



“O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas

“I am The Messiah ”: the hermeneutics of religion in Levinas

Márcio Antônio Paiva*
Ubiratan Nunes Moreira**

Resumo

A expressão “o Messias sou eu” aplica-se à relação ética como primeiro acontecer do messias. Subjetividade mesma do sujeito. Através de comentários rabínicos do Talmude, Lévinas traz uma hermenêutica que faz recurso à ética como proximidade e responsabilidade inalienável e insubstituível por outrem. Nesse sentido, as noções hebraicas de *messianismo* e *dizer profético*, lidas no *midrax* da hermenêutica rabínica, permitem avançar na ideia da linguagem religiosa em seu sentido original: ética. Tais noções habitam uma ordem metafórica que permite ao pensamento desdizer-se e a querer *dizer* outramente. Nos comentários do Talmude não há lugar para o entusiasmo religioso ou para o arrebatamento de uma experiência mística, mas hermenêutica rigorosa e ininterrupta à procura de sentido que está sempre mais além. Tal maneira de ler a experiência religiosa abandona o sagrado numinoso para se chegar à transcendência como ética. Trata-se do pensamento marcado 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. É homem messiânico contemporâneo, eleito e profético. Em Lévinas, *o Messias sou eu*.

Palavras-chave: Hermenêutica. Religião. Ética. Messias.

Abstract

The expression "I am the messiah" applies to the ethical relationship as the first task of the messiah: the subjectivity of the own subject. Through rabbinic commentaries from the Talmud, Levinas brings us a hermeneutic that understands ethics as proximity and responsibility, irreplaceable and inalienable by others. In this sense, the Hebrew notions of messianism and prophetic words, taken from the midrash within the rabbinic hermeneutics, allow us to advance on the idea of religious language in its original sense: ethics. Such notions are metaphors that take the thought to reveal itself in other ways. In the comments of the Talmud there is no place for religious enthusiasm or for any sort of rapture of mystical nature. But, there is indeed, a place for a rigorous hermeneutic that it is in permanent search for a kind of meaning that is always beyond. This way of understanding the religious experience leaves the sacred numinous and understands transcendence as ethics. In this sense the thought appears marked by the experience of the man who is seen as hostage to each other. This man is necessary to the other man, since without him the moral would never start anywhere. Within Levinas perspective, 'I am' this contemporary and elected messiah.

Keywords: Hermeneutic. Religion. Etic. Messiah.

Artigo recebido em 13 de agosto de 2012 e aprovado em 11 de outubro de 2012.

*Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma). País de origem: Brasil. E-mail: p.marciopaiva@yahoo.com.br.

** Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: ubiratansl@hotmail.com.

Introdução

A relação entre o pensar filosófico e a hermenêutica religiosa é tensa em Emmanuel Lévinas. O que o pensador proporciona é uma hermenêutica da religião sem deixar de fazer filosofia, como proposta de não redução do pensamento à onto-teologia¹. O que não significa uma harmonia entre *Logos* e *Torá* ou uma adequação de Deus à razão (LÉVINAS, 2007), mas um pensar a religião que escapa à síntese. Nesse sentido, o *dizer* aparece como desejo de infinição constante na relação de proximidade e responsabilidade pelo Outro. A ética como filosofia primeira em Lévinas, alternativa ao logocentrismo, não pode ser apartada de suas fontes judaicas na hermenêutica rabínica do Talmude.

Ao ampliar o olhar filosófico sobre o pensamento judaico em Lévinas, a religião é originalmente ética da condição humana. Mensurar o significado dessa proposta é a tarefa deste artigo. Sendo assim, escolhemos como referencial as noções de *messianismo* e *dizer profético*. A escolha não foi aleatória, mas qualitativa, uma vez que a abordagem de tais noções possibilita alinhar um dizer mais nítido, ou aproximado, do que se pode chamar de hermenêutica da religião em Lévinas.

O que é hermenêutica? O que é religião? De antemão, esclarecemos que não adotamos, aqui, nenhum sentido filosófico para o termo *hermenêutica*, mas um sentido original e amplo de interpretação, leitura e releitura, dizer e desdizer, dito e desdito, no horizonte infinito da ética no pensamento de Lévinas. Já o termo religião apontará para o antepredicativo ou pré-predicativo da relação ética em sua originalidade, da eleição como constituição da subjetividade do eu. Desse modo, no modelo da hermenêutica rabínica do Talmude como fonte de sentido e pensamento ético, o pensamento permite desdizer-se e a querer *dizer* outramente.

¹ A expressão é usada por Heidegger (1991), em “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”. Para ele, o pensamento metafísico ocidental, desde seu começo nos gregos a Hegel, caracterizou-se simultaneamente como ontologia e teologia. “A metafísica é onto-teologia” (HEIDEGGER, 1991, p. 154).

1 *Dizer* a religião como ética

Apesar de Lévinas não estar preocupado em definir sua hermenêutica (DUPUY, 1993), as fontes judaicas do seu pensamento apontam para uma hermenêutica rabínica da *Torá*, mais precisamente a metodologia “midráxica”. No *midrax*, as coisas não são o que parecem e o sentido dos textos não é unicamente o óbvio ou literal. No caso do *midrax* rabínico² os comentários não são anônimos, referem-se a um *Rabi*, mestre, e são voltados para o cotidiano do homem, onde cada um é responsável não somente por si, mas, também, pela humanidade do ser humano na relação mestre-discípulo. As palavras primeiras a ser ditas são aquelas que se apresentam como *dizer* para que a vida humana tenha um sentido. As palavras bíblicas referem-se, na verdade, à consciência ética como religião, ao pensamento messiânico como um *dizer* mais antigo, o que permite um acesso ético à *Torá* e ao Talmude (LÉVINAS, 2007). Pensamento que busca sentido em uma fonte que difere daquela do *logos* fechado. Neste, o pensar aparece como um monólogo do sujeito, “como a resposta de Caim a Deus, na qual não há ética, somente a ontologia: eu e Outro somos absolutamente separados” (HODANEN; PITCHÚGINA, 2010, p. 20).

Lévinas assume judaicamente uma hermenêutica que dá primazia à letra, à singularidade de uma parte, em uma contínua interrogação e solicitação de sentido, “da letra ao espírito da letra” (BORDIN, 1998, p. 557). Semelhantemente à atitude filosófica, que examina as coisas e formula as questões, mas, escapando ao logocentrismo³, a hermenêutica rabínica discute as questões sem fechá-las no dogmatismo conceitual⁴. Assim sendo, “toda resposta comporta um ‘à margem da questão’ e faz apelo a um des-dito”. (LÉVINAS, 2008, p.124). Isso torna possível expandir o texto bíblico. Não há *dizer* definitivo, mas *profético*. Não impera a

² Sobre o *midrax* rabínico, ver Barrera (1999).

³ A expressão “logocentrismo” é tomada do artigo de Oliveira e Paiva (2007).

⁴ “Uma filosofia que emerge da exegese bíblica. O *de* não é simplesmente um genitivo objetivo, mas um genitivo subjetivo: a exegese é sustentada por um pensamento. Através da interrogação do texto, ela segrega seu próprio pensamento, seu próprio ‘logos’ poder-se-ia dizer.” (BANON, 1993, p. 209-210. *Tradução nossa*).

lógica do conhecimento, do *logos*, mas a resposta ética antes de tudo. O coração da concepção levinasiana do sentido se encontra na passagem – que talvez nem seja passagem – do infinitamente outro como Deus ao infinitamente outro como homem (PETROSINO, 1992).

O *dizer profético* é um modo de significar que precede toda experiência (LÉVINAS, 2008), como proximidade e responsabilidade anterior ao conceito (LEVINAS, 1967). O que não significa uma recusa da razão, mas a “intenção de preservá-la de uma mistificação e, conseqüentemente, de libertá-la do fechamento ontológico a partir da referência de sentido, que é irredutível a esta prisão” (FABRI, 2001, p. 245). Como 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, p. 387).

Lévinas (2007, p. 13) entende que “o *dito* não conta tanto como o próprio *dizer*. Este não me importa menos pelo seu conteúdo em informação do que pelo fato de se dirigir a um interlocutor”. Trata-se de “harmonizar o essencial da teologia bíblica com a tradição filosófica e a sua linguagem” (LÉVINAS, 2007, p. 27). *Dizer* que a primeira palavra diz o próprio *dizer* significa que 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 *passim*). 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 de a 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*⁵. Dessa forma, o pensamento de Lévinas indica que a primeira descoberta da linguagem é a transcendência como alteridade (FERON, 1992). Trata-se da “passagem ao chão da vida, ao pré-originário do discurso tematizante, ao pré-categorial do *logos*” (PAIVA, 2010, p. 122). 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), aparece nos textos de Lévinas de 1945 a 1964, culminando em *Totalidade e infinito* em uma 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 (1992) não ter definido precisamente o tema

⁵ “Falando de uma problemática da linguagem que alimenta todo o pensamento de Lévinas [...], a filosofia de Lévinas não é propriamente uma filosofia da linguagem. [...] Nesta perspectiva, as duas obras maiores que são ‘Totalidade e Infinito’ e ‘De outro modo que ser’ poderiam ser consideradas as duas vertentes da fenomenologia da transcendência: uma como a restituição da ideia de transcendência à dimensão original da significância [...]; a outra como a ‘redução fenomenológica’ que remonta do Dito ao Dizer que inspira e pela qual culmina a questão mesma da linguagem” (FERON, 1992, p. 12. *Tradução nossa*).

“linguagem”, 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). Anacronicamente, o coração do discurso religioso é a ética⁶, originalmente manifesta na relação original de proximidade e responsabilidade, em Lévinas, é sentido na sua influência talmúdica.

A hermenêutica rabínica possui uma estrutura que, no caso da linha de Hilel, favorecia o pluralismo de opiniões e de pontos de vista, sempre inacabada e aberta à discussão. Resolvida uma questão, ainda era possível ensinar uma opinião contrária, sempre que esta fosse defensável com argumentos racionais. 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 frequente que a do *midrax*e, mais interpretativa e aprofundada.

2 Talmude e ética

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). Se no longo período da Diáspora, a imagem da Bíblia Hebraica se fixou como “território portátil dos judeus” (PILAGALLO, 2010, p. 7), é porque o livro revelado contribuiu para a

⁶ “ Trata-se da exegese judaica da Escritura, que toma consciência de si mesma em sua diferença com relação à exegese cristã, não somente pela interioridade, mas como radicalidade: ela se funda precisamente sobre um imemorial, o que Lévinas chama ele mesmo um ‘anacronismo’ da Escritura. A Bíblia e o Novo Testamento não têm o mesmo estatuto nem como Escritura nem como palavra. Não é inútil sublinhar esta assimetria [...] Tal seria o sentido da primazia da ética no coração da exegese e o segredo, mesmo que difícil de entender, da linguagem das Escrituras” (DUPUY, 1993, p. 232 e 238. *Tradução nossa*).

sobrevivência do judaísmo como religião de um povo, a princípio, sem pretensões universalistas. As divergências, entretanto, devem-se ao Talmude⁷, que continua responsável por interpretar a tradição bíblica. Usado como alegoria, aproxima o pensamento bíblico dos problemas da vida moderna. O Talmude é o trabalho literário voltado para a *Torá* de maior importância na história do judaísmo.

Nos comentários do Talmude não há lugar para o entusiasmo religioso ou para o arrebatamento de uma experiência mística, mas hermenêutica rigorosa e ininterrupta à procura de sentido que está sempre mais além. Esse modo de organizar o pensamento frustra uma racionalidade animada pelo desejo de sua própria coerência. Irredutivelmente plural, comentário de comentários, o Talmude apresenta um “turbilhão de questões em que a maior parte permanece sem resposta” (BORDIN, 1998, p. 557). Nesse caso, o texto pode conter mais do que contém, o que implica um permanente processo de desmitologização do texto (FABRI, 1995). E ainda, o que guia a hermenêutica rabínica não é um magistério ou credo, mas a noção de Lei da *Torá*, não como teoria, mas como prática ética. Para além do sagrado e do religioso, o sentido do texto nunca se esgota, permanece aberto. A autonomia humana repousa, assim, sobre algo que lhe excede: o Infinitamente Outro (LÉVINAS, 2004).

Não se trata, entretanto, do Outro tratado como entidade ontológica, mas, enquanto significa de maneira ética, o Deus ético dos profetas de Israel. O Deus bíblico, que, no dizer de Derrida, só existe porque está no livro⁸. O sentido moral, porém, é anterior à instituição, mas como obediência ao texto da Lei. A condição dos judeus na história implicou frequentemente a 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

⁷ 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 à 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).

⁸ “O mundo existe porque o livro existe... ‘O livro é o outro do livro’. ‘...O livro multiplica o livro’. Ser é ser-dentro-do-livro, mesmo que o ser não seja esta natureza criada que a Idade Média chamava constantemente de o Livro de Deus. O próprio Deus surge dentro do livro que religa assim o homem a Deus e o ser a si. ‘Se Deus é, é porque Ele é dentro do livro’” (DERRIDA, 1967, p. 113-114. *Tradução nossa*).

registro da heteronomia” (CHALIER, 1993, p. 94). Para os sábios do Talmude a verdadeira liberdade não consiste em seguir as orientações da própria vontade, mas em 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 imprecações, não a concluo 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. Nesse ínterim, “pela sujeição ao outro, o eu não se aliena nem se escraviza: liberta-se” (FABRI, 1995, p. 150). Segundo Chalier, porque apenas essa 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” (CHALIER, 1993, p. 96). 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 integridade da subjetividade, destarte, está em relação direta com o acolhimento do sagrado como responsabilidade anterior à liberdade. A *Torá* é dada na luz de um rosto: “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, 2003, 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, 2003, 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, 2003, p. 100).

Lévinas não parece querer reduzir o religioso à ética, mas pensar que a ética é a via de acesso única e universal ao religioso, em seu sentido originário: “religião de adultos”. Em uma religião de adultos, ou em uma religião adulta, as questões doutrinárias e dogmáticas não significam mais do que a relação ética. Não se trata de reduzir o judaísmo ao movimento rabínico, mas entender que a realidade histórica do judaísmo, na defesa da tradição monoteísta, ganha desenvolvimento hermenêutico como ética graças ao judaísmo rabínico (LÉVINAS, 2004, p. 32). Tal hermenêutica abandona o sagrado numinoso para se chegar à transcendência como ética. A filosofia ocidental e o monoteísmo, como os 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).

3 O messianismo ético da relação mestre-discípulo

O conceito popular de “messias”, de caráter mais emocional e literal, por um lado, é representado como uma pessoa que vem colocar milagrosamente fim às violências que regem o mundo, à injustiça e contradições; por outro, a noção de “messias” possibilita diferenciar dois tipos de pensamento: o cristão e o judaico. O primeiro mais próximo da onto-teo-logia, o segundo explica melhor a intenção de Lévinas de dizer a religião como ética. Na sabedoria rabínica, 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:

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 (Salmo 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 Messias⁹. Três possibilidades aparecem: *Siló*, *Yinón* e *Janina*. São nomes de mestres das escolas às quais pertenciam os discípulos que respondiam sobre o nome do Messias. A riqueza do encontro com o Messias se dá como relação entre mestre e discípulo (LÉVINAS, 2004). 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 alertam para o sentido metafórico do termo “pés”, significando “descendência” e para a expressão controversa: “até que venha a quem ele pertence”. Neste 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 esse advento no texto.

Da mesma forma, a semelhança do nome do rabino *Yanái* 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

⁹ Na concepção cristã, o messias é Jesus Cristo, filho do Deus único encarnado (BENTO XVI, 2006).

Yinó” (LÉVINAS, 2004, p. 115). Antes da criação, a justiça condiciona o significado do mundo visível. Nesse 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. 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*, põe em relevo um novo aspecto do messianismo: a piedade e o amor. Assim, 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 cultivar 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, “está 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. Caracterizam-se os tempos messiânicos como uma época em que o indivíduo ascende 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. 16).

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 de Isaías (53,4): “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 *passim*).

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, dessa 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 essa tese: “Rav Najmán disse: ‘Se está 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, nesse 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” (LÉVINAS, 2004, p. 118). O messianismo, portanto, não é certeza de que virá um homem que deterá a história (LÉVINAS, 2004).

Dizer que todas as pessoas são “messias” significa que o “eu” não pode se esquivar à carga que impõe o sofrimento dos outros e define a ipseidade mesma. Dessa forma, “o Eu é aquele que se promoveu a si mesmo para carregar toda a responsabilidade do Mundo” (SUSIN, 1984, p. 442). Vale dizer que se responsabilizar pelo outro pode soar como algo demasiadamente generalizado, abstrato. Mas, concretamente, cada um deve agir como se fosse o “Messias”. Trata-se do instante em que sua responsabilidade é universal (LÉVINAS, 2004).

Sobre o messianismo e sua universalidade, Lévinas parte do seguinte fragmento: “Rabí Simlái ensinou o que significa o versículo (Amós 5,18): ‘Ai dos que anseiam ver o dia do Eterno. Será um dia de trevas, não de luz’”. 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”. 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. 121-125 *passim*).

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 à 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).

4 Messianismo e dizer profético como metáforas da condição religiosa e ética do ser humano

As noções hebraicas de *messianismo* e *dizer profético* dizem respeito ao discurso religioso no registro do judaísmo que, em Lévinas, lidas no *midrax* da hermenêutica rabínica, permitem avançar na ideia da linguagem religiosa que, em seu sentido original pode corresponder, em certo sentido, à ética. 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. Então, não é coerente com o pensar levinasiano reduzir ao mero conceito. O *dizer profético*, assim como a noção de *Messias*, habita uma ordem metafórica¹⁰. A metáfora, destarte, “enquanto figura, consiste em um deslocamento e em uma ampliação do sentido das palavras” (RICOEUR, 2000, p. 9). Na análise de Ricoeur (2000, p. 10) a metáfora se afasta da função persuasiva da retórica. O *dizer profético* pode ser traduzido, portanto, como “palavra viva”, que, no modelo de pensamento que vem

¹⁰ “Excesso metafórico, sem dúvida, mas que é a própria via da linguagem, respiração intrinsecamente inspirada. Tudo se passa como se a metáfora fosse necessária à própria significação que ela produz [...] A significância anárquica do Dizer, outramente dito, vai adiante e se insinua *através do jogo*, as articulações e a respiração da linguagem e dos Ditos” (GUIBAL, 2004, p.131-132. *Tradução nossa*).

da hermenêutica rabínica, volta-se para a linguagem do cotidiano, da relação ética (FABRI, 2010).

Se o *logos* conduz à objetivação, o *dizer profético* como “palavra viva” implica uma 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 infundável entre o Dizer e o Dito, entre o *logos* grego e a palavra profética (FABRI, 2010, p. 68).

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 desdito. Como na sabedoria talmúdica, onde a relação mestre-discípulo, com comentários por vezes contraditórios, não permitem uma única palavra, ou uma última palavra (LÉVINAS, 1980).

A perspectiva levinasiana 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”. Nesse caso, a razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo, que “equivalaria a suprimir ‘o outro’ que rompe essa coerência e, por isso mesmo, essencialmente irracional” (LÉVINAS, 1980, p. 59 passim). 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.

Se a metáfora traz um sentido que ultrapassa todo pensamento objetivo (FABRI, 2010), 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). 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. O temor a Deus, portanto, é o cuidado do próximo, não como uma fria exigência jurídica de uma lei que brotou da liberdade do homem, mas como 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’” e “do qual minha responsabilidade por outrem dá testemunho sem se referir a uma prévia percepção” (LÉVINAS, 2008, p. 220).

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, 1993, 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, o judaísmo ensinou o homem refém do Outro. 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, 2003, p. 172).

Conclusão

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 *logos* grego, a subjetividade significa *eleição*. Em outros termos, os fios que tecem a minha subjetividade são, de certo modo, aqueles da alteridade, por isso sou eleito. Trata-se da consciência mais profunda do homem sobre a anterioridade da *eleição* sobre a liberdade. 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). É a passagem ao chão da vida, ao pré-categorial do *logos*. Tal passagem permite estabelecer a pesquisa sobre Deus, não mais como aspecto da tematização de um objeto, mas como o infinitamente Outro. Ao tratar o modelo da hermenêutica rabínica do Talmude como fonte de sentido e pensamento ético, em Lévinas, delineou-se a interface entre *logos* 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 e de filosofia. 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. Em Lévinas, *o Messias sou eu*.

REFERÊNCIAS

- BANON, David. Exégèse biblique et philosophie. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques. **Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. p. 209-227.
- BARRERA, Júlio Treballe. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BENTO XVI, Papa. **Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório**. São Paulo: Loyola, 2006.
- BÍBLIA. **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 551-562, 1998.
- BUCKS, René. **A Bíblia e a ética: filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 1997.
- CHALIER, Catherine. **A utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In : DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**, Paris: Ed. Du seuil, 1967. p. 117-228.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- DUPUY, Bernard. Exégèse et philosophie dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques. **Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. p. 229-238.
- 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. **Ética e dessacralização: a questão da subjetividade em Emmanuel Lévinas**. Campinas: Unicamp, 1995.
- FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Lévinas. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 245-266, 2001.

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

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

GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques. **Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993..

GUIBAL, Francis. **La gloire em exil: le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

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

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

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

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo y el otro**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro interpretações talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

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

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

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.

PETROSINO, Silvano. **Fondamento ed esasperazione:** saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas. Genova: Marietti, 1992.

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

RADRIZZANI, Ives. Le Même, l'Autre et la Limite chez Fichte et chez Levinas. **Archives de Philosophie**, T. 73, n. 2, p. 285-295, 2010.

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

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

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

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

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