Números 5,14). Será preciso acrescentar também a “terra para recobrir o sangue”? Isto traz apenas um aperfeiçoamento ao mandamento, mas nenhuma vantagem.

Disse mais Rabá: Para recompensar seu dizer: “seja um fio, seja a correia de uma sandália” (Gênesis 14,23), nosso pai Abraão teve dois mandamentos? O do “fio azul-púrpura” (os tzitzit) e o da “correia dos tefilim” (filactérios). Porque está dito (Deuteronômio 28,10): “E todos os povos verão que o nome Eterno está associado ao teu” (LÉVINAS, 2002, p. 81).

Apesar da complexidade da sequência do comentário, onde são acrescentados novos comentários e fontes, Lévinas (2002, p. 83) lança a pergunta se na existência humana o manter-se voltado para si da pessoa está preservado: “O próprio sentido de *si*, que é o núcleo da questão ‘manter-se voltado para si’, não exige conhecimentos prévios?”. A hermenêutica que Lévinas faz do 88b e 89^a do tratado talmúdico de Hulin é orientado por interrogações. Desta forma, qual o significado do dizer abraâmico: “Sou cinza e pó”? O dizer de Abraão, certamente, ficará mais claro se for ampliado:

Os homens se levantaram dali e dirigiram o olhar a Sodoma; Abraão caminha com eles para despedir-se. O SENHOR disse: “irei eu esconder a Abraão o que faço? Abraão deve tornar-se uma nação grande e poderosa,

na qual serão benditas todas as nações da terra, pois eu quis conhecê-lo, a fim de que prescreva a seus filhos e à sua casa depois dele que observem o caminho do SENHOR, praticando a justiça e o direito; assim o SENHOR realizará para Abraão o que predisse a seu respeito”.

O SENHOR disse: “O clamor contra Sodoma e Gomorra é tão forte, o pecado deles é tão pesado, que devo descer para ver se fizeram tudo o que diz o clamor que chegou a mim. Sim ou não, eu o saberei”

Os homens se dirigiram dali para Sodoma. Abraão se mantinha ainda diante do SENHOR, aproximou-se e disse: “Tu vais, de verdade, eliminar o justo com o culpado? Talvez haja cinquenta justos na cidade! Vais de verdade suprimir esta cidade, ou perdoá-los por causa dos cinquenta justos que ali se encontram? Longe de ti tal conduta, de fazer o justo morrer junto com o culpado! Sucederia ao justo o mesmo que ao culpado? Longe de ti! O juiz de toda a terra não aplicaria o direito? O SENHOR disse: “Se eu encontrar em Sodoma cinquenta justos dentro da cidade, por causa deles perdoarei toda a cidade”.

Abraão retrucou e disse: “Vou ousar falar ao meu Senhor, eu não passo de pó e cinza” (Gênesis 18, 16-27).

Entender a noção de *si* ou de *si mesmo* significa melhor distinguir a maneira ou o modo do manter-se voltado para si humano, que “se arrisca a se perder sob a confusão das forças cegas, tendências e necessidades, nas quais se busca ou se perde o homem dito moderno - esse homem livre e ocupadíssimo -, tal seria nosso esforço hoje”. A pergunta é dirigida, aqui, ao “homem dito moderno” (LÉVINAS, 2002, p. 84). Nesse caso o texto de Gênesis remonta a um paradigma de pensamento que destoa do pensamento moderno e sua tarefa de reduzir o Outro ao Mesmo na síntese conceitual. O modelo abraâmico evoca uma situação inusitada. Abraão intercede por Sodoma e Gomorra. Assim, a justiça e o direito aparecem como virtudes fundamentais das relações humanas. A salvação das cidades, entretanto, não se dá por causa da justiça de seus habitantes, mas por causa de um pequeno grupo de justos que nela se encontra. Nos versículos seguintes, a intercessão abraâmica diminui o número de justos para dez (Gênesis 18, 32). O que chama atenção de Lévinas (2002) é que o texto coloca Abraão como “cinza e pó”. Se ele representa o modelo de *eleição* primitivo, já prometido como “pai de uma multidão de nações” (Gênesis 17, 4), porque se vê como cinza e pó?

Vale ressaltar que, do texto, pode-se presumir Abraão não como um indivíduo, mas como “uma nação grande e poderosa, na qual serão abençoadas todas as nações da terra” (Gênesis 18, 18). A relação entre Abraão e seu Senhor acontece numa espécie de encontro face a face. É possível perceber que uma interpretação literal não faz justiça ao texto. Uma vez que não se trata de um Deus ontológico, mas que se dá testemunho como relação ética. Os homens que levaram Abraão até as cidades “condenadas”, e o patriarca caminhava com eles para se

despedir, mostram dois momentos do paradigma abraâmico: a hospitalidade e a intercessão. Nesse caso, a figura dos homens também precisa ser encarada de forma simbólica. São ao mesmo tempo, ora o Senhor, ora três homens (Gênesis 18, 1-2). São estranhos? Estrangeiros? De qualquer forma, são desconhecidos, mas que se estabelecem numa relação de proximidade e transcendência.

Na interpretação de Lévinas a noção de “si mesmo” revela uma “introspecção” de Abraão sem complacência para consigo, “no correr de um pensamento voltado para o *outro absolutamente outro*, preocupado com o outro e nascido de um cuidado para como outro”. Nesse caso, a prece de Abraão em favor de Sodoma, como negociação com o Senhor, não é outra coisa senão a “disputa sobre a noção da justiça divina”. Para o autor é precisamente aí que Abraão se declara “pó e cinza”: “Lamentação em que se confessa a miséria da criatura humana no corpo de um diálogo conduzido, entretanto, no mais alto nível”. Trata-se, assim, de uma miséria que revela glória, isto é, elevação da criatura humana a outra condição, outra ordem do humano: “alguém que pensa na proteção dos outros” (LÉVINAS, 2002, p. 84-85).

No comentário rabínico tirado do Hulin, Lévinas observa que o doutor talmúdico, Rabá, entende que as palavras “eu, cinza e pó” conquistam dois mandamentos destinados a Israel: “A descendência de Abraão, assim, está gratificada pelo mérito de Abraão” (LÉVINAS, 2002, p. 85). Um conhecido como mandamento da “vaca vermelha”, presente no livro dos Números 19,2: “Eis as disposições da lei que o Senhor prescreveu: Dize aos filhos de Israel que te tragam uma novilha vermelha, sem tara nem defeito, um animal que não tenha sido submetido ao jugo”. O outro é aquele das “esposas suspeitas de má conduta”, exposto em Números 5,19: “O sacerdote fará a mulher jurar e lhe dirá: ‘Se não é verdade que um homem se deitou contigo, que te conduziste mal e que te maculaste traindo teu marido, sejas preservada da maldição que esta água de amargura traz’”.

Estes dois versículos dos números soam estranhos se lidos de maneira literal, principalmente por terem sido resultado da responsabilidade de Abraão para com o Outro, inclusive, substituindo-se à Sodoma na expressão “cinza e pó”, referindo-se a si mesmo. Os versículos integram práticas antigas do fenômeno religioso em Israel. No entanto, nos comentários rabínicos, ganham novas formas e significados. O primeiro exige um animal “puro” para ser sacrificado. O segundo trata da água da amargura, tóxica, quando, se a mulher supostamente adúltera beber e não acontecer nada de mal, seria então inocentada. Lévinas ressalta que o fato de tais

obrigações religiosas imperativas desempenharem papel de recompensas pode até espantar os não acostumados com a linguagem empregada. A axiologia da Torá no mandamento divino da Lei, entretanto, não se reduz a uma influência opressiva exercida sobre a liberdade do fiel. Na aparente subordinação do obedecer a Deus, a liberdade do “manter-se voltado para si” fica sempre para ser assumida. Nesse caso, a adesão à ordem do Senhor, mesmo sobre o peso da coação, já traz algo de participação em seu reino, “de proximidade e eleição divinas e de adesão à ordem do autenticamente humano”. Na verdade, os temas abordados são detalhes práticos que comportam significações simbólicas múltiplas, de forma que a interpretação apressada será sempre insuficiente, principalmente aos não-iniciados. (LÉVINAS, 2002, p. 85-86).

No caso da “vaca vermelha”, o texto remete à preparação da água lustral necessária para o remate do rito preparatório exigido daqueles que tornados impuros pelo contato com um morto (LÉVINAS, 2002, p. 86). O autor enxerga, neste ponto, que o contato com o morto é sempre um choque suficiente para lembrar a própria morte. Pensar em uma morte transtorna o equilíbrio natural dos valores e perturba a ordem moral que esse equilíbrio sustenta ou expressa. Dessa forma, o mandamento da “vaca vermelha” remonta às noções de puro e impuro na condição humana da morte. Em Lévinas, o puro e impuro são interpretados de forma a romper com as superstições:

As noções de puro e do impuro se impõem à reflexão, independentes de qualquer reminiscência supersticiosa ou mística. A impureza é o nome do egoísmo sempre já sórdido e que a morte – minha morte – desperta como uma última sabedoria. Porque a consciência de ser “poeira e cinza” não afasta Abraão de seu des-interesse, de seu cuidado para com o outro – próximo ou distante –, porque todos os verdadeiros valores permanecem verdadeiros para ele, ainda que a morte, para a qual tudo é igual, seja essa pureza dos homens realmente humanos dos quais Abraão é pai. Como se, pelo simples fato de sua humanidade, o patriarca já fosse a fonte de uma água que purifica, prometida, através da *mitzá* da “vaca vermelha”, para toda sua descendência, qualquer que seja o lugar que, na fórmula dessa água, caiba à vaca vermelha, a qual permanece o símbolo dessa purificação sem seus traços rústicos, capazes porventura de aproximar pureza do altruísmo dos deveres materiais para com o próximo, essenciais para o Espírito. Humanidade nova, humanidade bíblica. (LÉVINAS, 2002, p. 87)

A compreensão de tais mandamentos torna-se plausível no nível da hermenêutica rabínica, quando a obediência ao mandamento, aproxima à pureza do altruísmo dos deveres materiais para com o próximo. Vale ressaltar que os

elementos rústicos dos ritos do judaísmo antigo já não significam mais com o mesmo vigor no judaísmo moderno. O rito foi substituído pela observância aos mandamentos morais. O mandamento da “vaca vermelha”, destarte, remete ao modelo abraâmico, onde o *eleito* intercede à justiça divina como solidariedade com o outro, como foi no caso de Sodoma. No caso, tratava-se de um rito de purificação contra o contágio da morte. Uma forma de vencer a morte, sem suprimir a morte. Uma humanidade nova ou bíblica, neste sentido, onde o sentido de si reside na saída de si em direção à proximidade do outro, suprimindo a morte do outro que é a própria morte do Eu, “cinza e pó”. Para Susin (1984, p. 202) uma das lições fundamentais de Lévinas é que somente a consciência moral pode reconhecer o outro. Tal reconhecimento não pode provir, entretanto, da boa vontade ou opção do Eu. A justiça não pode ficar à mercê da boa vontade e da liberdade: “a justiça ao outro coincide com o outro: é por si mesma, sem opções, sem projetos, sem liberdade. Não por que é contra, mas porque é antes”. A relação de responsabilidade com o Outro não é simplesmente igual ao Eu, mas lhe é anterior e, por isso mais alto.

Sobre o mandamento que prova a mulher suspeita de trair o marido, ordenando-a numa cerimônia onde se bebia de “águas amargas” para solucionar o caso, Lévinas (2002, p. 89-90) entende que sua ligação com o pensamento de Abraão é profunda. Depois de uma série de gestos simbólicos, a mulher bebia de uma mistura de água do templo e de um punhado de terra colhido provavelmente do pó do chão do santuário. Se a mulher se definhar lentamente é culpada. Se inocente, permanecerá indene e prometida a maternidade numerosa. “Certamente, ‘eu, pó e cinza’, sou capaz de me preocupar com o próximo. Minha morte não conseguiria fechar-me em mim e matar meus amores, minhas relações com o próximo”. A questão não é no ritual antigo se o lar da família fosse destruído ou pacificado, pouco importava. A ideia central é por fim à ambiguidade essencial do *Eros*. A *Torá* é “ordem do não-equívoco”. O *Eros*, destarte, não pode interpretar-se como uma superestrutura que tem o indivíduo como base e como sujeito. “O sujeito na volúpia encontra-se como o si [...] de outro, e não apenas como o si de si próprio”. A liberdade do sujeito não é uma liberdade qualquer, implica responsabilidade anterior como rompimento com a neutralidade do “há”, quando não há uma estrutura subjetiva de redução do Outro ao Mesmo. A subjetividade erótica constitui-se como “o si do Outro e, por isso mesmo, no seio de uma relação com

Outro, no âmbito de uma relação com o rosto” (LÉVINAS, 1980, p. 249-250). A liberdade é ambígua, a responsabilidade pelo outro, anterior à escolha, como no modelo abraâmico na *Torá*, não sintetiza a dicotomia, mas lhe confere um sentido, pois a responsabilidade para com o próximo não comporta ambiguidades.

O “voltar-se para si” de Abraão ao se compreender como “cinza e pó”, apesar da consciência de sua finitude, mortalidade, não o exime de se responsabilizar para com o outro. A humanidade nova, eleita, sem suprimir a morte a vence na relação de proximidade, isto é, dá sentido de transcendência, Infinito no finito. A humanidade bíblica compreende a responsabilidade para com o outro como mandamento. “A *Torá* é exigente. É preciso soprar sobre as ‘cinzas’ das ideias, das imagens, para que a chama, ternamente, apareça ao homem” (LÉVINAS, 2002, p. 92). Certamente, o homem que aparecerá debaixo das cinzas das intenções totalizantes do Mesmo será a humanidade mesma, originária, isto é, ética. “A proximidade permanece proximidade, sem se constituir intenção de qualquer coisa”. No contato não se aproxima da ideia, mas das coisas como elas são, momento em que o sentido define-se pela relação de proximidade como ternura, onde a análise intencional não dá conta: “Na relação ética com o real, isto é, na relação de proximidade do sensível estabelece, compre-se o essencial. É aí que está a vida. A visão é certamente abertura [...]” (LÉVINAS, 1967, p. 278).

A existência de Abraão, tal como Lévinas a interpreta, ancorado no comentário de Rabá, não é pura perseverança enquanto ser. “Com seu travo de cinza e pó, a consciência de sua mortalidade, de sua finitude, permanece um poder, uma liberdade, um tempo disponível, a dignidade de compadecer-se, de se preocupar com outro homem”. Sendo assim, manter-se voltado para si é manter-se voltado para o outro, que Lévinas chama de “procedimento de santidade”, ou “ontologia aberta à responsabilidade para como próximo” (LÉVINAS, 2002, p. 93;97). Desta forma, no paradigma abraâmico, a subjetividade é atenção ao acolhimento. Não é tematização, mas hospitalidade: “O sujeito é um hóspede” (LÉVINAS, 1980, p. 279). Sendo que o intuito de Lévinas em “O ‘Eu mesmo’ - Quem É?” (2002) é falar ao homem moderno a partir do modelo abraâmico, ressalta-se que a essência da linguagem é a hospitalidade abraâmica, que se põe como bondade. Assim sendo, produzir-se como Eu é afirmar que apoderar-se do interior é extravasar para o exterior: “O Outro não é a negação do Mesmo, como desejaria Hegel. O facto

fundamental da cisão ontológica em Mesmo e em Outro é uma relação não alérgica do Mesmo com o Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 285).

A pretensão de Lévinas (2003b) não é explicitamente conciliar o pensamento onto-teológico com o modelo abraâmico. Se o dizer a Bíblia como ética se aproxima, nos comentários rabínicos, com a filosofia, é porque “provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras”. O papel do Talmude e da Bíblia, como no caso da hermenêutica do modelo abraâmico como subjetividade ética, é pensar filosoficamente dirigindo-se a todos os homens. Nesse sentido, o que mede a profundidade religiosa da experiência fundadora da Bíblia é “a consciência aguda de que a História sagrada não conta apenas uma série de acontecimentos terminados, mas que têm em relação imediata atual com o destino da dispersão judaica no mundo” (LÉVINAS, 2003b, p. 13). O texto bíblico, desta forma, remete à experiência ética do ser humano, como acontecer primeiro. Mas, se não há mera harmonização, não se descarta um modelo em prol de outro: “Em nenhuma ocasião a tradição filosófica ocidental, em minha opinião, perdia o direito à última palavra; com efeito, tudo deve ser expresso na sua linguagem; mas talvez ela não seja o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que o sentido começa” (LÉVINAS, 2007, p. 14).

O texto bíblico, destarte, através das ferramentas hermenêuticas usadas pelos sábios do Talmude, tem um sentido ético. A noção de santidade para Lévinas é santidade do texto como essencialmente ética. Conforme Fabri “o texto funda o social, permite a comunicação dos homens entre si”. No que tange ao pensamento talmúdico, a confrontação é fundamental. O confronto de interpretações ou até mesmo o não fechamento na letra do texto, abre a possibilidade de transcendência e desencantamento. Também o texto fala mais do que fala. O Talmude, neste ínterim, caminha a partir de uma interpretação que se aproxima da filosofia, ao criticar de forma consciente as significações contidas na Bíblia, de forma não redutível. O contato com o texto é renovador, uma vez que “é a vida e o vivido que dão o sentido do Talmud” (FABRI, 1995, p. 151-153). O Talmude, assim sendo, é um comentário interminável da Bíblia. Para Fabri (1995, p. 154), a ética de Lévinas, em certo sentido, “é uma resposta à questão de como a racionalidade contemporânea reencontra e retoma o ‘religioso’ e o próprio Sagrado”. Sendo a referência de Lévinas à Bíblia, portanto, é ética, o “significar, é significar o um *para* o outro”, que,

“na proximidade em que se faz, não a comunicação de um Dito, mas a significação como Dizer [...], mas o próprio Dizer, na palavra dada ao próximo, que é intriga de responsabilidade” (LÉVINAS, 2003b, p. 152;170). A significação bíblica significa como ética, relação de proximidade e responsabilidade, isto é, subjetividade ética.

4.3 *Dizer profético* como metáfora da condição religiosa e ética do ser humano

A hermenêutica rabínica, que comporta a possibilidade de expandir o texto bíblico, indica uma subjetividade que, a partir de seu interior significa na relação ética de proximidade e responsabilidade. Desta forma, se a linguagem, é mesmo dotada de um sentido que escapa ao esquema logocêntrico, não há *dizer* definitivo, mas *profético*. Assim, o saber onto-teológico, aparece na filosofia de Lévinas como “Dito”, que na sua tentativa de sintetizar precisa ser expandido, não para se auto-superar, mas para ir ao sentido originário do pensar: a ética como filosofia primeira e religião em seu sentido original, como a irreduzível responsabilidade para com o Outro. “O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência” (LÉVINAS, 2008, p. 109). O significado do pensamento de Lévinas encontra-se, assim, “não numa recusa da razão, mas na intenção de preservá-la de uma mistificação e, conseqüentemente, de libertá-la do fechamento ontológico a partir da referência de sentido, que é irreduzível a esta prisão” (FABRI, 2001, p. 245). Dessa forma, a tentativa de pensar a partir de um modelo alternativo ao logocentrismo, a tradição judaica, associa religião e ética, como proveniente de uma sabedoria mais antiga do que a do logos grego. “A racionalidade grega sufocou a ‘palavra profética’ que Lévinas busca, insistentemente, tirar do esquecimento para fazê-la ecoar no Ocidente” (RIBEIRO, 2006).

Sobre a importância originária da linguagem, Lévinas entende que “o *dito* não conta tanto como o próprio *dizer*. Este não me importa menos pelo seu conteúdo em informação do que pelo facto de se dirigir a um interlocutor”. A tentativa do autor no pensar a ética com filosofia primeira e religião a partir do Talmude busca “harmonizar o essencial da teologia bíblica com a tradição filosófica e a sua linguagem” (LÉVINAS, 2007, p. 13;27). Desta forma, explica que a primeira palavra diz o próprio dizer. Ela não designa ainda seres, não fixa temas e não pretende identificar nada. Sem ela a comunicação e a proximidade voltariam à função lógica da linguagem e pressuporiam novamente a comunicação: “o dizer dizendo-se rompe

a qualquer momento com a definição daquilo que diz e faz rebentar a totalidade que abarca”. O *dizer* original, pensamento coerentemente ético, força o discurso coerente. Assim, compreende a extravagância que combate e reconhece já o seu enigma: “esse primeiro dizer não passa certamente de uma palavra, mas é Deus” (LÉVINAS, 1967, p. 288). Na relação com Outrem, portanto, o Eu é chamado à palavra, ele se apresenta, a linguagem é interpelação, pois a relação é “obra da linguagem que vem antes da objetivação nas obras da cultura” (FABRI, 2001, p. 251).

Para Etienne Feron, apesar da filosofia de Lévinas não ser propriamente uma filosofia da linguagem, é possível falar de um problema da linguagem que alimenta todo seu pensamento, podendo ser considerada uma “fenomenologia da transcendência”. Trata-se de uma restituição da ideia de transcendência à dimensão original de significância na temporalidade do discurso. A questão mesma da linguagem pode ser percebida na passagem do Dito ao *dizer*. Desta forma, o pensamento de Lévinas indica que a primeira descoberta da linguagem é a transcendência como alteridade (FERON, 1992, p. 12; 45). Para Paiva (2010, p. 122), é “a passagem ao chão da vida, ao pré-origenário do discurso tematizante, ao pré-categorial do lógos”. Tal passagem permite estabelecer a pesquisa sobre Deus, “não mais como aspecto da tematização de um *objeto*, mas como o *infinitamente Outro*”. Sendo assim, se a linguagem, em Lévinas, não pode ser pensada fora da alteridade como transcendência, é porque o contexto do *dizer* é a ética e a transcendência é o ainda não compreender: “A transcendência é ética, e a subjetividade - que enfim não é o ‘eu penso’ [...] - é, à guisa de responsabilidade por Outrem, sujeição a ele” (LÉVINAS, 2008, p. 102).

O problema da linguagem, para Feron (1992, p. 45;59), aparece nos textos de Lévinas de 1945 a 1964, culminando em *Totalidade e infinito* numa nova terminologia que gira em torno do binômio Dito-*dizer*, o que indica uma maneira diferente de se apropriar da linguagem. Assim, a alteridade não é uma qualidade da linguagem, mas o lugar onde se produz a linguagem que se revela como *dizer*, pois “o rosto fala”. A linguagem, aqui, é o nó da subjetividade, como a busca de uma transcendência radical, que descobre seu sentido na concretude da relação com outrem. A linguagem original, portanto, é ética. A estrutura inicial dessa ética não coincide exatamente com o Mesmo. Ela significa em direção ao Outro, como palavra original de toda significação possível. O discurso religioso tem sentido, em Lévinas,

como relação ética, originária, como *dizer* de um Eu irredutivelmente refém do Outro. Apesar de Lévinas não ter definido precisamente o tema “linguagem” (FERON, 1992, p. 66;68;75), é possível aproximar de seu pensamento tendo em vista a tensão Dito-*dizer*. O *dizer profético* é a temporalização do discurso como ética, na concretude das relações humanas, no face a face, onde a responsabilidade é irremediavelmente anterior à escolha, isto é ética e religião originárias. É possível, portanto, uma inteligibilidade do Infinito que não seja conceitualmente um discurso logocêntrico, mas significância no contexto ético (PAIVA, 2010, p. 122).

As noções hebraicas de *eleição*, *messianismo* e *dizer profético* dizem respeito ao discurso religioso no registro do judaísmo que, em Lévinas, lidas no midraxa da hermenêutica rabínica, permitem avançar na ideia da linguagem religiosa que, em seu sentido original pode corresponder, de determinado ponto, à ética. Dessa forma, depois do confronto com a ontologia, Lévinas “começa a considerar a tradição da filosofia ocidental em base à cultura judaica”. A partir daí, seu pensamento descreve a passagem da ontologia ou preocupação com o ser, à ética ou preocupação com o outro. E a palavra pronunciada a partir do face a face, da relação de proximidade e responsabilidade com o outro, transcende qualquer tentativa de redução do Outro ao Mesmo, é a transcendência como ética, condição prévia da humanidade do homem. Desta forma, Deus vem à ideia via ética. Sendo assim, o culto consagrado ao outro, que Lévinas chama de “religião” (BORDIN, 1998, p. 551;561), se dá como consciência de uma responsabilidade anterior à liberdade.

É possível perceber, portanto, que a noção de *dizer profético* é interpretada via filosofia a partir de um modelo oriundo da hermenêutica rabínica. Não se trata da versão onto-teológica, mas da experiência religiosa prévia como subjetividade ética. O objetivo não é provar a existência de Deus, nem lhe fazer uma apologia. Nesse caso, se o *dizer profético* é a maneira possível de dizer a religião como ética, isto é, possível de desdizer de desdito em desdito como relação de proximidade e responsabilidade, não é coerente com o pensar levinasiano reduzi-lo ao mero conceito. É plausível, assim, que o *dizer profético* habite uma ordem metafórica. A metáfora, destarte, “enquanto figura, consiste num deslocamento e em uma ampliação do sentido das palavras”. Na análise de Ricoeur a metáfora se afasta da função persuasiva da retórica (RICOEUR, 2000, p. 9-p. 10).

O *dizer profético* pode ser traduzido como “palavra viva”, no modelo de pensamento que vem da hermenêutica rabínica, voltado para a linguagem do

cotidiano, da relação ética. Para Fabri (2010, p. 68), “a palavra viva, que constitui a relação inter-humana, está imersa no cotidiano”. Se o logos conduz à objetivação, o *dizer profético* como “palavra viva” implica numa resistência à retórica, irreduzível ao conceito. Por isso, a palavra viva ou profética deve ser compreendida em seu poder metafórico:

a palavra viva é aquela que desencanta e desfaz o feitiço da eloquência. Não só a objetivação é obra da palavra viva, mas também a metáfora. Esta acompanha o dinamismo do pensar, entendido como tensão infindável entre o Dizer e o Dito, entre o logos grego e a palavra profética (FABRI, 2010, p. 68).

A palavra viva produz a objetivação. Nesse caso, o *dizer profético* não destitui a função da linguagem de conceituar, mas lhe confere um sentido diverso do logocêntrico. A pretensão da linguagem religiosa de exprimir a verdade, destarte, é controvertida.

No entender de Fabri, “a retórica sempre aponta para o desejo de corromper a liberdade de Outrem. Nesse sentido, a retórica, para Lévinas, é a injustiça por excelência, uma vez que se trata de corromper não um objeto inerte, mas uma liberdade alheia”. Seu envolvimento com o Talmude pode ser visto como “um esforço para retornar à nudez das palavras”. Dentro do paradigma do Deus ético do profetismo de Israel, a linguagem deve cumprir com a justiça, um dos “nomes” do *messianismo*. A justiça, neste caso, “se define como relação face a face entre o *eu* e o *outro*” (FABRI, 2010, p. 69). A linguagem, aqui, se produz num modo que mantém a diferença entre o Mesmo e o Outro, não faz síntese, pois o logos se realiza a partir da situação inter-humana. A justiça, portanto, supõe a relação ética, acontece como paz messiânica diante do risco da ontologia da guerra (LÉVINAS, 1980, p. 10). O modelo profético está para a evidência filosófica não como uma oposição, antítese, mas como uma possibilidade de ultrapassamento. Como metáfora o *dizer profético* não sintetiza, mas diz algo de alguma forma. O que o diferencia do formato do logos e a possibilidade de poder ser desdido. Como na sabedoria talmúdica, onde a relação mestre-discípulo, com comentários por vezes contraditórios, não permitem uma única palavra, ou uma última palavra:

Está apenas na essência da linguagem que consiste em desfazer, em cada instante, a sua frase pelo preâmbulo ou pela exegese, em desdizer o que foi

dito, em tentar redizer sem cerimônias o que foi já mal entendido no inevitável cerimonial em que se compraz o dito (LÉVINAS, 1980, p. 17).

A consequência para o discurso filosófico da significação ética do *dizer profético*, portanto, é que só se pode arriscar um *dizer* tendo consciência de que é um discurso que remete à relação, ao face a face, neste caso irreduzível ao ontológico. A linguagem é plausível se for *messiânica*. O *dizer profético* é linguagem e metáfora. A verdade, portanto, como obra do discurso, ou como modalidade da relação entre o Mesmo e o Outro que se assenta na linguagem, em Lévinas, supõe a relação ética, isto é, se dá como justiça ao próximo, também não se reduz ao meramente conceitual. Trata-se de uma inversão do conhecimento objetivante, uma vez que o Outro não é parte de um todo nem singularidade de um conceito. A relação com Outrem é irreduzível ao conhecimento (LÉVINAS, 1980, p. 55). Nesse sentido, sem o reconhecimento do interlocutor como Outrem, não haveria nem justiça nem verdade. Para Fabri (2010), o compromisso com a justiça é uma “luta contra a retórica” (p. 70). Nem todo discurso é relação com a exterioridade:

O nosso discurso pedagógico ou psicagógico é retórico, na posição daquele que usa de manha com seu próximo. Eis a razão por que a arte do sofista é um tema em relação ao qual se define o verdadeiro discurso da verdade ou o discurso filosófico. A retórica que não está ausente de nenhum discurso, e que o discurso filosófico procura ultrapassar, resiste ao discurso (ou traz-lhe: pedagogia, demagogia, psicagogia). Aborda o Outro não de frente, mas de viés; não decerto como coisa – pois a retórica permanece discurso e, através de todos os seus artifícios, dirige-se a Outrem, solicita seu sim. Mas a natureza específica da retórica (da propaganda, da lisonja, da diplomacia, etc.) consiste em corromper essa liberdade. É por isso que ela é violência por excelência, ou seja, injustiça (LÉVINAS, 1980, p. 57).

De acordo com Fabri, nos textos posteriores a *Totalidade e Infinito*, Lévinas procura compreender a linguagem humana a partir de uma descrição fenomenológica do dizer metafórico: “o uso da linguagem não é somente o fato de que os signos verbais devam ser ligados às realidades designadas em conta, mas, sim, que o discurso provoca deslocamentos” (FABRI, 2010, p. 70-71). De qualquer forma o discurso como retórica irá desempenhar uma síntese redutora do Outro ao Mesmo, será violento e injusto. A metáfora, por sua vez, possibilita uma aproximação mais nítida do discurso como linguagem como produção de sentido da relação ética. A linguagem é o discurso no face a face: rosto. “O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em

que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso”. O discurso acontece como relação original como ser exterior, produção de sentido que não se produz como uma essência ideal, pois, dar sentido à presença é um acontecimento irreduzível à evidência (LÉVINAS, 1980, p. 53).

A perspectiva levinasiana (1980) de *dizer profético* indica o discurso como ética enquanto renúncia “à psicagogia, à demagogia, à pedagogia que a retórica comporta, é abordar outrem de frente, num verdadeiro discurso”. Nesse caso, o discurso ético tem como pressuposto a relação ética como justiça, que Lévinas aponta como “discurso verdadeiro”, isto é, “abordar o outro de frente à frente”. O discurso como ética, de alguma forma, extrapola a metáfora idealista platônica: “a experiência absoluta no frente a frente [...] não seria concebível para Platão sem a mediação das Ideias. A relação e o discurso impessoais parecem referir-se ao discurso solitário ou razão, à alma que fala consigo própria”. A relação ética é o discurso originário, no face a face não há intermediação do conceito, não sintetiza. Nesse caso, a razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo. Monólogo conceitual coerente para si mesmo que visualiza somente o Eu. A função da linguagem perderia sua possibilidade ética, reduzindo-se ao mero funcionalismo retórico: “equivaleria a suprimir ‘o outro’ que rompe essa coerência e, por isso mesmo, essencialmente irracional”. A tarefa da linguagem, entretanto, é totalmente diversa, pois quer encontrar em relação com sua nudez liberta de toda forma: “uma tal nudez é o rosto [...]. Ele é por si próprio e não pro referência a um sistema” (LÉVINAS, 1980, p. 57-59). A nudez sem recurso do rosto significa enquanto rompimento com toda forma de síntese logocêntrica. Sendo assim, um discurso só é essencialmente em seu sentido original como ética. Da mesma forma, o discurso religioso precisa romper com os mecanismos retóricos da sistematização impessoal, onde Deus se reduz ao dogma e à religião performática e ritualística, violenta na tentativa malograda de reduzir o irreduzível Outro à solidão do Eu.

A relação ética, discurso enquanto *dizer profético*, está para além da retórica, pois a relação com o rosto não é conhecimento de um objeto. A responsabilidade para com outrem, prévia à liberdade, anterior mesmo à auto-compreensão do Eu, é relação de transcendência, não objetivante. Metáfora da condição de estrangeiro, o outro que é também o estranho, cuja presença não pode ser objetivada, pois supõe a epifania do Outro: “O olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão e que eu só posso

reconhecer dando ou recusando, livre de dar ou de recusar, mas passando necessariamente pela mediação das coisas” (LÉVINAS, 1980, p. 62). Com a noção de *dizer profético*, Lévinas critica o pensamento logocêntrico do Ocidente. Pare ele o pensamento logocêntrico ocupou-se em demasia das coisas. Ao colocar a ética como filosofia primeira desde os profetas de Israel, a partir de um paradigma que um pensamento que privilegia as relações humanas. A noção de *dizer profético* se processa como tarefa de desmistificação da linguagem: “a palavra é uma possibilidade de vencer a anarquia dos fatos e o anonimato de um mundo marcado pela ausência de sentido” (FABRI, 2001, p. 245). Lévinas manifesta uma permanente resistência às tentativas de desqualificar a ética por meio de uma desmistificação ideológica, pelo exercício filosófico da suspeita e por todas as formas pós-modernas de discurso. “A crise da consciência de si e da supremacia filosófica do Mesmo não prescinde da ética em sentido levinasiano. A crítica à Totalidade é necessária à ética, mas a ética não se reduz a um pensamento ideológico” (FABRI, 2001, p. 263).

Neste caso, o que faz com que a ética como relação de proximidade e responsabilidade se dê como *dizer profético*, é o fato de não se reduzir à totalidade. Mas por que a ética não se reduz à ontologia? É possível quebrar o primado da inteligibilidade do Mesmo? A ideia de Infinito, de Deus que vem à ideia, ou ideia de Deus que vem a nós, para Fabri (2001, p. 263), “dessacraliza a visão do divino como Absoluto para fundá-la como Desejo, como desmedida, como assimetria [...]. É por isso que o Desejo do Outro é um pensar para além do horizonte onto-epistemológico da consciência si”. Trata-se de pensar a subjetividade “corrompida pela ontologia do declínio, propondo uma nova noção de subjetividade” (CASALONE, 1993, p. 341). Apesar dos exegetas de Lévinas o colocarem como um crítico ferrenho da ontologia e, conseqüentemente a Heidegger, é plausível pensar que tal interpretação se assemelha àquela que associa ontologia com holocausto. Como se a ontologia heideggeriana fosse a causa da violência. Tal interpretação não é condizente com o *dizer profético*, não se aplica a Lévinas¹².

¹²Para Bucks “a filosofia de Heidegger caminha da fenomenologia para o ‘pensamento essencial’, enquanto o pensamento levinasiano parece ir da fenomenologia para um ‘pensamento mais pensante’, o que ele denominará também ‘o despertar’ (p. 145). Segundo Fabri (1995), o que está em jogo, tanto para um quanto para outro é a relação do homem com o ser, e Lévinas assume uma atitude crítica em relação à ontologia fundamental de Heidegger (p. 25). Nesse sentido, para Paiva (2010), Lévinas replica a Heidegger que o homem não é “pastor do ser”, mas o guardião do outro (p. 131). Não é objetivo da pesquisa um comparativo entre os dois filósofos. O ponto em discussão é a

A perspectiva do discurso como ética não deve ser pensada como superação da ontologia ou da teologia. O mais plausível é que a crítica do pensamento levinasiano se aplica ao todo dos choques da história humana, dentro do Ocidente logocêntrico e cristianizado. Para Bordin (1998, p. 552), assim como Adorno procurou uma leitura desconstrutiva de Hegel, “Lévinas, ao invés, empreendeu uma original des-leitura de Heidegger”. Considerando que Heidegger foi um marco no itinerário filosófico de Lévinas, como contestador do papel que a tradição tinha atribuído à teoria:

através da mediação heideggeriana, Lévinas acusa, também ele, a filosofia racionalista ocidental de teoreticismo e de violência na medida que, não enxergando sua origem não teórica, oculta seus pressupostos a ele inacessíveis, tornando-se incapaz de sair de si mesma (BORDIN, 1998, p. 553).

Desta forma, a Teoria comportou em si uma função retórica. A ética como quer Lévinas, “que preside ao processo do conhecimento ou objetivação, é inseparável da retórica e do dizer metafórico” (FABRI, 2010, p. 71). O *dizer profético* como movimento metafórico, intrínseco à linguagem humana, faz uma transposição da palavra, com seu suposto sentido próprio para o figurado, ultrapassando seu suposto sentido numa significação nova. Aqui, a palavra profética significa de outro modo que o conceito ao se referir à relação de proximidade e responsabilidade com o Outro, sem a pretensão de lhe abarcar o sentido. Trata-se de encontrar um significado humano no mundo que não condene o homem “à solidão ontológica mas que abre precisamente sobre o humano, não é inútil fazer o desvio pelos versículos bíblicos” (CHALIER, 1993, p. 65).

Não se está, aqui, saindo em defesa de um movimento iconoclasta, mas de um pensar que, aplicado ao fenômeno religioso aponta para a possibilidade da religião como ética, como relação mesma, onde os ritos não são capazes de apagar, como mágica, a injustiça cometida ao próximo. O *dizer profético*, destarte, é a linguagem da religião do Outro, inenarrável e irredutível. Deus não manipula e não pode ser manipulado, nem no ritual litúrgico nem no dogma. O acesso a Deus é a justiça feita ao outro, estrangeiro. Deus, neste caso, não é. Mas, significa. Na relação inter-humana a palavra de Deus significa eticamente. Se a ideia de Infinito é

insuficiência da ontologia dogmática em dizer as relações humanas no prisma levinasiano. “Lévinas não pretende dispensar a ontologia – isso seria impossível – mas apenas sua hegemonia (PAIVA, 2010, p. 132).

o ultrapassamento do pensamento que pensa mais do que pensa é porque o sentido é transcendência que não se reduz ao conceito. O sentido do Eu é sua orientação para Outrem, para o Infinito. Para Fabri (2010, p. 74) é justamente desse movimento inspirado que a metáfora provém: “pode-se dizer que a metáfora conduz à Altura e ao *além do ser*. Ou ainda: a metáfora traz um sentido que ultrapassa todo pensamento objetivo”. A relação inter-humana é a condição de possibilidade da metáfora, ultrapassamento do sentido fixado como orienta a hermenêutica rabínica com noções que permitem “compreensões múltiplas que procedem não da ambiguidade, mas da riqueza inesgotável das inumeráveis dimensões do concreto” (LÉVINAS, 2002, p. 18). Para Lévinas, as noções conceituais precisam ser soldadas aos exemplos. Os conceitos ocidentais se desligam dos exemplos de forma prematura. Diante da impaciência do conceito desumanizado do racionalismo filosófico, Lévinas se vale de outra fonte de sentido. Diante da força avassaladora do conceito, a linguagem acontece como *dizer profético*, que pode ser desdito, pois ganha significado na relação ética. Nesse caso, a metáfora aparece como alternativa de comunicar a experiência religiosa respeitando a diferença e separação entre o Eu e o Outro. Do contrário, a religião pode ser reduzida à função retórica de persuadir, onde o Outro, pelo simples fato de não ser o Eu, irredutível ao Mesmo, é subtraído em sua dignidade.

As noções trabalhadas como exemplos do paradigma rabínico, *dizer profético*, *eleição* e *messianismo*, se tratadas no modelo logocêntrico, onto-teológico, em seu sentido literal, conferindo-o força metafísica, constitui para o pensar filosófico um fechamento. Se tais noções constituem-se como abertas em seus sentidos metafóricos é porque a linguagem humana na relação ética é viva por encontrar-se imersa no cotidiano, como face a face. Tal realidade é oscilante entre o Dito e o *dizer*, “entre o conceito e a metáfora, o humano é uma passividade que estaria em condições de agir para pôr fim ao equívoco e à perda de todo o sentido. a resposta ao *outro* marca, assim, o fim de toda in-diferença” (FABRI, 2010, p. 79). O *dizer profético* que se produz na relação de proximidade, para Lévinas (1987, p. 211) atesta a possibilidade de ir para fora da experiência como transcendência, com metáforas capazes de significar o Infinito como um sentimento de estranheza. O acordar para o sentimento de estranheza, destarte, “vota o homem ao próximo” (CHALIER, 1993, p. 66).

Mais do que buscar o ser do humano, a perspectiva levinasiana quer encontrar o humano no ser, que começa quando se renuncia à “liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com um absoluto”. A liberdade supõe a responsabilidade, que dirige à liberdade uma exigência infinita, um mandamento de bondade que transcende o duro exercício de ser (CHALIER, 1993, p. 66-67). A responsabilidade, portanto, “é aquela *eleição* pré-original do sujeito por Deus, qual fora antes da liberdade da escolha humana, aparecendo como a pura passividade do Bem” (HODANEN; PITCHÚGINA, 2010, p. 15).

A hermenêutica rabínica dos sábios do Talmude como *dizer profético* traz como conteúdo da mensagem a *eleição* de Israel que remonta tanto ao modelo abraâmico em movimento de saída, quanto ao movimento profético de ordenamento da liberdade a partir de um a priori Deus ético. Tal paradigma pode ser traduzido em pensamento ético, como filosofia primeira, saber que se dá como relação de proximidade e responsabilidade com outrem que, no cotidiano das relações humanas, no face a face, não se faz síntese logocêntrica. Nesse caso, do Outro só se tem um vestígio de uma ideia de Infinito produzida na própria relação com o rosto, onde a responsabilidade é prévia à liberdade de maneira irreduzível ao conceito. O Outro não se reduz ao Mesmo. Sendo assim, o discurso é a relação mesma, originária, onde a justiça é feita ao próximo. Qualquer dizer só escapa à violência da retórica quando aberto, passível de ser desdido de desdido em desdido. O *dizer profético* é a possibilidade do discurso religioso como metáfora que significa enquanto correspondente de uma relação ética. A hermenêutica rabínica como fonte de sentido originário para o judaísmo dá à *Torá* uma dinâmica que se atualiza no *messianismo* da relação mestre-discípulo, quando o rosto do mestre resplandece a paz, a justiça, a piedade e a consolação. Quem são o eleito, o messias e o profeta? Sendo essas noções metáforas de uma condição de responsabilidade pelo Outro como sentido do Mesmo, quando até a nomeação do “Eu” parte do “Outro”, então, a *eleição* cabe ao “Eu”. O *messias* sou “Eu”, e meu testemunho ético é o *dizer profético* mesmo.

Certamente, apesar dos avanços da hermenêutica bíblica da teologia cristã, a posição de Lévinas se afastará da dogmática do cristianismo. O messianismo judaico na hermenêutica levinasiana, por exemplo, não é o Deus encarnado como uma pessoa individual que lança um perdão universal. A injustiça cometida ao homem não pode ser apagada com um rito de purificação dirigido a Deus. No

pensamento de Lévinas (2008, p. 133-134) a ideia do perdão concedido por Deus significa de forma diversa do cristianismo. A leitura rabínica do Antigo Testamento indica que para se obter a graça é absolutamente necessário que haja um primeiro gesto vindo do homem. Não se trata de uma resposta retórica e não há um ateísmo em não tomar Deus por um termo: “penso que Deus não tem sentido fora da busca de Deus [...]. O ‘In’ do In-finito é ao mesmo tempo a negação e a afecção do Finito - o não e o *em* - o pensamento como busca de Deus - a ideia do Infinito em nós de Descartes”. Sendo assim, não se trata da fé num dogma. Também não é uma incerteza. Sem triunfalismos, “a Transcendência que não é possível senão pela não-certeza”. A hermenêutica do religioso, portanto, não dispensa o colocar-se da questão filosófica, pois, as respostas desta hermenêutica são resultados de um “psiquismo ainda incapaz de pensamentos em que a palavra *Deus* toma significação” (LÉVINAS, 2008, p. 152). O próprio movimento que conduz a outrem conduz a Deus, pois a epifania divina é esperada a partir do encontro do outro homem, abordado como tu a partir da ética. O temor a Deus é o cuidado do próximo, o respeito do homem, saber ético que remonta à experiência original do judaísmo:

Será necessário lembrar textos, como o capítulo 58 de *Isaías*? Será necessário lembrar páginas, talvez menos célebres, do *Pentateuco*? De modo significativo a fórmula “temor de Deus” aparece aí em uma série de versículos que recomendam especialmente o respeito do homem, o cuidado do próximo, como se a ordem de temer a Deus não se acrescentasse apenas pra reforçar a ordem do “não insultar um surdo”, de “não colocar um obstáculo sobre o caminho de um cego” (*Levítico 19, 14*), de não “lesar um ao outro” (*Levítico 25, 17*), de “não aceitar juro nem ganhos da parte do irmão falido, seja ele estrangeiro ou recém-chegado” (*Levítico 25, 16* etc.); mas, como se o “temor de Deus” fosse este temor por outrem (LÉVINAS, 2008, p. 199-200).

O modo pelo qual Deus toma sentido na “relação Eu-Tu” como *dizer profético* é um discurso diferente do saber do diálogo filosófico. No racionalismo filosófico o diálogo busca o pensamento do igual, mais próximo da retórica ou da onto-teologia. O *dizer profético* é um pensamento do desigual, do além do dado. A ética do diálogo se dá como “eis-me aqui”, serviço ao outro, como na metáfora abraâmica dos estrangeiros no livro do Gênesis, quando “eu penso mais do que posso apreender, a modalidade segundo a qual o inabarcável toma sentido; ou, dito de outro modo, a modalidade segundo a qual eu penso mais do que penso” (LÉVINAS, 2008, p. 202). Não se trata de um simples fracasso do saber, mas significa transcendência e ética.

A responsabilidade pelo outro homem, a impossibilidade de deixá-lo só ao mistério da morte, não é uma fria exigência jurídica. Não é uma lei que brotou da liberdade do homem. Para Lévinas, é responsabilidade prévia a qualquer formulação legal: “é toda a gravidade do amor ao próximo”, do “Mesmo votado ao Outro: pensamento ético, socialidade que é proximidade ou fraternidade, que não é síntese”. Mandamento no rosto do outro homem, “de um Deus que ‘ama o estrangeiro’”, “do qual minha responsabilidade por outrem dá testemunho sem se referir a uma prévia percepção” (LÉVINAS, 2008, p. 217;219). A primogenitura do homem como *eleição* quer desdizer o dito, despertar a Deus ao eu pré-reflexivo, irmão de outrem, não indiferente à mortalidade do outro: “acusado de tudo, mas sem culpabilidade [...], responsabilidade sem refém até a substituição ao outro homem – infinita sujeição” (LÉVINAS, 2010, p. 224). O temor de Deus como temor ao outro, próximo ou distante, é o movimento de saída do Eu para fazer justiça ao Outro como despertar da consciência:

Tudo está nas mãos de Deus, menos o temor de Deus”, diz Rav Hanina, citado em página antiga do Talmude (Tratado *Berakhoth* 33B). O temor de Deus competiria ao homem. O medo que, na sua onipotência o Deus todo-poderoso da teologia não pode não inspirar à criatura, não é, portanto, o temor de Deus que, de acordo com a sequência do dizer de Rav Hanina, é “o único tesouro da tesouraria do Céu (LÉVINAS, 2008, p. 233).

Ao tratar o modelo da hermenêutica rabínica do Talmude como fonte de sentido e pensamento ético, o pensamento permite-se desdizer-se e a querer *dizer* outramente. Perde sua primazia como amor à sabedoria para pensar a sabedoria do amor. “Concretamente, isso significa que, para a filosofia a proposição ontológica permanece aberta” (LÉVINAS, 2008, p. 238), pois “somos nutridos de Bíblia ao menos tanto quanto que de pré-socráticos” (LÉVINAS, 1993b, p. 103). Nesse sentido, vale perguntar a Lévinas: qual a contribuição da hermenêutica rabínica do Talmude ao pensamento ocidental? Em *Quatro leituras talmúdicas* a resposta poderia caminhar na experiência do homem refém de todos os outros. Esse homem é necessário aos outros homens, visto que sem ele a moral não começaria em parte alguma. A pouca generosidade que se produz no mundo não o deixa por menos. Para Lévinas (2003a), o judaísmo ensinou o homem refém do Outro (p. 172). O que não significa ser compreendido ou reverenciado. “Sua exposição à perseguição

talvez seja apenas o cumprimento desse ensinamento - cumprimento misterioso, visto que se dá a respeito daqueles que o cumprem” (LÉVINAS, 2003a, p. 172).

5 CONCLUSÃO

Refazendo o percurso da pesquisa, é possível perceber limites e entrever alcances. O primeiro capítulo levantou o problema da essência do pensamento judaico. A pesquisa quis identificar, em Lévinas, uma forma bem específica de pensar o judaísmo. A tentativa foi de abrir uma discussão e não de dar a resposta cabal. Não se trata, entretanto, de defender um pensamento fraco, mas um pensar a abertura. O objetivo também não conduziu à análise fenomenológica da religião semítica. A intenção foi visualizar em que sentido o discurso religioso do judaísmo pode ser considerado como ética, no viés levinasiano. Para tanto, o pensamento judaico após a II Guerra Mundial, colaborou para a pesquisa como um retorno às origens através da tradição do Talmude, como caminho de interlocução com o discurso da filosofia. Pensar a essência do judaísmo, portanto, é perguntar sobre sua possibilidade como pensamento. Não são a liturgia, a etnia e ritual que desvelam o judaísmo pós-moderno para Lévinas, mas a religião em seu sentido forte, que é o serviço ao outro sem recompensa.

Mas, historicamente, o judaísmo foi marcado por forte relação nacional. Para tanto, a pesquisa atentou para o problema do Estado de Israel contemporâneo. Aqui, reside um limite da pesquisa. Lévinas interfere no tema, mas não o aborda consideravelmente. Sendo assim, o Estado de Israel foi tratado como um lugar hermenêutico, como espelho do pensamento da diáspora, onde a identidade de ser eleito reflete na passagem da responsabilidade ritual para a responsabilidade pelo próximo. O judaísmo a que se refere Lévinas, portanto, não é o do fundamentalismo, mas aquele equiparado à ética (PAZERAITE, 2010, p. 81). O Estado de Israel, assim como o pensar, compõe-se por algo que lhe ultrapassa, seu status simbólico de referência, não como mero espaço físico, mas como vocação de permanente saída em direção ao outro desconhecido, estrangeiro, transcendência que significa como ética. O que lhe dá sentido é uma religião pensada originalmente como ética, como religião de adultos.

Numa religião de adultos, ou numa religião adulta, as questões doutrinárias e dogmáticas não significam mais do que a relação ética. Em Lévinas, o pensamento judaico pode reclamar para si a situação de religião de adultos quando se aproxima do pensamento rabínico, que, ao extrapolar as limítrofes territoriais do Estado de Israel e o rótulo de ter o privilégio moral de ser vítima, transita da noção de Deus

único à relação ética em seu sentido vivencial, anterior às formulações logocêntricas. O judaísmo em Lévinas é ética na sua possibilidade de ser compreendido como pensamento, como *dizer profético*, modelo possível para uma opção que se orienta pela noção de *eleição*. São experiências que podem ser aproximadas enquanto relação para a realização da justiça, enquanto consciência de si como consciência do outro, que, em última análise, significa-se como desejo e vestígio do Infinito.

A segunda parte da pesquisa procurou encontrar, em Lévinas, o significado das noções de *dizer profético* e *eleição* para a ética. Para tanto, vale ressaltar que antes da conceituação grega e moderna, a ética é uma experiência decisiva dos relatos proféticos bíblicos. A hermenêutica que Lévinas faz do movimento profético na Bíblia mostrou que a atividade profética extrapola as limítrofes do dogma e do rito. A religião é ética via *eleição*. Em filosofia, significa o movimento de saída do modelo logocêntrico para pensar com a alternativa do profetismo bíblico, enquanto despertar da consciência egológica, passando da consciência e do saber em direção a um pensar onde o Mesmo não se confirma e não se instala. Trata-se da crítica levinasiana à razão onto-teológica. A precariedade da pesquisa não permitiu aprofundar no tema da onto-teologia. Limitou-se à interpretação levinasiana do pensamento ocidental como logocêntrico, de maneira generalista. Certamente, um aprofundamento em Heidegger, por si só, já constataria um limite da crítica de Lévinas, que equipara a ontologia à violência. Tal tese é de difícil sustentação.

O lugar da *eleição* como possibilidade ética do judaísmo, portanto, se dá como consciência de responsabilidade. O Eu, conseqüentemente, não pode deixar de ser resposta ao apelo do outro, como refém não pode escolher não ser responsável, pois ele é tecido desde a base como responsabilidade antes de liberdade. Trata-se de uma ética não-fundacional, isto é, na ausência de fundamentação logocêntrica a filosofia de Lévinas busca seguir a perspectiva judaica para encontrar um sentido anárquico na experiência ética com o outro, como uma nova lógica, não mais do conhecimento, mas na proximidade. A noção de *eleição* é, originalmente no pensamento judaico, como quer Lévinas, a responsabilidade do Eu para com outro, enquanto mandamento intrínseco à condição humana, como pura passividade no Bem, responsabilidade anterior à liberdade. Se o *dizer profético* é a ética possível como linguagem, a *eleição* é a motivação dessa ética, que implica um movimento de saída do Mesmo em direção

ao infinitamente Outro. A *eleição*, do ponto de vista da filosofia de Lévinas, é a condição de possibilidade da subjetividade que se significa como pensamento da alteridade.

O discurso religioso para ser possível como ética precisa abrir-se à possibilidade de ser desdito. A primazia do *dizer* sobre o Dito não é outra coisa senão que a primazia da ética sobre a onto-teologia. Em Lévinas, o itinerário desta primazia se inspira na noção de *dizer profético*. Pensamento onde a responsabilidade por outrem para além da gesta do ser ou da experiência religiosa é o eis-me aqui, testemunhado no *dizer* antes de enunciar um Dito. Na relação de proximidade, destarte, o discurso religioso originário pauta-se pela procura de Deus sem onto-teologia. A linguagem, por sua vez, tem um poder dessacralizante que se dá no frente a frente da relação, onde o Eu não pode ser absolvido de sua responsabilidade. O *dizer* é pré-original e anárquico, uma vez que não tem sua origem na representação e no presente da consciência, é desencantamento do Dito. O *dizer profético*, portanto, aparece como uma nova maneira de subjetividade, orientada pela alteridade de forma não sistemática, mas que se orienta pelo sentido da responsabilidade anterior à própria liberdade. Subjetividade como lugar da transcendência do Bem, que não pode ser dito sob a gesta do ser, mas como significação de uma ordem dada à subjetividade anterior a qualquer enunciado: um-para-o-outro. O *dizer profético* é uma aproximação do próximo.

Sob o risco de cair no devaneio, no terceiro capítulo a pesquisa ganhou um caráter mais reflexivo. Se nas duas primeiras partes buscou-se a fidelidade metodológica, delimitada nos objetivos específicos, a terceira seção procurou a abertura. O pensamento de Lévinas escapa à síntese. O mais instigante, em Lévinas, é o *dizer* como desejo de infindição constante, que escapa ao desejo de síntese. Reduzir à síntese a ética como relação de proximidade e responsabilidade pelo outro, transformaria o *dizer* em ditos, sentenças. Neste ínterim, para fazer justiça ao tema da pesquisa, o traçado seguiu a proposta levinasiana de pensar a religião como ética na hermenêutica rabínica. Para tanto, a análise feita nos dois primeiros capítulos se aproximou de uma maneira específica de pensar: a leitura rabínica da Bíblia. Cotejou-se o pensamento levinasiano com fragmentos da *Torá*. Procurou-se um ponto de encontro entre a ética como filosofia primeira de Lévinas e suas fontes judaicas na hermenêutica rabínica do Talmude como alternativa de

abertura ao *lógos*. Desta forma, a noção de *messianismo* foi necessária para interligar o *dizer profético* à *eleição*.

Através de comentários rabínicos do Talmude, Lévinas faz recurso à ética como responsabilidade pessoal inalienável e insubstituível. A sensibilidade messiânica se dá na relação mestre-discípulo, inseparável da consciência de uma *eleição* como a subjetividade mesma do sujeito. O *messianismo* é uma vocação pessoal dos homens, como uma interioridade mais radical que a do Eu que se governa a si mesmo: “O Messias sou Eu, ser Eu é ser Messias” (LÉVINAS, 2004, p. 118). A subjetividade, portanto, ganha sentido em relação direta com o acolhimento de outrem. A *Torá* é dada na luz de um rosto. A epifania do outro é *ipso facto* minha responsabilidade com respeito ao outro. A visão do outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta, sem meditação de nenhuma ideia, só pode se realizar como ética. No paradigma abraâmico, em contraposição ao *lógos* grego, a subjetividade significa *eleição*. Trata-se da consciência mais profunda do homem sobre a anterioridade da *eleição* sobre a liberdade.

Um problema, porém, é aberto, mas não é resolvido pela pesquisa: a subjetividade, como no paradigma abraâmico, perde a autonomia? A tentativa de dizer algo nos remeteria a um projeto de doutorado. Mas, de antemão, pode-se sugerir que a subjetividade entendida como redução epistemológica do Outro ao Mesmo, perde, não a autonomia, mas a primazia. Nesse sentido, a alteridade seria a condição mesma da subjetividade, não como escolha, mas como pré-condição humana. Como linguagem, dotada de um sentido que escapa ao esquema logocêntrico, mas que significa como *dizer profético*, enquanto metáfora do existir religioso e ético do ser humano.

A questão da linguagem em Lévinas, percebida na passagem do Dito ao *dizer*, indica a descoberta da linguagem como transcendência e alteridade (FERON, 1992, p. 45). É “a passagem ao chão da vida, ao pré-originário do discurso tematizante, ao pré-categorial do *lógos*” (PAIVA, 2010, p. 122). Tal passagem permite estabelecer a pesquisa sobre Deus, não mais como aspecto da tematização de um objeto, mas como o infinitamente Outro. Desta forma, a pesquisa se acercou da proposta da Linha de Pesquisa II: “Razão, religião e contemporaneidade”. Ao tratar o modelo da hermenêutica rabínica do Talmude como fonte de sentido e pensamento ético, em Lévinas, buscou-se a interface entre *lógos* e religião. Não como preferência de um em detrimento do outro nem como simples harmonização.

Tarefa ingrata, pois, o tempo todo, correu-se o risco de se perder nos limites terminológicos, ora da filosofia, ora de aspectos próprios do fenômeno religioso.

O discurso religioso foi tratado como possibilidade de desdizer-se e dizer outramente. A filosofia, por conseguinte, perde sua primazia de amor à sabedoria e ganha mais uma opção hermenêutica: pensar a sabedoria do amor. Concretamente, isso significa que, para a filosofia a proposição ontológica permanece aberta, pois somos nutridos de Bíblia ao menos tanto quanto que de pré-socráticos. Nesse sentido, a contribuição da hermenêutica rabínica do Talmude ao pensamento ocidental é marcada pela experiência do homem refém de todos os outros. Esse homem é necessário aos outros homens, visto que sem ele a moral não começaria em parte alguma. Para Lévinas, o judaísmo ensinou o homem refém do Outro. Trata-se do homem messiânico contemporâneo, eleito e profético.

REFERÊNCIAS

- AMÂNCIO, Moacir. O pacto de Abraão. In: PILAGALLO, Oscar. **O sagrado na história: judaísmo**. São Paulo: Duetto, 2010.
- BACCARINI, Emílio. Emmanuel Lévinas. Dizer Deus “outramente”. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p.421-434.
- BARRERA, Julio Trebolle. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BEN-CHORIN, Schalom. **A eleição de Israel: um tratado teológico-político**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BENOIT, André; SIMON, Marcel. **Judaísmo e cristianismo antigo: do Antíoco Efifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira, 1987.
- BÍBLIA: Tradução ecumênica da Bíblia, São Paulo: Loyola, 1994.
- BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. **Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. **Síntese: Nova Fase**, Belo Horizonte, v.25, n.83, p. 551-562.
- BRUMER, Anita. A identidade judaica em questão. In: BRUMER, Anita et al. **A paixão de ser: depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica**. Porto Alegre: Artes e Ofícios Editora Ltda, 1998, p. 175-191.
- BUCKS, René. **A Bíblia e a ética: filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 1997.
- CARVALHO, Francisco Moreno. In: PILAGALLO, Oscar. **O sagrado na história: judaísmo**, São Paulo: Duetto, 2010.
- CASALONE, Carlo. Lévinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, n. 62, 1993, p. 341-354.
- CHALIER, Catherine. **A utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- COMBLIN, José. **A profecia na igreja**. São Paulo: Paulus, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **Violence et méthphysique** - essair sur la pensée d'Emmanuel Levinas em : L'écriture et la différence, Paris : Ed. Du seuil, 1967.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamazov**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, **Filosofia da libertação**. crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

ESTEVAM, José Geraldo; PAIVA, Márcio Antônio de. A relação ética como religião em Emmanuel Lévinas. **Síntese - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 37, n.119, p. 383-406, 2010.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

FABRI, Marcelo. Entre o conceito e a metáfora: a palavra viva segundo Lévinas. **Ética**, v. 17, n. 1, Rio de Janeiro: 2010, p 67-80.

FABRI, Marcelo. **Ética e dessacralização**: a questão da subjetividade em Emmanuel Lévinas. Campinas: Unicamp, 1995.

FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Lévinas. **Síntese - Revista de Filosofia**, v. 28, n. 91, Belo Horizonte, 2001, p. 245-266.

FERON, Etienne. **De 'idée de transcendance à la question du langage**. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992.

FRIEDMANN, Georges. **Fim do povo judeu?** São Paulo: Perspectiva, 1969.

FLINT, Guila; SORJ, Bila Grin. **Israel, terra em transe**: democracia ou teocracia? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira. O acontecer da verdade: pensando com Martin Heidegger e Sidharta Gautama. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. (org.). **Violência e discurso sobre Deus**: da construção à abertura ética. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010.

GÊNESIS. In: A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

JEREMIAS. In: A BÍBLIA: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

GUINSBURG, Jacó. Os judeus e a modernidade. In: PILAGALLO, Oscar. **O sagrado na história**: judaísmo. São Paulo: Duetto, 2010.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 149-162 (Coleção Os pensadores).

HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 1993.

HODANEN, Liudmila; PITCHÚGINA, Olga. Ética levinasiana como "comentário" para a ideia central de Dostoievski. **Ética**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2010, p. 15-22.

- HUTCHENS, Benjamin. C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- LEONE, Alexandre. A era dos profetas. In: PILAGALLO, Oscar. **O sagrado na história: judaísmo**. São Paulo: Duetto, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au'-delà de l'essence**. La Haye: M. Nijhoff, 1978.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas: Papyrus, 1986.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982
- LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Madrid: Caparrós Editores, S. L., 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo y el otro**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1993b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Hors sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo de outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Noms propres**. Montpellier: Fata Morgana, 1977.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro interpretações talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MÀRIA, Josep F. E. **Lévinas entre el Deseo de pan y el Deseo de Dios**. Barcelona: Institut de Teologia Fonamental - Sant Cugat del Vallès, 1997.

MELO, Hygina Bruzzi. O rosto do outro: a morada como acolhimento em Lévinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, 1999, p. 119-126.

MISHNÁ. **Mishná**: essência do judaísmo talmúdico. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1973.

NARBONNE. Jean Marc. Deus e a filosofia segundo Lévinas. In: LANGLOIS, L.; ZARKA, Y.C. (Org.) **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de, I.V.; PAIVA, Márcio Antônio de. Logocentrismo e Alteridade: da lógica da violência à bondade do bem. **Horizonte Teológico**, Ano 6, n.11, jan. - jun., 2007. p 139-158.

PAIVA, Márcio Antônio de. Da ética ao discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. (Org.). **Violência e discurso sobre Deus**: da construção à abertura ética. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010, p. 121-166.

PAIVA, Márcio Antônio de. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, 2000, p. 213-231.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas, 2007.

PAZEIRATE, Ausra. Levinas' heritage in Lithuanian rabbinic thought. **Ética**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2010.

PILAGALLO, Oscar. O território portátil dos judeus. In: PILAGALLO, Oscar. **O sagrado na história**: judaísmo. São Paulo: Duetto, 2010

PELIZZOLI, Marcelo. **O dizer da alteridade além do ser**: Levinas e o sentido de conhecimento e linguagem. Porto Alegre: Veritas, 2002.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 2009.

RADRIZZANI, Ives. Le Même, l'Autre et la Limite chez Fichte et chez Levinas. **Archives de Philosophie**, tome 73, cahier 2, 2010, p. 285-295.

RIBEIRO, Nilo Júnior. O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 38, p. 385-402, 2006.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

SACHOT, Murice. **A invenção de cristo**. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHÖKEL, L. Alonso; J.L.SICRE. **Profetas I**: grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1988.

SERRANO, Josep F. Maria. **Emmanuel Levinas**: entre el deseo de pan y el deseo de Dios. Barcelona: Cuardenos Institut de Teologia Fonamental – Sant Cugat Del Valles, 1997.

SICRE, José Luis. **A justiça social nos profetas**. São Paulo: Paulinas, 1990.

SICRE, José Luis. **Introdução ao Antigo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SICRE, José Luis. **Profetismo em Israel**: o profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis, Vozes, 2 ed., 2002.

SILVA, Walmor. Bíblia e livros sagrados. In: SILVA, Walmor (Org.). **Ensino religioso**: educação centrada na vida. São Paulo: Vozes, 2008, p. 87-101.

SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. **Veritas : Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.46, n.2 , p.265-274, jun. 2001.

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

SUSIN, Luiz Carlos. Levinas e a reconstrução da subjetividade. **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, n. 147, p.365-378, set. 1992.

TOKER, Eliahu. *Pirkê avot*, versos dos pais. In: PILAGALLO, Oscar. **O sagrado na história**: judaísmo. São Paulo: Duetto, 2010.

TOPEL, Marta. As correntes do Judaísmo. In: PILAGALLO, Oscar. **O sagrado na história**: judaísmo. São Paulo: Duetto, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

VÁZQUEZ, Ulpiano. **El discurso sobre dios en la obra de E. Lévinas**. Madrid: U.P.Comillas, 1982.

VÁZQUEZ, Ulpiano. Filosofia e judaísmo. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993, p. 311-313.

WAGNER, Luiz Pedro. Perfil biográfico e filosófico de Emmanuel Lévinas. **Cadernos da FAFIMC**, n. 13, 1995, p. 7-11.