



ÉTICA TEOLÓGICA E JUDAÍSMO: CONVOCAÇÃO À RESPONSABILIDADE

(Theological ethics and Judaism: call to responsibility)

Claudio T. T. Bernardes*

Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

RESUMO

A redescoberta da noção bíblico-talmúdica de responsabilidade se apresenta como uma alternativa, no âmbito da reflexão teológica, às insuficiências da ética baseada no projeto filosófico da modernidade. Neste contexto, o resgate do ineditismo de tal *responsabilidade* revela uma relação fecunda entre o pensamento judaico e a teologia moral. O presente artigo, com o intuito de demonstrar esta fecundidade, apresenta o vigor ético da sabedoria veterotestamentária, partindo da perspectiva do filósofo judeu Emmanuel Levinas.

Palavras-chave: Responsabilidade, ética, Judaísmo, humanismo.

ABSTRACT

The rediscovery of biblical and Talmudic notion of responsibility is an alternative in the context of theological reflection, in relation the shortcomings ethics of the philosophical project of modernity. In this context, the rescue of the uniqueness of this responsibility reveals a fruitful relationship between Jewish thought and moral theology. This article, in order to demonstrate this fecundity, evidences the force of ethical wisdom of Old Testament, from the perspective of the jewish philosopher Emmanuel Levinas.

Keywords: Responsibility, ethics, Judaism, humanism.



INTRODUÇÃO

O século XX foi marcado por acontecimentos de grande impacto no cenário mundial, dos quais se pode fazer memória da tragédia das duas Grandes Guerras Mundiais, o surgimento dos totalitarismos, o acirramento das condições de injustiça e desigualdade social, a divisão do mundo em superpotências rivais e as constantes ameaças de guerras, dentre outras barbáries. Às grandes tragédias globais que marcaram aquele século, somam-se as necessidades do momento atual que clamam por relações genuinamente éticas e solidárias.

No campo da reflexão moral, várias correntes ético-filosóficas das últimas décadas proclamam o fracasso de uma ética racionalista sobrevivida da modernidade¹. Tais correntes alegam os limites, já não mais superáveis, “da crise de valores e da cada vez maior ingerência da normatividade jurídica no âmbito da vida moral”².

Frente a este quadro, a busca de um reflorescimento da ética passou a ocupar um lugar de destaque dentro das reflexões teológica e filosófica hodiernas.³ A obra levinasiana é uma das grandes expressões da reformulação dos fundamentos da ética na pós-modernidade⁴.

1. DO PERSONALISMO AO HUMANISMO DE OUTRO HOMEM

A obra de Levinas é enquadrada por muitos autores no *personalismo* surgido na Europa entre Guerras (1918-1939), e que tem como um de seus grandes representantes Emmanuel Mounier. Essa corrente de pensamento contemporânea vê o ser humano como um ser social e comunitário, transcendente e valoroso por si mesmo, impedido, com isso, de ser visto como um objeto, enquanto tal⁵.



Nas palavras de Mounier “a pessoa não é o mais maravilhoso objeto do mundo, objeto que conhecemos de fora, como todos os outros. Sempre presente, nunca se nos oferece”⁶. O *personalismo* é tido como uma continuidade do *humanismo cristão*, apoiando-se tanto sobre as especificidades do humanismo contemporâneo, como sobre a reflexão multissecular do Cristianismo⁷.

Nesse contexto, Levinas buscou incorporar à visão humanista presente no *personalismo* a marca de suas origens judaicas, através do resgate de uma ética que remontava à tradição rabínica.

Sua fonte foi o vasto repertório literário da Era Rabínica, redigido em séculos de trabalho coletivo que data do século II a.C. aos anos 500 d.C. Tais textos contêm as características do idealismo social profético do povo judeu e são encontrados na Sagrada Escritura hebraica e no *Talmud*⁸.

Partindo desse repertório, Levinas recuperou os traços de um *humanismo judaico*, propondo uma reflexão sobre o *humanismo de outro homem*.

Em face a esse *humanismo*, cuja base é o *outro*, Levinas ousou questionar os fundamentos da filosofia ocidental e da ética de seu tempo, trazendo por conseguinte, também à ética teológica, a riqueza de uma reflexão alicerçada na Torá, e nos demais textos sagrados do povo judeu.

1.1. O JUDAÍSMO LEVINASIANO

Referir-se a experiência judaica de Levinas e ao modo como ela aparece, ou se oculta, em sua filosofia, requer alguns esclarecimentos prévios. Sobre a ideia de judaísmo em Levinas, sugere Sansonetti que "ele [Levinas] é o primeiro a afirmar que não é possível falar do Judaísmo de modo unívoco, uma vez que este não pode ser resumido em um sistema de



proposições ou em um edifício doutrinal, completamente definido"⁹. No entanto, é possível esboçar certo contorno de um *Judaísmo levinasiano*, seja através do conjunto de sua obra, seja considerando alguns de seus dados biográficos. Estes últimos dizem respeito à sua experiência pré-filosófica na Lituânia, no período que antecedeu o seu *êxodo* pessoal pelos caminhos da Europa Ocidental¹⁰.

A Lituânia até o período das Grandes Guerras Mundiais “era considerada uma das partes da Europa oriental onde o Judaísmo atingiu o auge do desenvolvimento espiritual”¹¹, sendo um país marcado pelo estudo e pela prática do Talmud. Esse ambiente judaico era influenciado por um Judaísmo *mitnagdin*, que Levinas assim descreve: “o judaísmo que se praticava em Kaunas, não era um judaísmo místico, ao contrário ele liga-se à dialética do pensamento rabínico, através dos comentários do Talmud e no Talmud”¹².

Tal Judaísmo baseia-se em uma prática mais intelectualizada e política, opondo-se, sobretudo, ao hassidismo, de caráter mais místico e emotivo.

Fora da Lituânia, uma vez tendo mergulhado no universo acadêmico, Levinas reforçou em suas primeiras obras a necessidade de pertença ao Judaísmo, como meio de se manter a história e a identidade de seu povo¹³.

Em *Difficile liberté*, o filósofo o concebe como uma realidade multifacetada que se apresenta como religião, enquanto sistema de ritos, crenças e fundamentos morais, como espaço aberto ao misticismo da Cabala, como espaço familiar onde não necessariamente se exige a fé, e, sobretudo, como cultura na qual a religião, quer a de enfoque mais prescritivo, quer a de vertente mais mística, repousa¹⁴.

Nesta multiplicidade, como observa Ribeiro Junior, a ética é vista por Levinas como "o lugar do 'contato e da proximidade de Deus', do juízo de Deus a partir da *responsabilidade* pelo outro"¹⁵.



Tudo isso faz do *Judaísmo levinasiano* “uma consciência extrema”¹⁶ que repousa sobre uma vocação ética *pré-original* da qual falam os textos da Sagrada Escritura hebraica¹⁷ como se verá a seguir.

2. O RESGATE DE UMA ÉTICA BÍBLICO-TALMÚDICA

Enveredar-se teologicamente pela hermenêutica rabínica das Escrituras dos judeus supõe o reconhecimento, já presente no Novo Testamento, da autoridade divina contida nas Sagradas Escrituras desse povo¹⁸.

No que se refere à *Torá*, reconhecida como Escritura Sagrada também entre os cristãos, tal premissa deve ser evidente. Por outro lado, mesmo reconhecendo que o Judaísmo farisaico e rabínico considera o Talmud uma *segunda Escritura*, este não é um fato de caráter consensual, ainda que de amplo alcance, para todo o Judaísmo.

No que se refere ao Cristianismo, o Talmud possui ao menos a importância de ser um facilitador que permite investigar melhor o *ethos*, a história e as relações sociais do povo da *Torá*, além de seu enorme valor literário em si.

A relação entre o mítico e o historiográfico, presente na cultura de Israel, produziram uma *teologia da história* que ao mesmo tempo se comporta como uma *história da salvação* tal qual afirma Ricoeur¹⁹.

Esta visão é muitas vezes comprometida por certa leitura predominantemente alegórica das páginas do Antigo Testamento, algo presente entre judeus e cristãos²⁰. Sobre esse ponto, observa Levinas que o Cristianismo, quando abandona o sentido literal do texto²¹, converte os homens bíblicos, agentes da história, em “atores que representam um papel no drama cristão”²², fazendo desaparecer o sentido original do texto, essencialmente ético²³.



Para Levinas, esse modo de desrespeito ao texto levou a *Europa evangelizada* a trair o sentido ético do texto²⁴. Em alguns de seus primeiros ensaios, recolhidos e publicados em *Difficile Liberté*, Levinas chegou a acusar os cristãos pela dura condição judaica pós-hitleriana²⁵.

Também a filologia e o método histórico crítico foram apontados pelo filósofo como leituras comprometedoras da originalidade do texto e de seu caráter mais prescritivo.

Entende-se que para além de uma crítica aos métodos de hermenêutica bíblica, Levinas temia que a essência ética do judaísmo, marcado por um contexto de diáspora e dilacerado pela *Shoá*, fosse perdida na contínua assimilação de uma hermenêutica alegórica e no embate com outras formas modernas de abordagem textual.

Por isso, disse o filósofo que vivenciou um momento de profundos questionamentos sobre o cerne da identidade judaica, “nada é judeu, somente o texto hebraico”²⁶.

Ao referir-se à Lei mosaica, Levinas afirma que “é somente a partir da ordem ética que se pode encontrar um sentido para o amor de Deus, sua presença e suas consolações. A ordem ética não é uma preparação, mas o acesso à divindade”²⁷. Evidentemente tal afirmativa só encontra espaço dentro do Cristianismo quando se admite que a ética que vem da Lei não é apenas um código de condutas, mas uma inspiração que chega ao homem como Palavra de Deus. De fato, a teologia bíblica afirma que a Lei mosaica é “mais que um código de comportamentos e atitudes. Ela apresenta-se como “um ‘caminho’ (*derek*) revelado, presenteado [...] que designa a Lei como dom de Deus, [...] um caminho de vida, que só depois, deve ser seguido como a prática de determinações prescritas”²⁸.

Essa hermenêutica levinasiana possibilita a compreensão do modo como o sujeito é convocado a responsabilizar-se pelo *outro*.

3. CONVOCAÇÃO À RESPONSABILIDADE



O conceito de *responsabilidade* no entendimento do filósofo, se difere da responsabilidade em que o indivíduo, estando frente às consequências dos próprios atos, sente-se obrigação de assumi-los. Para Levinas, nesse conceito enraizado no universo judaico, encontram-se aspectos inéditos de "uma *responsabilidade* que o ocidente oprimiu"²⁹.

Ele se caracteriza mais como um princípio axiológico que com a coerência perante os próprios atos, não se referindo, portanto, à uma questão de consciência do sujeito diante de um fato, mas à própria consciência colocada em questão³⁰.

O autor assim define tal conceito em uma de suas entrevistas: "Entendo *responsabilidade* como responsabilidade pelo *outro*... por aquilo que não é feito meu, ou por aquilo que nem sequer me diz respeito"³¹. Ademais, frente à questão "mas *outrem* não é também responsável sobre mim?"³², se desvelam as consequências de tal *responsabilidade*: "talvez, mas isto não é da sua alçada... o *eu* tem uma responsabilidade a mais que todos os outros [...] sou responsável por *outrem* sem esperar reciprocidade"³³.

Com efeito, para esse autor lituano a assimetria é a condição para a justiça e a política na sociedade, pois é licito aos homens a repressão e a moderação, não em favor de si, mas em favor de terceiros. A novidade desta abordagem em relação à cultura ocidental é destacada pelo Rabino Irving Bunim na introdução de sua obra, *Ética do Sinai*:

Vemo-nos aceitando passivamente um princípio basicamente anglo-saxônico: 'cuide de seus próprios assuntos'. Ou, 'se vir alguém fazendo algo errado, não interfira, isto não lhe diz respeito'. Nada poderia ser mais contrário à abordagem judaica. Todos os judeus são responsáveis uns pelos outros: Esta é nossa regra fundamental e primeira enunciada e repetida no Talmud... rejeitamos o cinismo impiedoso de Caím, que pergunta: 'Acaso sou eu o guardião de meu irmão?'³⁴

O teólogo Carmine de Sante aponta que o princípio dessa *responsabilidade* se encontra no exemplo que provém da própria ação de Deus que "livre do homem e dos poderes de sua



visão, não [se mostrou] in-diferente à sua história e insensível ao seu grito, mas [foi] instauradora de uma ligação”³⁵.

Contudo, ao fazer referência ao Deus da tradição judaico-cristã, Carmine aponta que, no pensamento levinasiano, um traço característico dessa *responsabilidade* é a singularidade de possuir um caráter não heterônomo, aproximando-se mais a um *encontro* que suscita à *diaconia*³⁶.

De fato, a convocação ética em questão não corresponde a “receber uma ordem, primeiro recebida e a que depois se obedece por decisão, num ato de vontade”³⁷, e sim a uma *inspiração*, “como se a ordem fosse formulada na voz daquele mesmo que lhe obedece”³⁸.

Paradoxalmente, na história do povo eleito, a responsabilidade por *outrem* é uma resposta ao amor que parte do Deus do Sinai, o que remete às palavras de Rosenzweig, filósofo judeu contemporâneo e mestre de Levinas, “o mandamento do amor só pode vir da boca do amante”³⁹.

É preciso salientar que tal paradoxo é apenas aparente. Levinas optou por formular sua reflexão em *linguagem grega*, e por isso evitou uma argumentação religiosa ao menos em seus escritos filosóficos, mesmo que seu projeto se baseie enormemente no caráter metafísico-teológico da Lei do Sinai⁴⁰.

Para tanto, esse autor buscou fundamentar sua proposta ética na relação primordial contida no horizonte da história humana, no *drama ético* da relação *eu e outrem* indo do *drama do existente* ao *drama da relação com o outro*⁴¹.

O filósofo faz assim referência à condição humana de situar-se em uma fraternidade histórica na qual o *ser* se encontra pertencente ao *espírito de um povo*. Em suas palavras, seu ponto de partida é a ideia de que o sujeito “se encontra em uma participação não intencional à história da humanidade, ao passado dos outros”⁴².

Nessa conjuntura, a *consciência ética* que envolve a *responsabilidade por outrem* não é tida como uma ideia de caráter inato, nem como uma noção de obrigação ética que o *eu*



encontraria em si mesmo, mas como fruto de um encontro com *outrem*, que arranca o “*eu* do seu irresistível retorno a si”⁴³.

Para Levinas, esta *consciência ética* nasce a partir do pensamento humano, mas somente porque na história humana se estabelece uma *relação* entre o *eu* e a exterioridade expressa pela alteridade de *outrem*⁴⁴.

A *consciência ética* equivaleria assim a um psiquismo que convida o sujeito ao *dom de si* e que participa da constituição da unicidade do sujeito, sem lhe subtrair sua ipseidade e autonomia⁴⁵.

4. A RESPONSABILIDADE JUDAICA FRENTE À LIBERDADE DO SER

A *responsabilidade* a que Levinas se refere se confronta com a soberania do *eu*, colocando em questão o próprio projeto filosófico do mundo moderno⁴⁶.

Enquanto na argumentação baseada na sabedoria judaica se admite que o *sujeito* é irreversivelmente *convocado* por *outrem*, na modernidade reside uma tendência a mimetizar a realidade, com o intuito de camuflar o diferente, transformando o estatuto do *eu* em *realidade*⁴⁷.

Para racionalidade moderna, ainda tão presente no comportamento hodierno, o *eu* se autogoverna sendo livre para ser ou não responsável, e sobre o se responsabilizará, exceto por esta ou aquela imposição exterior da qual o sujeito prefere se ver liberto.

A *responsabilidade* como imperativo ético, mesmo que apresentada como *resposta de amor* ao Amor, colocaria em cheque esta concepção de liberdade de escolha do sujeito.



Em contrapartida, Levinas argumenta que o sujeito está sempre respondendo à realidade exterior que lhe ultrapassa. As emoções, as paixões e a compaixão, são exemplos das afetações que acometem o *ser* a partir de seu exterior, suscitando-lhe algum tipo de resposta⁴⁸.

O autor argumenta ainda que na *responsabilidade* que surge pela interpelação de *outrem* reside a possibilidade de liberdade do *ser*. Mesmo que a liberdade do sujeito pudesse ser determinada exclusivamente pela razão, somente na participação do *eu* em uma rede de relacionamentos, é que os inúmeros cursos de possibilidades e ações se convertem nesta ou naquela escolha específica.

Em suma, o *eu* se autogoverna dentro das exigências que a exterioridade lhe impõe. Nas palavras do filósofo, “não poderíamos ser livres a não ser que as responsabilidades nos dessem oportunidades para o sermos”⁴⁹.

4.1. O HOMEM, MESSIAS DO OUTRO

Para compreender melhor a noção de *responsabilidade* na perspectiva de Levinas, convém entender um pouco sua proposta de uma *antropologia* em que o sujeito é o *messias* do *outro*. O pensamento levinasiano propõe uma descontinuidade em relação à expectativa judaica sobre o *messias* ao conceber “o messianismo como vocação pessoal dos homens”⁵⁰.

Como afirma Susin, Levinas vai da espera presente entre o povo judeu de que o *messias* vem de *um dos nossos*, ao *este sou eu*, indicando assim uma apropriação subjetiva do *eu* frente a responsabilidade pelo drama humano⁵¹.

Naturalmente essa *antropologia* esbarra no reconhecimento por parte da comunidade cristã de que Jesus é Ele próprio o verdadeiro *Messias*. Para Levinas, a profissão de fé cristã a respeito da Encarnação de Jesus como único *Messias* e como Deus feito homem em favor



dos homens, trouxe ao mundo o perigo de uma visão utópica, que conduz a uma “poesia da ingenuidade de vida paradisíaca [...] e a uma embriaguez numinosa”⁵², em detrimento da tarefa de responsabilidade ética e pessoal por *outrem*, tal como ele propõe em seu projeto filosófico.

Em sua crítica mais dura ao Cristianismo se refere ao perigo de uma espera da *intervenção mágica* de Deus no mundo, em um descompromisso com a realidade e com todas as formas de interpelação que emanam das mais diversas problemáticas sociais.

Diante de uma crítica tão contundente, existe espaço para uma articulação entre a fé em Jesus Cristo e a noção de *responsabilidade*, na qual é o sujeito o *messias* do *outro*?

Ora, a necessidade de que o homem assuma essa *responsabilidade* pelo *outro* é o que ressoa no interno do próprio Cristianismo. É reconhecida a necessidade de uma *esperança ativa*⁵³, que não se apoia passivamente na Salvação operada por Cristo, mas que a partir dela busque o impulso para um agir profundamente responsável e transformador.

O perigo de que a fé cristã não se converta em uma mudança ética e de promoção da caridade não pode ser deixado de lado. Tal é a preocupação, tão presente ainda em nossos dias, que o então Papa Bento XVI se questionou na Encíclica *Spes Salvi*:

Como é possível desenvolver-se a ideia de que a mensagem de Jesus é estritamente individualista e visa apenas o indivíduo? Como é que se chegou a interpretar a “salvação da alma” como fuga da responsabilidade geral e, conseqüentemente, a considerar o programa do cristianismo como busca egoísta da salvação que se recusa a servir os outros? [...] Do amor para com Deus consegue a participação na justiça e na bondade de Deus para com os outros; amar a Deus requer a liberdade interior diante de cada bem possuído e de todas as coisas materiais: o amor de Deus revela-se na responsabilidade pelo outro⁵⁴.

Evidencia-se assim uma consonância, ainda que em meio aos desacordos naturais por se tratar de pensamentos ligados a diferentes religiões, entre a fé cristã e a proposta ética do



judeu Levinas, no que diz respeito à ideia de que cada homem é chamado a ser *responsável*, isto é, *profeta e messias* de outro homem.

Na adesão a essa *convocação* repousa a possibilidade de se realizar a utopia expressa por Levinas de que no mundo o Nome de Deus possa ser pronunciado com verdadeiro sentido⁵⁵.

CONCLUSÃO

A *responsabilidade* resgatada por Levinas se apresenta como uma possibilidade para o norteamento da justiça e de políticas eficazes à sociedade atual. Nesta proposta ética, o *outro* ocupa a centralidade no que se refere ao discernimento da excelência de toda ação. Para tanto, entra em cena o homem ético da reflexão levinasiana, que é aquele que se percebe para além da própria condição ontológica, em sua participação não intencional à história da humanidade e que, nesta descoberta da exterioridade, percebe-se responsável não apenas por si, mas igualmente pelo seu semelhante.

Esse projeto ético baseado na sabedoria rabínica adquire na reflexão levinasiana o anseio de possuir um caráter de universalidade em que sua *convocação à responsabilidade* independe da especificidade da história de Israel.

Isto se evidencia diante dos esforços do filósofo lituano em buscar expressar seu pensamento em uma linguagem filosófica. Todavia, ao se adentrar à reflexão levinasiana “é impossível não vislumbrar o horizonte bíblico-talmúdico que vem fecundar toda a perspectiva filosófica do *autor* [...] [pois em seus escritos] o horizonte bíblico é que conduz à visão de uma humanidade ética”⁵⁶.

Por conseguinte, a aproximação entre a filosofia levinasiana e o judaísmo parece indicar mais a especificidade e a originalidade da ética judaica do que aquela universalidade que o *filósofo de Kaunas* almejou acerca de seu projeto ético.



No entanto, Levinas está convicto de que o imperativo ético “não matarás”, evocado por ele como uma verdadeira síntese da Lei judaica corresponde a um princípio axiológico tanto ao homem religioso quanto ao não crente⁵⁷.

A reflexão sobre a *responsabilidade* possibilita um revigoramento no campo da ética de conceitos como justiça e responsabilidade, a partir da sabedoria bíblica, abrindo também novas possibilidades no âmbito da reflexão teológica e da ação pastoral.

Dentro do Cristianismo, o agir ético que se encontra na reflexão levinasiana pode conduzir a uma *responsabilidade* levada a termo, através do seguimento de Jesus. Na acolhida do significado do ponto central da fé da Igreja, o cristão encontra a fonte e o modelo definitivo para assumir a *responsabilidade* que, neste contexto, encerra também uma dimensão soteriológica.

Assim, no Cristianismo, a receptividade da *responsabilidade* como agir ético da reflexão levinasiana projeta-se para além da imanência.

Salvaguardando, pois, que a *convocação ética* aqui apresentada não esgota toda a dimensão da moral revelada e nem do anúncio especificamente cristão, a noção de uma ética eminentemente cristológica como a de Levinas, auxilia a própria teologia a se autoavaliar em relação à articulação entre teologia moral e a cristologia, a soteriologia e a teologia bíblica, entre outros tratados⁵⁸.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO:

BENTO XVI. *Spe salvi*. (Carta Encíclica). 5ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2006.



____. *Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2010.

____. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DICIONÁRIOS:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico II*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.

VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000.

LIVROS E ARTIGOS:

BECKERT, Cristina. *Levinas entre nós*. Lisboa: CFUL, 2006.

BUNIM, Irving M. *Ética do Sinai*. 5ª Ed. São Paulo: Sefer, 2012.

CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009.

CLAUDE, Geffré; JOSSUA, Jean-Pierre. Pour une interpretation de la modernité. (Editorial). *Revista Concilium*, 244, 1992/6.

DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.

DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, um elegante desacordo*. São Paulo: Loyola, 2010.

GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética*. São Leopoldo (RS): Oikos, 2010.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.



HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3ª Ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1989.

HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2004.

KELER, Theodore M. R. *A Essência do Talmud*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989.

LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à L'ideé*. Paris: Vrin, 1992.

_____. *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Librairie Générale Française, 1984.

_____. *Do Sagrado ao Santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010.

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Centauro, 2004.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Sabedoria da paz*. São Paulo: Loyola, 2008.

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

SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2006.

SANTE, Carmine de. *Responsabilidade: o eu – para – o outro*. São Paulo: Paulus, 2005.

STEINSALTZ, Adin. *O Talmud Essencial*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.

VAZ, Cláudio Lima. *Escritos filosóficos VII*. São Paulo: Loyola, 2002.

VIDAL, Marciano. *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1992.



* Graduado em Teologia pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora Assunção (SP), Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Artigo escrito sob a orientação do Prof. Dr. Pedro K. Iwashita.

¹ Interessa-nos na utilização dos conceitos de modernidade e pós-modernidade, referir-se em linhas gerais à influência da filosofia destes períodos na cultura ocidental, sem estabelecer um ponto de corte preciso entre ambas. Para aprofundar a temática da transição entre modernidade e pós-modernidade, cf. HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

² RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 5; 27. Para o aprofundamento sobre o ambiente ético-filosófico na modernidade e suas divergências em relação à ética cristã, cf. CLAUDE, Geffré; JOSSUA, Jean-Pierre. Pour une interpretation de la modernité. (Editorial). *Revista Concilium*, 244, 1992/6. Para um aprofundamento sobre as raízes da emancipação da ética e da filosofia moderna em relação à teologia ocidental, cf. VAZ. Cláudio Lima. *Escritos filosóficos VII*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

³ Cf. VIDAL, Marciano. *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 211.

⁴ Sobre a atualidade do pensamento de Emmanuel Levinas, cf. GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética*. São Leopoldo (RS): Oikos, 2010, p. 17-27.

⁵ cf. MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Centauro, 2004. Alguns autores classificaram o pensamento levinasiano como um *neopersonalismo*, no qual encaixam também o pensamento de Paul Ricoeur, de Romano Guardini, e de Martin Buber. O conceito personalismo designa também outras correntes ou doutrinas diferentes da que abordamos no presente artigo (Cf. Personalismo. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007).

⁶ MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*, p. 15.

⁷ Cf. HUMANISMO. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000. O humanismo pode ser assim entendido como a base para o *personalismo* europeu, sendo reconhecido em pelo menos três grandes correntes: a do humanismo marxista, do humanismo existencialista e o do já referido humanismo cristão.

⁸ Cf. AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico II*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989, p. 849-864. De acordo com Ausubel, o *Talmud* se compõe da *Mishnah* (Código das Leis Oraís cuja elaboração perpassou ao menos 5 séculos sendo finalizada no século III d.C.), da *Guemara* (o comentário e uma reelaboração dos textos da *Mishnah*) e do *Midrash* (uma exposição e interpretação de cunho mais popular), conforme p. 849 da obra indicada. Quanto a classificação dos conteúdos do *Talmud* tem-se a *Halachah* (leis e regulamentos bem como as opiniões e discussões pertinentes) e a *Agadah* (formada por muitas formas de ficção literária e da arte de contar histórias), Cf. *ibidem*, p. 861. Para o aprofundamento sobre o que é o *Talmud*, cf. KELER, Theodore M. R. *A Essência do Talmud*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989; cf. STEINSALTZ, Adin. *O Talmud Essencial*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.



- ⁹ SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 650.
- ¹⁰ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 27-34.
- ¹¹ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 27.
- ¹² LEVINAS, Emmanuel. *Qui êtes-vous? Apud: RIBEIRO JUNIOR. Sabedoria de amar*, p. 28.
- ¹³ Cf. LEVINAS Emmanuel. *Difficile liberté*. Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 22.
- ¹⁴ Cf. *Ibidem*.
- ¹⁵ RIBEIRO JUNIOR, *Sabedoria de amar*, p. 327 (Grifo nosso).
- ¹⁶ LEVINAS Emmanuel. *Difficile liberté*. Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 22.
- ¹⁷ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 27.
- ¹⁸ Para aprofundar a temática, cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ¹⁹ Cf. RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 257.
- ²⁰ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, p. 54.
- ²¹ Sobre o sentido literal nos textos bíblicos, afirma a Pontifícia Comissão Bíblica “não [é] apenas legítimo, mas indispensável procurar definir o sentido preciso dos textos tais como foram produzidos por seus autores, sentido chamado de literal, [...] [que] não deve ser confundido com o sentido “literalista” [...] O sentido literal da Escritura é aquele que foi expresso diretamente pelos autores humanos inspirados. Sendo o fruto da inspiração, este sentido é também desejado por Deus, autor principal. Ele é discernido graças a uma análise precisa do texto, situado em seu contexto literário e histórico.” Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2006, n. II,b,1.
- ²² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 173.
- ²³ Cf. *Ibidem*, p. 145. De fato, nos tempos hodiernos um equilibrado retorno ao sentido original dos textos é um apelo por parte do Magistério da Igreja e um esforço por parte dos teólogos. Em concordância com a crítica levinasiana em relação a certas interpretações do texto bíblico, afirma o Magistério que corresponde a um erro desconsiderar o significado imediato de cada texto hebraico, incluindo os que mais tarde foram lidos como profecias messiânicas e considerar os acontecimentos do Antigo Testamento como “fotografias antecipadas dos eventos futuros”. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas sagradas escrituras na Bíblia Cristã*, n. 21.
- ²⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Librairie Générale Française, 1984 (Le Livre de Poche), p. 9.
- ²⁵ Cf. *Ibidem*. Nas palavras do autor “o cristianismo até agora, tinha se habituado no Ocidente, a considerar estas fontes esgotadas ou submersas por águas mais vivas.”
- ²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 368.
- ²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 147.
- ²⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*, n. 20.
- ²⁹ SANTE, Carmine de. *Responsabilidade: o eu – para – o outro*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 11.
- ³⁰ Cf. SANTE, Carmine de. *Op. cit.*, p. 28.
- ³¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 95.
- ³² *Ibidem*.
- ³³ *Ibidem*, p. 81. Na obra levinasiana o *eu* ou *mesmo* “vale pelo mesmo de mim mesmo. O *outro* [ou *outrem*] vale pelo outro de mim mesmo.” CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 17.
- ³⁴ BUNIM, Irving M. *Ética do Sinai*. 5ª Ed. São Paulo: Sefer, 2012, p. 6.
- ³⁵ Cf. SANTE, Carmine de. *Responsabilidade*, p. 21.
- ³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 29.
- ³⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 181.
- ³⁸ *Ibidem*.



- ³⁹ ROZENZWEIG, Franz. Apud: DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 317.
- ⁴⁰ Cf. RIBEIRO JUNIOR. *Sabedoria de amar*, p. 57-60.
- ⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, p. 147.
- ⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 180.
- ⁴³ A natureza humana, enquanto *ser-ao-qual-importa-o-próprio-ser* é, convocada por *outrem*, de modo a interromper sua “orientação da consciência sobre o *ser* na sua perseverança ontológica ou no seu *ser-para-a-morte*” (Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 182). O que difere a argumentação levinasiana da relação entre o *dasein*, o *ser-no-mundo* e o *ser-com-outro* heideggeriano é esta *convocação* de *outrem*. No sentido dado por Levinas o *outro*, diferentemente do que ocorre no pensamento heideggeriano, participa da formação do sujeito, mais como fonte de *inspiração* do que apenas como abertura da consciência do *mesmo* sobre *si* na presença de *outrem*. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3ª Ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1989, p. 179.)
- ⁴⁴ Cf. LEVINAS, *De Dieu qui vient à L'idée*. Paris: Vrin, 1992, p. 182. Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 437-438.
- ⁴⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p.187-188. Cf. BECKERT, Cristina. *Levinas entre nós*. Lisboa: CFUL, 2006, p. 134.
- ⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 43.
- ⁴⁷ Cf. HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 31.
- ⁴⁸ *Ibidem*, 33.
- ⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. Apud: HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*, p. 31.
- ⁵⁰ *Ibidem*, p. 118.
- ⁵¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984, p. 443.
- ⁵² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, p. 145.
- ⁵³ Cf. BENTO XVI. *Spe salvi*. (Carta Encíclica). 5ª. Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2008. n. 34.
- ⁵⁴ BENTO XVI. *Spe salvi*, n. 16, 28.
- ⁵⁵ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 111.
- ⁵⁶ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 210.
- ⁵⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 218-223.
- ⁵⁸ É o que sugere também Ribeiro Junior ao final de sua ampla pesquisa sobre o pensamento levinasiano. Para aprofundar a temática, cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 426-427.