



Raízes judaicas do humanismo de Lévinas

Jewish Roots of Levinas Humanism

Renato Somberg Pfeffer*

Resumo: A obra de Lévinas é associada a conceitos fronteirços entre filosofia e religião como as noções de ética, humanismo, alteridade, rosto. Para se entender o verdadeiro teor do pensamento de Lévinas é necessário ter em mente que sua filosofia e sua religiosidade são indissociáveis. Uma das fontes mais importantes de suas obras filosóficas é a sua vivência religiosa judaica. O filósofo lituano defenderá sempre a validade e universalidade da verdade transmitida pelo judaísmo. Ao dedicar-se à filosofia, Lévinas toma de sua religião as verdades que considera universais e compartilháveis e as estuda sob o ponto de vista da razão. É nesse ponto que se produz o contato entre duas tradições que aparentemente são tão diferentes: o judaísmo como fonte de verdade e a fenomenologia como modo de reflexão e compreensão da realidade.

Palavras chaves: Lévinas. Religião. Judaísmo.

Abstract: The writings of Levinas are associated with frontier concepts of philosophy and religion as notions of ethics, humanism, alterity, face. To understand the true content of his thought is necessary keep in mind that his philosophy and his religion are inseparable. One of the most important sources of his philosophical writings is his Jewish religious experience. The Lithuanian philosopher will defend the validity and universality of truth transmitted by Judaism. Levinas philosophy takes the truths of their religion that considers universal, shareable and studied from the point of view of reason. This is where the contact occurs between two traditions that are apparently so different: Judaism as a source of truth and phenomenology as a mode of reflection and understanding of reality.

Keywords: Levinas. Religion. Judaism.

A obra de Lévinas é associada a conceitos fronteirços entre filosofia e religião como as noções de ética, humanismo, alteridade, rosto. Derrida (citado por VÁSQUES MORO, 1982, p. 87) qualifica o trabalho de filósofo lituano como filosofia sem sê-lo. Alguns chegam a duvidar do caráter filosófico de seu pensamento ou caracterizá-lo como mero sermão moralizante (VÁSQUES MORO, 1982, p. 88-89). Por outro lado, a maioria dos estudiosos afirma que sua obra é uma aventura filosófica que busca uma saída que permita escutar um



outro significado sem desertar da filosofia (URABAYEN, 2005). Certamente sua filosofia é diferente da tradicional, pois faz uma crítica profunda da noção de racionalidade do ocidente. Comparando o filósofo medieval Maimônides com Lévinas, Barcy (2002) afirma que ambos buscaram fundamentar suas teorias na Bíblia, mas ainda assim produziram obras filosóficas.

Para se entender o verdadeiro teor do pensamento de Lévinas é necessário ter em mente que sua filosofia e sua vida são indissociáveis. Ele é um pensador arraigado em sua época e tradição. Ele é um judeu lituano, nacionalizado francês, que viveu de forma intensa as duras experiências do século 20, em especial, a Shoah. Seu humanismo do outro que reivindica a ética como filosofia primeira é uma resposta à crise da civilização europeia do século passado.

Uma das fontes mais importantes de suas obras é a vivência religiosa judaica que marcou sua vida e a do povo judeu. O filósofo lituano defenderá sempre a validade e universalidade da verdade transmitida pelo judaísmo. A indissociabilidade entre seu judaísmo e sua filosofia faz com que ele se defina como filósofo judeu que desenvolveu seu pensamento tendo como raiz a tradição. Ao dedicar-se à filosofia, Lévinas toma de sua religião as verdades que considera universais e compartilháveis e as estuda sob o ponto de vista da razão. “A filosofia não pode fundar-se na autoridade da bíblia. Ambas devem ser independentes tanto na fala com na escrita. O bíblico só pode ser considerado uma ilustração” (LÉVINAS, 2000b, p. 98, tradução nossa).¹

É nesse ponto que se produz o contato entre duas tradições que aparentemente são tão diferentes: o judaísmo como fonte de verdade e a fenomenologia como modo de reflexão e de compreensão da realidade que vai além dos modos tradicionais de filosofar. A obra de Lévinas fará uma síntese entre judaísmo e fenomenologia para refletir sobre a racionalidade, a filosofia e a civilização ocidental. Ele aproxima tanto essas duas tradições que se torna impossível discernir seus elementos em suas obras. Frente à separação histórica das tradições grega e judia, Lévinas busca um vínculo ao “dotar o judaísmo de sua filosofia própria e de ampliar as possibilidades da filosofia para que possa dizer o outro do ser” (URABAYEN, 2005, p. 19, tradução nossa).²

A originalidade do pensamento do filósofo lituano está na capacidade de sintetizar essas duas tradições aparentemente opostas. Para alcançar esse objetivo ele enfrenta a história da filosofia ocidental de duas maneiras diferentes: 1. de dentro da filosofia, tendo como referência uma releitura da fenomenologia de Husserl e Heidegger, afirmando o primado da ética sobre a ontologia; da transcendência sobre a imanência. 2. de fora da filosofia trazendo para seu bojo a experiência vivida pela tradição judaica que coloca a ética como lugar primeiro de sentido.



Esse artigo busca abordar o pensamento de Lévinas sob a perspectiva de sua vivência e compreensão do judaísmo, visto como uma das fontes de onde emana seu pensamento.

1 O judaísmo na visão de Lévinas

Lévinas (1991) não via problema na conciliação entre a tradição bíblica e a filosofia. Para ele, o sentimento religioso consistia muito mais no respeito aos livros sagrados que em crenças determinadas. A Torá escrita e oral era concebida por ele como livro dos livros no qual as coisas primeiras eram ditas, coisas essas que deviam ser ditas para que a vida humana tivesse sentido. O judaísmo, como ele o vivenciou, era uma meditação sobre a condição humana. Ao mesmo tempo, o filósofo judeu dizia que os textos dos grandes filósofos estavam muito próximos à Bíblia, pois tinha a impressão que a filosofia não era essencialmente ateia: “E se, em filosofia, o versículo não pode servir de prova, o Deus do versículo, apesar e todas as metáforas antropomórficas do texto, pode ser a medida do espírito para o filósofo” (LÉVINAS, 1991, p. 26, tradução nossa).³

O tipo de tradição judaica no qual Lévinas foi introduzido desde sua infância tem características peculiares que explicam sua atitude intelectual. O judaísmo lituano, influenciado pela atividade do *gaon* (gênio) de Vilna (1720-1797) e seu sucessor o rabino Haim de Volozhin (1759-1821), era essencialmente ilustrado, racionalista e cosmopolita se opondo, frontalmente, ao hassidismo, corrente de pensamento judaico marcado pelo espiritualismo pietista. O intelectualismo do judaísmo lituano via o estudo como a mais alta forma de cultuar a Deus. Ao defender uma interpretação racional das discussões rabínicas inscritas no *talmud* abriam-se as portas para uma interpretação da tradição religiosa à luz da razão e, portanto, da filosofia.

Dessa forma, o judaísmo lituano representava uma via intermediária entre o esquecimento do judaísmo pela assimilação e a impermeabilidade à cultura europeia pela ortodoxia religiosa. Segundo Lévinas (1984), o *gaon* de Vilna ao exaltar os valores religiosos tradicionais vinculados ao estudo racional representava, por um lado, a luta contra o misticismo e sentimentalismo do hassidismo, por outro, a oposição ao racionalismo liberal e laico do iluminismo judaico (*haskalá*) que buscava a assimilação das comunidades judaicas à cultura da Europa ocidental. Assim como o *gaon* de Vilna, Lévinas enfrentará durante sua vida o mesmo problema da relação entre modernidade e assimilação, entre a cultura europeia e a judaica. A resposta desse dilema é encontrada naquilo que ambos consideram a essência do judaísmo: o estudo do talmud e a lei da Torá.

A obra *Alma da vida* (“*Nefesh Hachaim*”, 2009), de Haim de Volozhin, principal discípulo do *gaon* de Vilna, condensa a ideia central do pensamento de seu mestre e influenciará intensamente o pensamento de Lévinas: ela destaca a



responsabilidade do homem e seu papel criador, o que o torna um ser para o outro. O verdadeiro sentido da oração é essa responsabilidade, pois rezar significa assegurar a salvação dos outros no lugar de garantir a própria salvação (LÉVINAS, 1984). É interessante notar que na principal oração judaica recitada três vezes ao dia, a *amidá*, os pedidos de saúde, paz, salvação, sabedoria, entre outros, não são pedidos para o indivíduo, são pedidos para a comunidade. Ou seja, a responsabilidade do homem é tanta que em sua oração o homem não reza por si próprio, mas pelo sofrimento de Deus que sofre pelo sofrimento humano. A crueldade e sofrimento do mundo se convertem, nessa perspectiva, em preocupação pelo outro homem.

2 A influência e afastamento de Husserl e Heidegger

Lévinas não se baseia apenas em conceitos religiosos; ele os submete à crítica fenomenológica buscando uma razão, uma justificação. “A filosofia deriva, para mim, da religião. A religião que está à deriva chama à filosofia e, provavelmente sempre, a religião está à deriva” (LÉVINAS, 1997, p. 157, tradução nossa).⁴ Sua tese consiste na ideia de que a dimensão talmúdica da tradição judaica é um exercício reflexivo da realidade, portanto é filosofia.

Para evitar confusões, Lévinas separou suas obras filosóficas das confessionais, inclusive as publicou por editores diferentes. No entanto, Meir (2002) destaca que esses escritos são inseparáveis, pois o filósofo judeu lê o *talmud* sob uma ótica filosófica e expressa, em sua filosofia, ideias judias.

A exigência de interpretação dos versículos bíblicos é para Lévinas um dos elementos que explicam o acesso, sem rupturas, do judaísmo à filosofia. A leitura judia da Bíblia requer sempre interpretações. Interpretações essas que prescindem de subjetivismo ou misticismo e são a forma de lutar contra idolatria e comunicar a verdade conhecida. Tarefa difícil reconhece o filósofo porque exige do homem esforço e abertura ao outro.

Como afirma Suscasas (1994, p. 78), a riqueza da escritura reside na polissemia do versículo: o sentido se estratifica em múltiplos níveis, presentes e implícitos na unidade do enunciado. Nesse sentido, a letra bíblica exige um desenvolvimento de sua inteligibilidade na forma de comentários rabínicos. Essa relação complexa entre o sentido divino presente no texto e aproximações hermenêuticas realizadas historicamente constitui o essencial da literatura judaica, na qual a verdade divina se reconhece na temporalidade da palavra humana. A obra de Lévinas, portanto, tem um caráter hermenêutico. A sua interpretação do Talmude parte sempre do princípio que o texto não é irracional e deve ser interpretado tendo em conta a totalidade do livro. Além disso, as interpretações fazem emergir novas perguntas que exigem outras explicações,



isso porque o texto contém sentidos variados na medida em que é linguagem profética, um pensamento originário.

O caráter hermenêutico da obra de Lévinas faz com que ele se aproxime de Husserl (1979). Husserl se perguntava: como nossa vivência é vivida, como ela aparece em nossa consciência? A resposta ele buscou na tradição kantiana da subjetividade. A justificação de todo possível saber deve se situar no sujeito, o que coloca em dúvida o transcendente. A Filosofia, a fim de realizar tal tarefa, deve prescindir dos dados empíricos do conhecimento prático, encontrando acesso à evidência plena a partir de uma apreensão da idealidade transcendente. Surge, assim, o método fenomenológico. Seu intuito era fornecer um conhecimento que fundamentasse de modo essencial toda a particularização da realidade. Trata-se, em princípio, de escapar da dicotomia, operada pelas doutrinas psicologistas, entre sujeito e objeto. A fenomenologia é o método da consciência de algo, não do inconsciente. Não há eu e o mundo para Husserl. Para ele, a investigação fenomenológica tem como objetivo primordial, portanto, o retorno ao vivido por meio do qual se produz o sentido.

No sentido em que Husserl entende a fenomenologia, no entanto, Lévinas nunca foi fenomenólogo em sua plenitude. O que mais chama sua atenção no pensador alemão é o sentido como ele concebe a filosofia: como uma tarefa. Essa tarefa seria exercida livre de dogmas e, ao mesmo tempo, sem o risco de agir por intuições caóticas. Lévinas enxerga, na obra de Husserl, a possibilidade de tratar a questão da ética:

Esquece você da importância que tem para Husserl a intencionalidade axiológica [...] O caráter de valor não se adere a uns seres como consequência da modificação de um saber, senão que provém de uma atitude específica da consciência, de uma intencionalidade não teórica, irreduzível de entrada ao conhecimento. Se encerra aí uma possibilidade husserliana que pode ser desenvolvida mais além do que o próprio Husserl disse sobre o problema ético e sobre a relação com o outro, que nele segue sendo representativa. [...] A relação com o outro pode ser investigada como intencionalidade irreduzível, inclusive se se deve terminar por ver nisso a ruptura da intencionalidade. (LÉVINAS, 1991, p. 33, tradução nossa).⁵



Não foi, portanto, a visão das essências ou a redução fenomenológica que cativou o filósofo lituano. Apesar de se dizer Husserliano, Lévinas (1985) afirma que não seguiu as regras da fenomenologia, especialmente porque não começa com uma redução transcendental que encarcera o eu a si mesmo. O que o encantava no filósofo alemão era a possibilidade de realizar uma reflexão sobre si mesmo que lhe permitisse responder a pergunta “onde estamos?” aliado ao impulso que deu à noção de intencionalidade.

Além de Husserl, Lévinas teve ampla influência da fenomenologia de Heidegger (1974). Este já havia contestado a filosofia da subjetividade de Husserl e buscava se manter fora da esfera do psíquico. A opção heideggeriana é se instalar no seio do mundano que, para Husserl, sempre foi objeto de incerteza. Enquanto a fenomenologia de Husserl concede privilégios ao sujeito e à consciência, a fenomenologia de Heidegger é a hermenêutica do ser no mundo. A melhor compreensão do pensamento de Heidegger e do rompimento de Lévinas com esse filósofo exige a perscrutação do sentido da destruição ontológica que Heidegger promove. Heidegger pretende demonstrar a necessidade de pensar a questão do ser sob um fundamento diferente daquele que a filosofia ocidental havia pensado até então. A diferença ontológica significa que o ser não é um ente, logo ele não pode ser pensado do mesmo modo que pensamos os entes. O projeto Heideggeriano propõe colocar a questão do ser no horizonte de interpretação do tempo abandonando o ponto de vista psicológico. Heidegger elabora uma ontologia fenomenológica, mediante uma análise existencial de nosso modo de ser no mundo, mostrando como o tempo é o horizonte possível de toda a nossa compreensão de ser. O eu não pode ser separado do mundo, ele é realidade mundana (*dasein*) sem privilégios sobre os outros. Em síntese, por meio da análise do ser no mundo, sua hermenêutica pretende propor a questão do ser a partir do seu desenvolvimento no tempo.

A hermenêutica proposta por Heidegger é uma análise do ser no mundo, pois é ali que o ser se projeta. Ele promove, então, uma radicalização ontológica da hermenêutica ao criticar a fenomenologia de Husserl. Este acreditava que poderíamos ser expectadores de fenômenos. Heidegger encontra nessa posição uma ilusão fenomenológica fundamental: a vida não está ante a si mesma como objeto, portanto, não poderia ser pensada por ela mesma. O saber que tenho de mim não é objetivável, já que a reflexão altera as vivências. Uma ciência originária da vida não pode ser objetivante, o que gera a necessidade de uma metodologia que pense a vida sobre ela mesma. Partindo do princípio que não existe uma posição teórica neutra para mirar a vida, Heidegger se pergunta: como a vida humana é antes de adotarmos uma posição diante dela? Caberia à hermenêutica compreender o saber pré-reflexivo. A hermenêutica



fenomenológica deveria responder como a vida vive a si mesma. Falar dos fenômenos sem juízos prévios, deixar as coisas se mostrar em si mesmas.

A maior descoberta de Heidegger, segundo Lévinas, foi a verbalidade do ser, sua capacidade de reeducar a mente filosófica tão acostumada ao substantivo “ser” que havia esquecido que “ser” é um verbo (LEVINAS, 1991, p. 36). Por outro lado, foi um dos poucos pensadores de sua época que captaram a ideia de que a obra de Heidegger era uma ontologia e não uma antropologia (LEVINAS, 1991, p. 38). Inspirado na tradição judaica e na crítica à ontologia da filosofia ocidental, especialmente de Heidegger, a quem acusa de ter um pensamento sem rosto humano, Lévinas enfrenta o problema do bem, do tempo e da relação com o outro. Ele insiste que é essencial compreender que o ser impessoal para ele é absolutamente diferente do que disse Heidegger, que entende o ser como abundância e generosidade. Em oposição ao filósofo alemão, o lituano afirma a inumana neutralidade do ser que só é superada pela hipóstase ou surgimento de um existente. Ele busca, então, criticar a ideia do ser impessoal para analisar a noção de presente, momento em que surge, como efeito da hipóstase, um sujeito, um existente. Para alcançar seu objetivo ele se concentra nas experiências em que se tornam patentes a aparição do existente: a fadiga e a preguiça. (LÉVINAS, 2000a, p. 29-34).

Ele analisa também a relação do homem com o mundo mediante a ideia de conhecimento e a luz, que seriam para filosofia ocidental os fatores que permitiriam entrever um mais além do ser (LÉVINAS, 2000a, p. 70). Em sua relação com o mundo, o homem é capaz de separar-se dele. Nesse afastamento, é possível perceber a existência sem o existente, uma existência impessoal e anônima, cuja expressão é a noite ou falta de luz que gera o horror da despersonalização. Ao contrário do discurso dominante na filosofia ocidental, Lévinas critica a violência da luz. Em especial, ele critica a ideia heideggeriana de verdade como desvelamento. Heidegger havia rompido com o conceito de verdade como adequação entre sujeito e objeto para afirmá-la como descobrimento deduzido da pré-compreensão anterior aos juízos. A verdade para Heidegger seria momentânea diante da concordância entre sujeito e objeto, e os horizontes são abertos e passíveis de mudança: historicidade e temporalidade, respectivamente. Se opondo ao conceito de desvelamento, Lévinas propõe o de revelação, a manifestação do rosto que se apresenta como si mesmo sem submeter-se a um elemento neutro luminoso.

Esse horror em relação à noite não revela a angústia frente ao nada como propõe Heidegger. Para Lévinas, ele revela o medo do ser, a necessidade de assumir a própria existência. Nessa noite do ser, a consciência do sujeito se apresenta como ruptura da insônia de um ser anônimo, como hipóstase ou subjetivação do



objeto. Ele conclui que o existente domina a existência, mas a existência tem um peso sobre o existente. A valoração dada à noite na obra de Lévinas revela uma notória influência judaica. Na tradição judaica, o crepúsculo e a noite são os momentos da incerteza onde se abre espaço para fé.

3 A reação de Lévinas à ruptura das tradições europeia e judia na década de 1930

A onda de antissemitismo na década de 1930 influenciou profundamente a Europa, em especial, pessoas que como Lévinas acreditavam na compatibilidade entre as tradições ocidental e judaica. O pensador lituano assume nesse momento a tarefa de reiterar a profunda unidade de ambas as tradições: para ele, a cultura europeia tinha raízes tanto na Grécia como em Jerusalém.

Esse é o período de *kehre* (SUSCASAS, 1988, p. 18) no pensamento e obra de Lévinas. Ao contrário do caminho traçado por Heidegger, que havia aderido ao nacional-socialismo, o filósofo judeu busca recuperar o humano, o ente concreto frente ao desumano. Diante da crise do humanismo ocidental, cujo reflexo era o ódio ao outro homem, Lévinas respondia com o humanismo judeu que dava sentido ao perseguido em sua essência humana. Sem pretender uma ruptura entre a Grécia e a Bíblia, o que ele propunha era dizer em grego o não helênico (LÉVINAS, 1976, p. 362).

Na prática, essa crise frente à tradição ocidental se concretiza no filósofo judeu com uma crítica à filosofia ocidental que até então tinha sido única e exclusivamente ontologia do ser. Uma filosofia que excluía a diferença não passava para ele de puro narcisismo, pensamento de pensamento, consciência de si mesma (LÉVINAS, 1997, p. 69).

Tendo como referências suas raízes judaicas e aprofundando sua crítica à filosofia ocidental, as obras de Lévinas deixam patente a influência recebida de Franz Rosenzweig. É por meio dele que o lituano vê a possibilidade de estabelecer um pensamento filosófico fundamentado nas noções bíblicas. Uma das obras desse autor que mais o influenciou foi *La estrella de la redención* (ROSENZWEIG, 1997). A tese central do livro é que a existência judia é um evento de categoria essencial do ser que interpreta a revelação como o amor de Deus pelo homem, amor esse que deve ser respondido amando o próximo. É nesse amor ao próximo que consiste a redenção. Segundo Lévinas (1988), essa obra aportou à filosofia novas possibilidades. Para Rosenzweig, o cristianismo e o judaísmo são duas aventuras necessárias do espírito; eles são a resposta à crise de inteligibilidade do homem contemporâneo e são caminhos para se evitar o sistema e a totalização hegeliana. Isso ocorreria mediante a uma noção de tempo que integra Deus, o homem, o mundo e suas relações que são sintetizadas nas categorias de passado (criação), presente (revelação) e futuro (redenção).



Rosenzweig simbolizava para Lévinas o típico pensador judeu moderno emancipado. Um judeu que crê em uma sociedade interconfessional, no espírito livre e crítico do ocidente racionalista, que conserva apenas uma lembrança longínqua das fontes culturais judaicas (LÉVINAS, 2002, p. 63). Mesmo pertencendo a uma sociedade assimilada, Rosenzweig percebeu os perigos da totalidade hegeliana e, quando estava prestes a se converter ao cristianismo, retorna ao judaísmo passando a ressaltar nele alternativas universais à crise moderna. Ele busca na experiência e atitudes teológicas do judaísmo e do cristianismo rechaçar a totalidade do pensamento, pois ambas as tradições religiosas se complementam com suas categorias de criação/revelação/redenção, garantindo a sobrevivência do indivíduo frente ao sistema. Rosenzweig se torna assim um expoente da crítica a uma razão ocidental que tende a excluir a diferença. Ele propõe elaborar um novo pensamento que parte da marginalidade, do excluído.

Haveria, para Rosenzweig no judaísmo, chaves de acesso à realidade para a racionalidade ocidental. Trata-se de uma racionalidade de transição que recupera a universalidade perdida sem cair na crítica pós-moderna que celebra o fracasso da razão ilustrada. A história de sofrimento do povo judeu impediria a celebração da razão do iluminismo exigindo uma nova forma de pensar que se opõe ao idealismo que esquece a realidade. Rosenzweig opõe ao pensamento da totalidade a angústia ante à morte, pois o homem morre só. Além disso, o filósofo judeu recorda as origens da pátria, esquecidas pelo idealismo. Essa pátria são as três grandes realidades: Deus, o homem e o mundo que se apresentam como dados originários da experiência e resistem a ser dissolvidos pela razão. Em resumo, frente à doutrina da totalidade, ele apela à experiência, interpreta o tempo como o outro, entende a linguagem como revelação e, principalmente, coloca a ética como filosofia primeira.

Assim como Rosenzweig, em uma época dura para os judeus europeus, Lévinas busca recuperar a tradição judaica e pensar a partir dela. No entanto, o lituano não apresenta a mesma abertura ao cristianismo do alemão: para ele, a maior homenagem que um judeu pode prestar a um cristão é manter-se judeu (LÉVINAS, 1988). Apesar de que o evangelho lhe parecia muito próximo no que toca à abertura ao outro e à presença de Deus, não compreendia a teologia realista que envolvia a pessoa de Cristo e, principalmente, as atrocidades feitas historicamente sob o signo da cruz, inclusive pelos nazistas batizados. A grande diferença entre ambos para Schlegel (1984) teria sido a experiência vivida por Lévinas nos campos de concentração nazistas.

Nos campos de concentração, Lévinas vivenciou o racismo que incapacitava os homens para ver no outro o humano. Fazendo uma alusão à passagem da Torá



que narra a matança dos primogênitos do Egito como uma noite na qual os cães não fizeram nenhum mal ao povo hebreu, ele afirma que só encontrou em um cachorro vagabundo que vagava pelos campos de concentração um ser vivo que reconhecia a humanidade dos cativos. Esse cão seria o último kantiano da Alemanha nazista e descendia dos cachorros do Egito (LÉVINAS, 1976, p. 216).

Para Lévinas, o século 20 explicitou a capacidade humana de produzir sofrimento ao outro gratuitamente, mas não foi capaz de abandonar a religiosidade e a moralidade da bondade. Fazendo referência a uma passagem talmúdica que fala da vinda do Messias para o judaísmo (LÉVINAS, 1982, p. 71-86), o lituano afirma que sua vinda requer a desumanização do mundo e seu papel não será de forma alguma político. O messianismo judaico era para ele uma vocação pessoal dos homens que carregam a responsabilidade pelos outros homens.

Nessa mesma linha, o filósofo judeu opõe, ao herói grego, o patriarca judeu Abraão. Enquanto Abraão abandona a terra de seus antepassados para ir mais além em direção à terra prometida, Ulysses volta-se a si mesmo retornando à casa (DÉRRIDA, 1976, p. 24). Abraão simboliza, nesse sentido, a primazia do outro e da ética. Inspirado na volta à casa de Ulysses, Lévinas critica a ontologia fundada no ser que só dá lugar à violência e a solidão e, em troca, inspirado em Abraão, insiste na ética nutrida pelo bem e que dá lugar à responsabilidade.

Ao demonstrar que a neutralidade do ser se quebra na relação com o outro, Lévinas caminha na afirmação da primazia da ética sobre a ontologia. A ética corresponde à abertura do ser como ocorre com Abraão em oposição ao sujeito fechado em si mesmo como ocorre com Ulysses. Na relação como o outro, que é assimétrica, se abre ao eu a possibilidade de superar o encadeamento ao ser e ao si mesmo. A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência em que o sujeito, conservando sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e, dito em uma palavra, gerar um filho (LÉVINAS, 2000a, p. 165).

Para o filósofo lituano a única relação não violenta entre os seres humanos é o cara a cara que implica em uma responsabilidade que não é fruto da liberdade, mas anterior. O mundo do espírito é o do encontro de um com o outro nesse cara a cara que não é um vínculo entre liberdades separadas, mas relação sem intermediários que impede o fato de não se ver a humanidade do outro em seu rosto. A filosofia ocidental, presa à identidade do ser, não pode compreender esse conceito. Frente à impessoalidade dessa filosofia, Lévinas propõe a hipóstase, o sujeito portador e dono do ser e, mais concretamente, na obrigação ante o outro. Para romper a impessoalidade, portanto, é necessário reconhecer o



outro, subordinar o eu ao outro. A ética consiste na aparição do outro deixando-o em primeiro lugar a ponto de morrer por ele.

Todo esse processo de retomada das raízes judaicas, de crítica à filosofia ocidental e de necessidade de aprofundar o estudo do outro culminam obras primas de Lévinas: *Totalidad y infinito: ensaio sobre a exterioridade* (1977), *Humanismo del otro hombre* (1972) e *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1999). Nessas obras, ele consolida suas duras críticas à filosofia ocidental que acusa de ser uma tentativa de síntese universal, de redução de toda a experiência a uma totalidade onde a consciência abarca o mundo. Não existe nessa filosofia nada fora da consciência. Contra essa experiência totalitária, ele reafirma que a filosofia primeira é uma ética e o que importa é o cara a cara das relações humanas, pois é a alteridade faz possível a subjetividade livre e responsável.

Essa visão de um sujeito descentrado tem raízes na tradição judaica concebida por Lévinas. A subjetividade pensada a partir da heteronímia do sujeito é visível para Suscasas (1995) na escuta obediente com o qual o judeu recebe a lei no Sinai, na acolhida por parte de Deus das exigências provenientes do povo, nas alianças entre o povo e Deus, nos profetas, na ideia messiânica. A busca do sujeito descentrado se trata para Lévinas de buscar a transcendência ou a exterioridade que se plasma em um ato de responsabilidade pelo outro. Essa exterioridade ou transcendência se faz patente por si mesma como um experiência que se dá no âmbito da totalidade, mas que não é redutível a ela:

Se pode chegar a partir da experiência da totalidade a uma situação em que a totalidade se quebra, quando essa situação condiciona a totalidade mesma. Tal situação é o resplendor da exterioridade ou da transcendência no rosto do outro. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, se expressa com o termo infinito. (LÉVINAS, 1977, p. 51, tradução nossa).⁶

Essa tomada de contato com o infinito não é uma experiência objetiva, pois mostra que o eu contém e se apresenta como recepção do outro. Portanto, essa experiência não pode ser objeto da desvelação proposta pela fenomenologia heideggeriana, mas na obscuridade. A relação com o infinito se estabelece graças ao rosto, ao cara a cara, adotando as modalidades de bondade e justiça. Sua filosofia se torna, então, uma oposição enérgica à neutralidade do ser e à totalidade, estabelecendo que a ética não é um ramo da filosofia, ela é a filosofia primeira (LÉVINAS, 1997, p. 308)



4 O judaísmo na mensagem de Lévinas

OZ e OZ-SALZBERGER (2014) defendem a ideia de que a ortodoxia judaica se manteve paralisada desde os últimos escritos talmúdicos no início da modernidade. As discussões rabínicas sobre a essência da Torá avançaram ao longo dos séculos através dos *tanaím* (século 1 e 2 da E.C.), dos *amoraím* (século 3 a 5 da E.C.), dos *savoraím* (século 6 e 8 da E.C.), dos *gueonim* (século 8 e 11 da E.C.), dos *rishonim* (século 11 a 15 da E.C.), e se esgotaram com os *acharonim* (séculos 15 e 16 da E.C.). Por outro lado, a não ortodoxia manteve a tradição iniciada por Moisés. Pensadores como Lévinas, entre outros, pertenceriam para Oz e Oz-Salzberger à grande cadeia de erudição judaica lançada por Moisés, e que foi transmitida à Josué, aos anciãos, aos profetas, aos membros da grande assembleia:

Entrelaçados por este moderno fio de estudo judaico, e interagindo de forma aberta e alegremente com o mundo não judeu, se incorporaram, numa linha de fricções e pluralidade de ideias, Mendelson (o terceiro grande profeta depois do profeta e de Maimônides), Asher Ginszberg (mais conhecido como Ahad Há'am), Gershom Schlohem, Franz Rosenzweig, Martin Buber, **Emmanuel Lévinas** (grifo nosso)... (OZ e OZ-SALZBERGER, 2014, p. 25, tradução nossa).⁷

A mensagem mosaica derivada de Lévinas foi marcada pelas convulsões que assolaram a Europa no século 20. Frente aos desastres vivenciados, ele encontrou um forte apoio na religião judaica que na sua concepção poderia ser sintetizada como a paz com o outro (LÉVINAS, 1995, p. 299). Para ele, os princípios éticos básicos do judaísmo são: não matarás e amarás o próximo como a si mesmo. Ou seja, as categorias básicas dessa religião seriam a responsabilidade e a justiça.

A afirmação de que o eu se encontra sempre na relação com o outro em um processo de responsabilidade aparece explicitamente no judaísmo na preocupação com o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro. Para Lévinas, a mensagem fundamental do judaísmo consiste em levar o sentido de toda experiência à relação ética entre os homens, em apelar à responsabilidade pessoal de cada ser humano e de criar uma sociedade em que homens se tratem como homens. Segundo ele, “o talmud afirma o sentido ético como última inteligibilidade do humano” (LÉVINAS, 1997, p. 12, tradução nossa).⁸



A importância da justiça no trato com o outro no judaísmo, por sua vez, é traduzida no amor do judeu à lei, cuja obediência não suprime a liberdade, mas a dignifica. A lei é a resposta de um Deus que não perdoa os danos feitos a outras pessoas. Ao contrário dos tribunais humanos que buscam pagar as dores das vítimas com dinheiro ou multas, o perdão no tribunal divino só é possível depois da sanção, que tem que ser educativa e restituir ao próximo sua fraternidade humana. O judaísmo concebido por Lévinas aporta uma maneira de melhorar o homem. Por ter recebido a lei, Israel assume uma humanidade plena de responsabilidade com o outro e de consciência de si mesmo. Inspirada nesse tipo de judaísmo, sua filosofia questiona o direito a ser e coloca os direitos dos outros antes dos direitos do eu, ou dito de outra forma, as necessidades materiais do próximo tornam-se as necessidades espirituais do próprio eu. Arriscando a seguir a trilha aberta por Lévinas, é possível perceber nos dois seguintes ensinamentos rabínicos como ele concebia a universalidade do judaísmo:

Dez gerações houveram [sic] de Adão a Noé, para mostrar quão grande é a Sua longanimidade, pois todas estas gerações O provocaram continuamente, até Ele finalmente trazer sobre elas as águas do dilúvio (BUNIM, 2004, p. 310). Dez gerações houveram de Noé a Abraão, Noé, para mostrar quão grande é a Sua longanimidade, pois todas estas gerações O provocaram, até a vinda de Abrão, nosso pai, que recebeu a recompensa por todas elas (BUNIM, 2004, p. 312).

Essas duas *mishnayot* são muito semelhantes, mas têm desfechos bem diferentes. Enquanto Abraão recebe recompensas, Noé nada recebe. O que difere esses dois personagens bíblicos é o sentido de responsabilidade que cada um tinha para com as pessoas à sua volta. Noé simplesmente construiu a arca seguindo as instruções divinas, sem se preocupar em mudar a mentalidade dos homens de sua época. Ele era um *tzadik in peltz*, um homem justo coberto com peles. Essa expressão deriva de uma parábola judaica que descreve alguns homens que estavam congelando. Um deles viu-se entre duas opções: ou ascender uma fogueira e aquecer a todos ou envolver-se em um casaco de peles e se aquecer. Noé era um *tzadik in peltz*.

Abraão, ao contrário, se preocupava com seus semelhantes. Quando rompeu com seu pai idólatra, desafiou as autoridades e colocou sua vida em risco para afastar seus contemporâneos da idolatria. Quando deixou sua terra, Charan, em direção a Canaã, Abraão levou consigo as almas que havia feito (Gênesis, 12,5). O



patriarca judeu criou vida ao converter seus semelhantes ao monoteísmo, libertou pessoas do medo e conduziu pessoas à nova fé. Por isso, a tradição judaica ensina que ele era “a personificação de *chesed*, a benevolência” (BUNIM, 2004, p. 313). Exemplos diversos de sua preocupação com outro, colocando a vida do outro como mais importante que a sua, são o resgate de seu sobrinho Lot (Gênesis 14,13-16), a barganha contra o decreto divino de destruição de Sodoma cujos habitantes eram pouco hospitaleiros (Gênesis 18,23-33), entre outros. O *talmud* chega a declarar que “qualquer um que tenha compaixão pelas pessoas, certamente descende de Abraão, nosso patriarca” (BUNIM, 2004, p. 314). Devido à sua responsabilidade com próximo e sua busca pela justiça, Abraão é o primeiro judeu, não Noé. Certamente, é na figura de Abraão que Lévinas se inspira para encontrar a validade universal da verdade transmitida pelo judaísmo.

* **Renato Somberg Pfeffer** é doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid (título reconhecido pela Universidade Federal de Juiz de Fora), mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, pós-graduado em História do Brasil pela Puc-Minas, bacharel em Comunicação Social pela UFMG, em História pela FAFI-BH. Atualmente é professor do Instituto Brasileiro de Mercado de Capitais (Ibmec-MG).

Notas

¹ “La filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes tanto en el habla como en la escritura. Lo bíblico sólo puede ser considerado una ilustración” (LÉVINAS, 2000b, p. 98).

² “Dotar al judaísmo de su filosofía propia e de ensanchar las posibilidades de la filosofía para que pueda decir lo otro del ser” (URABAYEN, 2005, p. 19).

³ “Y se, en filosofía, el versículo no puede servir de prueba, el Dios del versículo, a pesar de todas las metáforas antropomórficas del texto, puede seguir siendo la medida del espíritu para el filósofo” (LÉVINAS, 1991, p. 26).

⁴ “La filosofía deriva, para mim, de la religión. La religión que está a la deriva llama a la filosofía y, probablemente siempre, la religión está a la deriva” (LÉVINAS, 1997, p. 157).

⁵ “Olvida usted la importancia que tiene en Husserl la intencionalidad axiológica [...]. El carácter de valor no si adiere a unos seres como consecuencia de la modificación de un saber, sino que proviene de una actitud específica de la conciencia, de una intencionalidad no teórica, irreductible de entrada al conocimiento. Se encierra ahí una posibilidad husserliana que puede ser desarrollada más allá de lo que el mismo Husserl ha dicho sobre el problema ético



y sobre la relación con el otro, que en el sigue siendo representativa. [...] La relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ello la ruptura de la intencionalidad". (LÉVINAS, 1991, p. 33).

⁶ "Se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro de otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito". (LÉVINAS, 1977, p. 51).

⁷ "Entrelazados por este moderno hilo de estudio judío, se incorporan, em línea de fricciones y de pluralidad de ideas, Mendelssohn (el tercer gran Moisés después del profeta y de Maimónides), Asher Ginzberg (más conocido como Ahad Há'am, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emanuel Levinas,... (OZ e OZ-SALZBERGER, 2014, p. 25).

⁸ "El sentido ético como última finalidad inteligibilidad de lo humano" (LÉVINAS, 1997, p. 12).

Referências

BARCY, H. La Bible, le Talmud, la connaissance et la théorie du visage de Levinas. In: LEVINAS, E. *Philosophie et judaïsme*. Paris: Press Éditions, 2002. p. 11-35.

BUNIM, Irving M. *A ética do Sinai*. Ensinaamentos dos sábios do talmud. São Paulo: Editora Sêfer, 2004.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1974.

HUSSERL, Edmund G. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

LÉVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno, 1974.

LÉVINAS, E. *Difficile liberte: essais sur le judaïsme*. Paris: Alban Michel, 1976.

LÉVINAS, E. *Totalidad y infinto*. Ensayo sobre la exterioridade. Salamanca: Sigueme, 1977.

LÉVINAS, E. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minut, 1982.

LÉVINAS, E. De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme. *Les Études philosophiques*, n. 38, p. 157-163, 1984.

LÉVINAS, E. Entretien avec Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de morale*, n. 90, p. 296-310, 1985.



-
- LÉVINAS, E. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- LÉVINAS, E. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- LÉVINAS, E. *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras ediciones, 1997.
- LÉVINAS, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- LÉVINAS, E. *De la existencia ao existente*. Madrid: Arena Libros, 2000a.
- LÉVINAS, E. *La huella del outro*. México: Taurus, 2000b.
- LÉVINAS, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 2002.
- MEIR, E. Les écrits professionelles et confessionnels d'Emmanuel Levinas. In: LEVINAS, E. (Org.). *Philosophie et judaïsme*. Paris: Press Éditions, 2002. p. 127-143.
- OZ Amos; OZ-SALZBERGER, Fania. *Los judíos y las palabras*. Madrid: Siruela, 2014.
- ROSENZWEIG, F. *La estrella de la Redención*. Salamanca: Sigueme, 1997.
- SCHLEGEL, J. L. Levinas et Rosenzweig. In: ROLLAND, J. (Org.). *Les Cahiers de la nuit surveillé: Emanuel Levinas*. Lagrasse: Verdier, 1984. p. 50-70.
- SUSCASAS, P. Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de um palimpsesto. *Cadernos salamantinos de filosofia*, n. XI, p. 71-104, 1994.
- SUSCASAS, P. Redención y sustitución: el estrato bíblico de la subjetivación ética en Levinas. *Cadernos salmantinos de filosofia*, n. XII, p. 221-265, 1995.
- SUSCASAS, P. Emmanuel Levinas. Autopercepción de um proceso histórico. *Antrophos*, n. 176, p. 26-27, 1998.
- URABAYEN, Julia. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2005.
- VÁSQUES MORO, U. *El discurso sobre Dios em la obra de E. Levinas*. Madrid: publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1982.
- VOLOZHIN, Haim. *Nefesh Hachaim*. New York: Judaica Press, 2009.