

JUDAÍSMO COMO ÉTICA: COHEN, ROSENZWEIG, BUBER E LEVINAS

JUDAISM AS ETHICS: COHEN, ROSENZWEIG, BUBER AND LEVINAS

Abimael F. Nascimento¹

Resumo O judaísmo é conhecido como uma religião, uma matriz de onde saíram duas outras grandes religiões: cristianismo e islamismo. Mas ele também pode ser compreendido como uma ética. Isto coloca o judaísmo numa perspectiva universal, não como profissão de fé, e sim dentro do ambiente filosófico. Assim, o pensamento de Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas entenderam o judaísmo como uma sabedoria que pode contribuir com o mundo contemporâneo. Tirando-o de uma ontologia do poder para colocar no mundo onde há o reconhecimento da singularidade de cada pessoa (Rosenzweig), vivendo um diálogo que reconhece no outro um tu não coisificado (Buber) e assumindo, diante do rosto à minha frente, uma responsabilidade ética (Levinas).

Palavras-chave: Judaísmo; Ética; Outro

Abstract Judaism is known as a religion, a matrix from which came two other great religions: Christianity and Islam. However, it can also be understood as an ethic. This places Judaism in a universal perspective, not as a profession of faith, but within the philosophical environment. Thus, Cohen's, Rosenzweig's, Buber's and Levinas's thinking understood Judaism as a wisdom that can contribute to the contemporary world. Taking it from an ontology of power to place in the world where there is recognition of the uniqueness of each person (Rosenzweig), living a dialogue that recognizes in the other an unqualified you (Buber) and assuming, before the face before me, an ethical responsibility (Levinas).

Keywords: Judaism; Ethic; Other

Introdução

O pensamento judaico está enraizado na experiência da revelação do Sinai. O *decálogo* é a tábua mestra da ação e modo de pensar no judaísmo. Sabendo que há diversas correntes dentro desse ambiente religioso, houve ao longo da história uma forte tentativa de expor de forma compreensível o judaísmo ao ocidente. Nessa tentativa se inserem o pensamento, as filosofias de Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas. A presente pesquisa é a tentativa de expor a forma pela qual esses filósofos, às vezes confundidos com teólogos,

¹ Mestrando em Filosofia pela UFC (Universidade Federal do Ceará), mestre em Teologia Sistemática pela PUC-SP. abimael.nascimento@yahoo.com.br

desenvolveram um pensamento judaico, entendendo eles, que o judaísmo tem algo para contribuir com o mundo contemporâneo, sobretudo no campo da ética.

Pensar a religião judaica como uma ética é algo prontamente viável, não deixando de lado o transcendental, pois o Deus da revelação do Sinai é absolutamente outro, não há nessa revelação qualquer empobrecimento da transcendência de Deus. Pelo contrário, é em virtude de sua transcendência que pode se manifestar em favor de um povo que sofre, do outro que carece de justiça. Na sarça ardente o Deus de Israel se coloca como quem foi chamado à responsabilidade pelo povo israelita (Ex 3,7ss), assim, o Transcendente age como primeiro modelo de uma ética da alteridade.

O apanhado das questões éticas e a Transcendência de Deus fundaram o que se chamou de uma filosofia judaica. Sua primeira expressão está ainda na antiguidade com Filão de Alexandria, depois há uma outra relevante expressão com Moisés Maimônides, na idade média. Contudo, a presente pesquisa quer se ater em nomes contemporâneos Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber e Emmanuel Levinas.

A filosofia após o holocausto encontra entre muitos judeus uma reinterpretação, tal como o pensar teológico. A condição de outro diante do nazismo colocou claramente o judaísmo como vítima de uma crise ética. Crise do esquecimento do outro e o império do mesmo. Houve um afastamento de toda alteridade: ciganos, homossexuais e judeus. Tal afastamento só pode se sustentar por uma filosofia do poder. Uma filosofia que se escapa ao rosto do outro, à individualidade que ele possui. Frente a tal barbárie, o judaísmo na sua auto interpretação, dentro desse cenário de crueldades, recorre à ética; uma ética fundada no patrimônio secular da condição de outro, da condição de estrangeiro, como normalmente viveu o judeu.

Há judeus que fizeram filosofia, ou que fazem, mas sem uma aproximação entre as categorias da filosofia e a tradição judaica, assim, estes são os judeus filósofos; por outro lado há uma parcela de judeus que ao filosofarem realizam uma aproximação entre as categorias da filosofia ocidental e a tradição judaica, usando no corpo argumentativo um apanhado de categorias que estão fortemente presentes no ambiente judaico. É a partir daí que se pode pensar em uma filosofia judaica que “consiste essencialmente na tentativa de interpretar a tradição religiosa judaica em termos de filosofia grega” (ABBAGNANO, 2012, p. 680), no entanto, essa interpretação contempla sobretudo o pensamento de Filón e de Moisés Maimônides, como representantes de uma corrente do judaísmo que se aproximou do

platonismo, neoplatonismo e aristotelismo. Nomes contemporâneos como Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas quiseram percorrer um caminho no qual o judaísmo não se aproxima por identificação ou assimilação do ambiente grego, mas pelo contrário, preserva sua condição de alteridade, sua identidade frente à filosofia ocidental. Esse caminho se define como filosofia hebraica², contudo pode também ser entendida como filosofia judaica.

Por ser uma revelação estruturalmente jurídica e normativa, da religião judaica emerge uma ética que se mostra densamente preocupada com o outro, em especial com aquele que está mais fragilizado. A ética judaica põe todo o povo de Israel como responsável pelos mais fragilizados da terra. A messianidade de Israel parece se inserir exatamente nesta missão: cuidar, zelar, proteger e até mesmo assumir o lugar do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro. Cohen defende que o messianismo é o bem sobre a terra, é a força do Deus bíblico que quer eliminar o sofrimento dos pobres. Levinas entende que a revelação bíblica impõe uma eleição. Eu sou eleito responsável pelo outro diante do seu rosto. Para Rosenzweig, o idealismo e a tradição ocidental levou o homem à enfermidade de identificação e da totalidade, no entanto, a revelação bíblica, como uma realidade anterior à ontologia chama à singularidade, que fica clara no nada da morte, assim, cada homem é indivíduo, e vive como tal, daí a relevância de se curar dessa totalidade que oprime e condena o homem em uma unidade ontológica. Para Buber, o hassidismo, com o seu traço comunitário pode contribuir muito na reflexão de superação dos problemas contemporâneos. É a tentativa de uma ética do diálogo a partir do Sinai, onde o Deus da Aliança expõe-se como o Tu eterno.

Portanto, iniciando por uma compreensão mais geral do judaísmo como ética, começamos a exposição da pesquisa com o contributo de Cohen, seguimos com os demais pensadores judeus aqui levantados: Rosenzweig, Buber e Levinas, respectivamente, com vistas a entender que o judaísmo é uma experiência religiosa particular, no entanto, é uma ética com vocação para a universalidade.

² ABBAGNANO, 2012, p. 577: HEBRAICA, FILOSOFIA, modo de fazer filosofia inspirado pela mentalidade e pela tradição hebraica. A filosofia H. compreende autores díspares e articula-se em experiências especulativas diferentes. Na Antiguidade e na Idade Média concretizou-se no fenômeno complexo conhecido como o nome de filosofia judaica [...]. no período humanístico renascentista foi representada sobretudo por Judah Abravanel ou Abranel [...]. Na modernidade conheceu seu estase (Espinosa, como se sabe, pensa fora e além do hebraísmo). Somente a partir do neo-kantiano Hermann Cohen (1842-1918) o hebraísmo volta a ser assunto de reflexão filosófica. Expressão mais significativa do encontro ocorrido no século XX entre hebraísmo e filosofia é representada por autores como F. Rosenzweig (1886-1929), M. Buber (1878-1965) e E. Levinas (1905-1995). Elementos importantes encontram-se em A. J. Heschel (1907-1972).”

1. Religião e Razão: Um Judaísmo Ético em Cohen

Hermann Cohen é de origem alemã, nasceu no século XIX e faleceu no século XX (1842-1918). É de família judaica e será na modernidade um dos grandes nomes a colocar o judaísmo dentro das discursões da filosofia moderna, sobretudo pela relação que estabeleceu entre razão e religião. Sua filosofia é em parte uma tentativa de superar a acusação de que a religião seja uma ilusão, uma mera invenção humana, daí o proposto religião da razão,

la religión de la razón se opone a la idea de que la religión es una invención de ciertas categorías sociales, sean sacerdotes, tiranos o clases privilegiadas. La religión de la razón no es un engaño que los curas ni un brebaje que los poderosos hubieran inventado para los pobres [...] pero las cosas tampoco son como para decir que quien participe de los bienes de la ciencia y la filosofía por y en eso mismo también posee los bienes de la religión, hay que decir más de la razón, y esto significa que la razón no se agota en la ciencia y la filosofía. (COHEN, 2004, p. 5).

Para Cohen o primeiro problema em sua obra *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* é recolocar a religião como lugar do conhecimento do mundo e do homem. Assim, a religião para ele também participa da razão, não é uma realidade indisposta com a razão, mas faz parte dela, assim a religião é entendida dentro de uma universalidade (COHEN, 2004, p. 5) e não somente no horizonte da particularidade ou da irracionalidade. É nessa defesa que a fonte literária e a historiografia judaica entram como elementos que sustentam o judaísmo como uma religião universal, ou como diz ele, uma religião da razão,

la religión de la razón es para las fuentes del judaísmo garantía de su relación originaria, natural y humana con la especulación filosófica, la cual, por tanto, no puede ser imitación como tampoco préstamo de la griega. La presencia de la filosofía en las fuentes bíblicas tiene que tener asimismo la misma originalidad, cual absolutamente le compete a la religión por tener parte en la razón. (COHEN, 2004, p. 6)

O Judaísmo para Cohen se expõe como religião universal não pela imitação ou assimilação do patrimônio grego, mas por sua própria identidade, de sorte que o judaísmo possui para ele, por participar da razão, um conhecimento do homem, de modo que a pretensão moderna de conhecer o homem sem a religião seria um empreendimento sem sucesso, por outro lado, ele também pretende fazer a distinção metódica entre religião e ética, uma vez que um dos caminhos para salvar a religião foi identifica-la com a ética. Em seu pensar Cohen vê a religião e a ética como dois métodos autônomos para se conhecer o homem (COHEN, 2004, p. 9).

A ética e a religião tendem a se complementarem porque por métodos autônomos querem falar do homem, assim, a ética, para Cohen estaria mais no campo a teoricidade, daquela compreensão de humanidade, como que uma visão geral do gênero humano e a

religião traria para o indivíduo o rosto do Tu, o Tu imediato, sobretudo a partir do sofrimento do outro, isto é, a religião se revelaria, segundo Cohen, como uma relação concreta que coloca o teórico da ética no cotidiano da vida, em especial na vivência do sofrimento humano,

Aunque el ser humano individual pudiera conformarse con cobrar conciencia y está seguro de su propia individualidad gracias a la humanidad mediada por el Estado, sería necesaria, sin embargo, otra mediación además de aquella que exige la relación entre Yo e la humanidad. Al lado del Yo, y precisamente diferente del Ello, se yegue el Él [...] a lo mejor las cosas son al revés: primero el Tú, el descubrimiento del Tú, me puede llevar a mí mismo también a cobrar conciencia y conocimiento de mí Yo. [...] pero se la situación fuera ésta, entonces se plantearía esta pregunta a la ética: ¿está dentro de su competencia, de metódica, descubrir al Tú? (COHEN, 2004, p. 11)

Cohen defende para o método da ética a dificuldade de descobrir o *tu*; tal ideia de Cohen é em virtude da compreensão teórica que ele tem sobre a ética; para ele a ideia de coletivo, de relação que a ética traz está dentro da totalidade do Estado, uma vez que o Estado seria essa organização que mediará entre o individual e a humanidade uma consciência de coletividade. Assim, o método da ética chega, por intermediação do Estado, ao conhecimento de que participa da humanidade, portanto, o Estado retira o indivíduo da particularidade, no entanto, não o coloca diante de um *tu*. Para Cohen, quem imprime a relação *eu e tu* é a religião.

el Tú se articula dentro de la humanidad, aunque ella misma no sea capaz de llevar a cabo esta articulación, por eso desaparecen todas dudas metódicas que pudieran haberse presentado contra una participación de la religión en la tarea de la razón. La autoridad de la ética permanece incólume. Pero el complemento que aporta la religión no contradice la homogeneidad del método de la ética: porque este método fracasa, ante el nuevo problema que plantea el Tú. (COHEN, 2004, P. 12).

A ética, enquanto método, é para Cohen um percurso abstrato. Sobre isso se vê uma certa kantiana em Cohen, até porque ele, como discípulo de Kant, está fazendo a passagem do kantismo para a referência judaica, então sua ideia de ética parte de uma noção racionalista para o ambiente concreto, onde surge o *tu* (RIVELAYGUE, 2013, p. 300).

Por estar no horizonte do abstrato, para Cohen, o método da ética não consegue perceber, descobrir o *tu*, então esse encargo fica por conta da religião, como uma parte da razão, como racionalidade, a partir de um método autônomo em relação à ética (COHEN, 2004, p. 12), esse ofício da religião não é uma oposição à teoria ética, mas pelo contrário, é como que um complemento,

el Tú introduce una leve problemática en el concepto de ser humano; este concepto, sin embargo, alcanza su plenitud, también por lo que hace el hombre individual, en el concepto de humanidad. En consecuencia, el nuevo problema no puede suprimir la comunidad que hay entre la religión y la ética, ni lesionar la homogeneidad del método que unifica a ambas en el problema del ser humano. (COHEN, 2004, p. 12).

O problema humano pelo qual a religião e a ética estão entrelaçadas é o sofrimento humano. A religião, sobretudo, fala desse sofrimento, ajuda a ética a sair de uma abstração para ir ao concreto do homem que sofre, assim, o *eu* que havia se constituído como indivíduo, membro da humanidade, agora está diante de um *tu* que sofre, diante do outro. Assim, Cohen, ao colocar o *outro* no evento ético, coloca também a religião, pois a religião traz a compaixão³. Para ele o judaísmo é ético porque o próprio Deus age com compaixão, comprometendo-se com os que sofrem, com os pobres, por isso, a confissão de fé é compromisso com a vontade de Deus, tal como teriam vivido os profetas (COHEN, 2004, p. 17), comprometidos em diminuir o sofrimentos dos pobres em Israel.

Cohen apresenta o judaísmo como uma razão universal a partir da messianidade, pois ela seria um legado ético de Israel, uma vez que é a expressão que fala do Deus que quer suprimir o sofrimento da terra (COHEN, 2004, p. 18),

Que la religión profética es la que descubre al ser humano en el sufrimiento que es la pobreza y al Dios único como el único abogado de los pobres, como el Único Salvador de los seres humanos de todas las condiciones, entonces esta peculiaridad en ejercicio de la moralidad hace que la religión misma se convierta en una peculiaridade dentro de la doctrina moral. (COHEN, 2004, p. 18).

No entendimento de Cohen é na medida da acolhida do outro que sofre que a religião se configura plenamente como razão, como racionalidade, de modo que o judaísmo, por possuir o apelo moral demasiadamente forte, se destaca, ao que ele vê o judaísmo como a religião da razão, isto é, uma religião universal, pois ao propor uma religião da razão, ele está defendendo uma universalidade, no caso, a universalidade do judaísmo.

O fato de Israel ser constituído como povo, possuir uma literatura, uma historiografia, compõe para Cohen a religião israelita como uma religião da razão, algo que se visualiza ainda mais na eticidade do judaísmo. A religião judaica para ele possui um Deus que se revela amor e confessá-lo é assumir o amor de Deus como parâmetro de ação, por isso, a vontade daquele que confessa está consciente de uma moralidade que lhe é exigida, portanto, o Deus que está fora da representação, que não pode ser uma abstração, é o amor concreto, o amor pelo que sofre, o amor pelo *tu*. Tal proposição faz parte da autoconsciência judaica, segundo Cohen: “para la conciencia judía no existe separación entre religión y moralidade [...] la religión misma o es doctrina moral o no es religión [...] la religión de la razón se revela subjetivamente como judaísmo” (COHEN, 2004, p. 25).

³ Levinas em *Ética e Infinito* dirá que a religião consola. Essa seria a diferença basilar entre filosofia e religião em Levinas. (LEVINAS, 2007, p. 99)

A maneira de pensar a religião em Cohen deixa bem exposto o judaísmo como religião universal por ser moral. Sua novidade no seio da filosofia moderna encontrou diversas repercussões, entre elas se encontra Franz Rosenzweig, um de seus leitores. No entender de Rosenzweig, Cohen faz uma nova filosofia ao colocar o judaísmo dentro da filosofia moderna (RIVELAYGUE, 2013, p. 300). Apesar de ter cuidado com o perigo de uma redução do judaísmo a uma ética, Rosenzweig vai percorrer um caminho semelhante a Cohen.

2. Filosofia Hebraica: Uma Ética Contemporânea em Rosenzweig

Rosenzweig, judeu-alemão do século XIX, nascido em Kassel, dentro de uma família judia assimilada, viveu a primeira guerra mundial, donde passou a questionar a totalidade hegeliana e propôs uma nova filosofia frente ao idealismo alemão⁴. Os questionamentos ao pensamento hegeliano não se fundam só no choque da guerra, mais também no contributo judaico ao seu pensar. Com ele e Cohen a filosofia judaica passa para uma fase distinta das anteriores, que pretendiam dar razões à filosofia judaica a partir de categorias gregas, como fez o cristianismo. Rosenzweig põe a filosofia judaica como guarda da individualidade e alteridade diante da tradição do *logos* grego (ROSENZWEIG, 2005, p. 22), a exemplo do que fizera Cohen.

A filosofia judaica com Cohen e Rosenzweig sai da ordem da problemática do ser, que visava sustentar sua revelação com estruturas gregas, para se voltar à revelação mesmo. A filosofia judaica se intensifica ao expor a identidade ética em sua revelação. Isso quer dizer que sai do problema do ser e entra na intriga ética como antecedente ao ser.

O problema ontológico não é abandonado, mas redimensionado. Há uma relação entre um eu e um tu que antecede a ontologia. Ela, a ontologia possui sua validade, seu estatuto, contudo, o ser individual é posto numa condição de relacionamento que se dá anterior ao problema ontológico.

O pensamento de Rosenzweig faz uma migração do idealismo para o judaísmo a partir de duas experiências pessoais: o início de processo de conversão ao cristianismo e a primeira guerra mundial. São dois eventos que muito lhe marcaram a maneira de pensar.

Sendo um judeu assimilado do final do século XIX, quis, como consequência, ingressar no cristianismo, contudo, antes de tal decisão, passou a frequentar e se aprofundar

⁴ABBAGNANO, 2012, p. 529.

na tradição judaica, o que lhe traria grande conhecimento do judaísmo. Já a experiência da primeira guerra lhe serviu, na mesma perspectiva de outros pensadores, para questionar as bases racionalistas do ocidente (VAZQUEZ MORO, 1982, p. 119); para ele a filosofia da totalidade falhou ao esquecer-se da realidade, isto é, a pergunta ontológica não partiu da realidade, mas da essência (PERIUS, 2016, p. 47), contudo, a partir da experiência da volta ao judaísmo e da própria guerra, ele fará uma filosofia do real sustentado no hebraísmo.

Para Rosenzweig a identidade nuclear da filosofia: pensamento e ser, são insuficientes para responder à angústia humana, sobretudo aquela que se dá na morte. De modo que o evento da morte se torna para ele o lugar da desconstrução do idealismo (BERTOLINO, 2000, p.260), porque a morte traz consigo a realidade particular que torna o significado múltiplo (ROSENZWEIG, 2005, p. 11), ao invés de uno, como pretendia a totalidade hegeliana; assim, a realidade do nada, que cada indivíduo vive, coloca a filosofia diante de três realidades últimas e não abarcáveis pelo idealismo alemão: Deus, mundo e homem.

Os conceitos Deus, mundo e homem não estão plenamente dispostos ao conhecimento, domínio do *logos* grego; para Rosenzweig, a via de saber deles é pela experiência; dessa forma ele realiza uma espécie de empirismo pela noção de vivência. Ele se afasta do pensamento da essência, tão forte no idealismo e passa à realidade. Sua passagem é marcada por críticas à tradição filosófica do ocidente⁵. Para ele, a atitude de definição da essência fez com que a filosofia do ocidente se esquecesse da realidade, entretanto, o judaísmo, que ele tem inicialmente como método seria o caminho de superação dessa enfermidade.

Uma vez que a filosofia da essência é insuficiente para “sara” o homem, Rosenzweig, a partir de seus estudos judaicos e de seu ambiente filosófico, rompe com a filosofia da essência e traz a Torá e o Deus de Israel para a filosofia. Para ele são modelos de uma realidade que antecede a essência. Isso faz com que a individualidade seja assumida dentro da relação, daí a importância do judaísmo como método, uma vez que ele entende o judaísmo como diálogo.

A revelação do Deus de Israel acontece dentro do forte caráter jurídico e é essa condição de lei que abre para o diálogo, uma vez que “a lei é estabelecida, mas sua

⁵ GUARNIERI, 2014, p. 28: “Rosenzweig entende a ‘metafísica’ como uma forma exagerada da doença a que todos estamos sujeitos e, seguindo essa ideia, analisa a história da filosofia e nos mostra que toda vez que buscou responder questões sobre o ser, isso foi feito por meio de uma redução da complexidade do real a um único elemento que, então, se tornou o fundamento último. Assim, a filosofia antiga reduz Deus e o homem ao mundo, o que resulta em uma perspectiva cosmológica; a Idade Média reduz o homem e o mundo a Deus, perspectiva teológica; e a Idade Moderna tem reduzido Deus e o mundo ao homem, o que nos coloca em uma perspectiva antropológica.”

interpretação fomenta uma série de discussões que buscam a compreensão dessa lei” (GUARNIERI, 2014, p. 30), proporcionando o diálogo que cria uma realidade anterior à essência, isto é, a lei exige a realidade para ser discutida e entendida, de sorte que a pragmática não se funda mais na essência totalitária, mas no diálogo onde se intercalam ouvinte e falante, isto é, eu e outro. Esse método, que Rosenzweig chama de judaico, encontra sua mais forte expressão no Talmude, que consiste exatamente no conjunto múltiplo de argumentos sobre determinadas passagens da Torá. O judaísmo diante do código da aliança se comporta numa atitude dialogal, repleta de posturas opostas que vão estabelecendo relações dentro da realidade concreta, ou seja, a lei judaica, como revelação, exige interpretação dos entes que lhe tem obediência, gerando uma cultura dialogal entre o eu e o tu.

A morte, em Rosenzweig, assume o lugar da ruptura da totalidade, porque traz o real antes do pensar, antes do ser, fazendo com que a vida concreta anteceda a problematização da essência; além disso, a morte expõe o problema do real que dá sustentação à verdade (TROMBETTA, 2009, p. 151), tirando o problema da verdade do campo da essência, dando assim, uma resposta plausível à angústia humana. É relevante que a realidade se dê como relação, assim, a última fatualidade coloca o rompimento da totalidade por ser relação entre o homem meta-ético, o mundo meta-lógico e Deus meta-físico (BERTOLINO, 2000, p. 265). Essa relação Rosenzweig nomeia também de criação, revelação e redenção. Deus, mundo e homem estão profundamente correlacionados, daí a importância da realidade concreta como lugar do encontro e lugar da redenção, aliás, essa correlação acontece na singularidade do amor que faz o homem um ser responsável, de modo que “o amor ao próximo nasce do amor de Deus e da consciência de ser criatura e objeto desse amor de Deus” (GUARNIERI, 2014, p. 34). O amor ao qual se refere Franz Rosenzweig é uma postura ética diante do outro. À medida que o amor mantém a fé, ele mantém o relacionamento com a alteridade, com o próximo, naquele ambiente concreto da existência.

Com o judaísmo, ou com uma filosofia hebraica, Rosenzweig enfrenta o problema da totalidade, mas antes de ver os totalitarismos do século XX (ABDULKADER, 2003, p. 263). Ele servirá de base para outros pensadores como seu contemporâneo Buber e mais tarde muito influenciará Levinas. É singular entender que dentro do quadro teórico de uma filosofia judaica, Franz Rosenzweig ganha reconhecido destaque, a tanto que se pode entender que nele “se aprofunda a ruptura do esquema da totalidade hegeliana e redescobre a especificidade do judaísmo, elevando-o à categoria de filosofia” (PIVATTO, 2014, p. 84). Na contemporaneidade ao se buscar a referência a uma filosofia judaica ou hebraica, como se

queira chamar a filosofia ligada à religião de Israel, nosso pensador de fato é o elemento do corte, isto é, sua ruptura com o idealismo marcou a construção de uma universalização filosófica de muitas categorias do judaísmo,

Rosenzweig que publicou '*Hegel e o Estado*', supera a filosofia alemã e remonta até as fontes judias. Da ideia de totalização, ligado ao olhar sinóptico do filósofo, ele passa 'à pulsação mesma da vida' – ao exame dessas realidades irreduzíveis – homem, ipseidade, o eterno presente no amor. (RUSS, 1999, p. 76)

3. Ética Judaica no Hassidismo de Buber

A aproximação de Rosenzweig ao judaísmo, em seu fazer filosófico, reforça o valor do hebraísmo para o ambiente universal da filosofia, isto é, sabe-se que seu pensamento está passível de crítica em virtude da referência judaica, contudo, a sua contribuição metodológica e reflexão assumem caráter de importância sobretudo após a Shoá⁶. Rosenzweig não viu os horrores da segunda guerra mundial e, mesmo antes, ele já havia declarado a falência da racionalidade ocidental na guerra de 1914, mas é diante do stalinismo e hitlerismo que o seu pensamento se encaixa como forte crítica, visto que esses movimentos trouxeram ao expediente político-governamental o conceito de totalidade, levando-o à experiência danosa de totalitarismo. Em virtude da sua crítica à totalidade, baseado no contributo judaico, outros filósofos judeus lhe terão como referência. Um dos nomes que surge nesse meio é o de Martin Buber, de origem austríaca, nasceu em 1879, em uma família judia ortodoxa. Foi companheiro e amigo de Rosenzweig. Entre eles a filosofia circulou como uma crítica ao *logos* grego e a contribuição judaica ao pensar.

Depois do holocausto, o judaísmo passou por diversas reflexões. Foi a crise após a fratura: O que aconteceu? Como pode ter acontecido? Como se permitiu que isso acontecesse?⁷ – Buber, ao contrário de Rosenzweig, tem para o seu pensar o “benefício” de ter testemunhado a mais alta expressão da ética totalitária como nazismo, mas mesmo antes, ele já declarava a falência do sistema totalizante presente na filosofia transcendental, pelo perigo de tornar o outro humano em uma coisa, em um objeto. Na Segunda Guerra Mundial, a Shoá lhe assentou ainda mais forte a convicção de que o judaísmo tem uma palavra para o mundo atual, para a contemporaneidade.

Para Buber, apesar de uma reconhecida e alegada influência de Feuerbach no seu pensar (BUBER, 2001, p. 18), é o hassidismo que permeia mais intensamente sua teoria

⁶ Palavra hebraica que designa holocausto, utilizada entre instituições e pensadores, após a segunda guerra mundial, para designar a morte de milhões de judeus.

⁷ Estas interrogações também se encontram no prefácio de Totalitarismo, de Hannah Arendt.

dialogal, sua centralidade na relação Eu-Tu. O hassidismo⁸ é uma corrente judaica surgida em meados do século XVIII, mais especificamente no leste europeu; ele tem como característica o fervor e alegria religiosa e a relação entre a individualidade de um eu e a individualidade de um tu, figuradas nas relações: líder e seguidor, entre Deus e o fiel. Ele se sustenta em lendas sapienciais que são transmitidas, mantendo seu prosseguimento na história.

Buber teve contato com o hassidismo e dele se aproximou religiosa e intelectualmente, o que lhe deu possibilidades de ver no hassidismo as garantias de que o judaísmo possuía uma atualidade para contribuir com o seu tempo presente. Entre muitos contributos da práxis hassídica, Buber sonha para o Israel pós-Shoá um conjunto de comunidades autônomas, sustentadas pela relação intersubjetiva, inclusive entre judeus e palestinos, quando da fundação do Estado de Israel⁹; a isso se nominou de socialismo religioso, que na verdade seriam comunidades nos moldes éticos das comunidades primitivas de Israel.

No hassidismo que Buber ajudou a propagar havia o princípio de unidade que construía uma totalidade diferenciada de um totalitarismo, isto é, o hassidismo preserva a relação individual com Deus, permanecendo com a ideia de povo da aliança, como é próprio em todo o judaísmo¹⁰, dessa modo, a individualidade é vista como singularidade, mas não é uma singularidade concorrente ou superior aos outros, pelo contrário, cada singularidade possui o que lhe é cabido, mas não possui tudo, daí a ideia de comunidade estar ligada à virtude da humildade, por implicar que cada indivíduo precisa do outro para compor a unidade, uma vez que cada singularidade é apenas uma parte, seja em relação a Deus, ao mundo e seja em relação ao outro. Há uma relação de oferta e recebimento, uma abertura ao outro, que guarda no seu interior a máxima ética de não fazer ao outro aquilo que não se deseja para si; a linguagem do hassidismo, devido à compreensão de unicidade, entende que humildade, agir ético seja “sentir o outro como a si mesmo e a si mesmo como o outro” (PFEFFER; DAHER, 2008, p. 07).

⁸ Hassid palavra hebraica que designa piedoso.

⁹ ELLIS, 1998, p. 23: “Martin Buber fue otra voz en la periferia de la consciencia y actividad judías, aunque desde un punto más ventajoso puede ser difícil catalogarlo de otra forma que no sea la central en la comunidad judía. Nacido en 1878 y miembro de una acaudalada familia austríaca, fue bien conocido, durante los años 30 en toda Europa como teólogo y académico judío. Al comenzar el período nazi, se convirtió en un oponente declarado a Hitler y finalmente partió hacia Palestina en 1938. Su viaje hacia allí fue en primer lugar forzado por el nazismo, aunque apenas conocía al sionismo. Desde principios de siglo percibió la necesidad de revivir la cultura judía en el antiguo hogar del Pueblo judío. Su sionismo, sin embargo encerraba una sorprendente advertencia: el éxito del retorno judío a Palestina se mediría por las relaciones con la población Árabe. Para Buber, Palestina debería ser compartida por los que retornaban y por los indígenas de esa tierra.”

¹⁰ Aquí se pode ter por paralelo a imagem de religião homogênea defendida por Cohen.

Sobre Buber e o hassidismo se poderia expor ainda outros elementos, mas o relevante para o momento é fixar que a ética judaica que Buber assumiu é interpretada por meio do hassidismo, a sua interpretação e valorização desse movimento judaico influenciará seu pensamento nos diversos campos: teologia, filosofia e práxis política. No campo da filosofia, pensando a ética, a obra referencial é *Eu e Tu*, um livro que expõe o pensamento dialogal de Buber e que reconhecidamente é sua obra mais popular. Ela se pode entender como sendo um apanhado de contribuição que o judaísmo pode dar para superar os desafios contemporâneos.

Entre os desafios contemporâneos, Buber propõe a superação da relação na qual o homem é igual às coisas, em que ele é objetivado. Assentado na tradição judaica da singularidade, Buber, como Rosenzweig, rompe com a filosofia transcendental no que toca ao conhecimento do homem,

a vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos. Ela não se limita somente às atividades que têm algo por objeto. Eu percebo alguma coisa. Eu exprimo alguma coisa, ou represento alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso em alguma coisa. A vida do ser humano não consiste unicamente nisto ou em algo semelhante. (BUBER, 2001, p. 52)

Continua Buber,

aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida em que é limitado por outro Isso. Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação. (BUBER, 2001, p. 52)

Com o Tu o Eu se unifica, com as coisas não se dá essa unificação, o “mundo se deixa experimentar” (BUBER, 2001, p.53), mas não experimenta, ou seja, não há nas coisas, que Buber chama de Isso, a subjetividade para viver a experiência, daí que a “palavra-princípio Eu-Tu fundamenta o mundo da relação” (BUBER, 2001, p. 53). O que Buber entende por palavra-princípio compõe a implicação necessária entre dois, de sorte que existe na palavra-princípio sempre uma correlação: Eu-Tu referente ao Eu e outro, e Eu-Isso referente ao Eu e as coisas que o Eu experimenta. Buber recorre à ontologia, entendendo que a palavra-princípio Eu-Tu está na ordem do ser, ao passo que Eu-Isso não está acomodado em tal ordem.

A insistência de Buber em afirmar que o homem se difere das coisas recorre à vida concreta para demonstrar que o Eu-Tu estabelece relação. A concretude da vida e não uma ontologia precedente é onde a relação se realiza; isso faz lembrar a posição de Rosenzweig, que frente ao idealismo e à ontologia do uno, coloca a vida concreta como lugar de fratura do idealismo. Diz Buber,

o homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas quando, estando eu presente diante dele, que já é meu Tu, endereço-lhe a palavra-princípio. Ele não é um simples Ele ou Ela limitado por outros Eles e Elas, um ponto inscrito na rede do universo de espaço e tempo [...] posso extrair a cor de seus cabelos, o matiz de suas palavras ou de sua bondade; devo fazer isso sem cessar, porém ele já não é mais meu Tu [...] eu não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio. (BUBER, 2001, p. 55)

Pelo fato de a ética buberiana, com bases no judaísmo, afirmar a não objetivação do outro, ela também reafirma a insuficiência do conceito para definir o Tu. Para Buber, o Tu não se acomoda em um conceito, não é possível trata-lo como objeto, atribuindo-lhe predicativos definitivos e determinativos. Na relação que se estabelece entre o Eu e o Tu não exige essa mediação, essa definição é desnecessária para que haja o encontro, isto é, “a relação com o Tu é imediata. Entre o Eu e o Tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos [...] todo meio é obstáculo” (BUBER, 2001, p. 57). O encontro se realiza no face-a-face, onde o “homem se torna Eu na relação com o Tu” (BUBER, 2001, p. 68).

O princípio do judaísmo hassídico de uma unidade total, faz-se presente em Buber porque o Eu se constitui enquanto subjetividade exatamente no face-a-face, diante de um Tu, isto é, a parte (Eu) da totalidade se reconhece singular na relação com o Tu. Mas chega um momento da relação em que o Tu se torna Isso, ou seja, como que se coisifica, no entanto, tal realidade interna da relação Eu-Tu acontece porque no Tu singular, em sua individualidade, realiza a abertura para o que Buber chama de Tu eterno.

A ética do Eu-Tu coloca a relação inter-humana dentro de uma das características comuns aos pensadores que fazem uma filosofia judaica: o outro me abre ao Eterno, ao infinito. A relação com o Tu “temporário” encontra seu auge ao abrir os olhos para o Tu eterno, quando se pode chegar a totalidade verdadeira, à unicidade, isto é, relacionar-se com Deus não é um abandono do mundo, como defendem algumas religiosidades populares em diversos credos, mas pelo contrário, com o Tu que se torna Isso no mundo, o Eu chega ao Tu eterno, colocando tudo em relação de unicidade: Eu-Isso-Tu eterno,

na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo mas sim proporcionar-lhe fundamentação. Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz o aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d’Ele [...] sem dúvida Deus é o ‘totalmente outro’. Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente. (BUBER, 2001, p. 101)

O Deus da revelação do Sinai apreça claramente nesta assertiva buberiana, “Aquele que Estou” ou “Aquele que Sou” é o “totalmente presente” é o que unifica a totalidade, mas passando pelo Tu “temporal”, ou seja, antes de o Eu ser presença a Deus, ele é presença, responsabilidade e convivência no mundo em que o outro está, o Eu é presença diante do Tu, assim, a relação com Deus, também em Buber, é consequente da relação com o outro. Daí para o socialismo religioso de Buber a importância da comunidade e, ao mesmo tempo, o respeito à singularidade. Aquilo que ele interpôs para o sucesso do Estado de Israel, a convivência com os palestinos como Tu, nasce dessa ética que está fundada no próprio judaísmo: não se pode amar a Deus e praticar a iniquidade com o outro (Tu).

A partir da base hassídica, Buber expõe que a relação com Deus acontece na vida concreta, na responsabilidade pelo outro. Há na relação uma eleição entre o Eu e o Tu, eleição que requer uma resposta, de modo que a compreensão buberiana de liberdade, além de se firmar profundamente no ambiente judaico, é uma contraposição a filosofia moderna transcendental. A eleição no face-a-face não é uma autonomia do poder sobre o mundo, mas uma decisão frente ao outro que também é livre e independente, é antes uma responsabilidade. É na capacidade de decidir-se responsável que o Eu assume sua dimensão messiânica, contribuindo com a redenção do mundo, dando assim, atenção à revelação de Deus.

O pensamento de Buber sobre o messianismo assume feições socialistas, isto quer dizer que cada indivíduo é chamado a assumir o lugar de sofrimento do outro. Essa seria a vocação de Israel, sobretudo entendida em nosso tempo após a Shoá. Israel foi chamado por Deus para um ministério messiânico, que consiste na libertação do cativo, do oprimido e se preciso for, até mesmo assumir os seus sofrimentos. Buber entende que a relação, livre de mediação e domínio, é uma relação messiânica, que auxilia na construção de uma sociedade mais justa.

Na interpretação da individualidade e da justiça, o Eu-Tu só pode sustentar a justiça, sem prejuízo da liberdade, se não se afirmar na objetivação do outro; ao objetivar o outro, torna-lo coisa, rompeu-se a justiça, e mais ainda, rompeu-se a aliança. Não é mais possível entender que o outro é singular e que formamos uma comunidade se o Tu foi feito coisa por meio de conceitos e mediações que definem e encerram o Tu em um enquadramento totalitário. Fazer do Tu objeto é dispor-se à injustiça, dentro da perspectiva ética de Buber.

Portanto, o pensamento de Martin Buber entra no quadro teórico da filosofia judaica e com certo grau de sucesso cumpre aquilo a que se propõe inicialmente o pensador: expor que

o judaísmo possui uma contribuição para oferecer na resolução dos problemas contemporâneos. De fato, a relação imediata do Eu-Tu é uma ética distinta, onde a relação de poder se desfaz diante do Tu que é livre e independente; isso se amplia ao considerar que esse Tu, que se torna Isso, leva ao Tu da aliança, ao Tu eterno.

4. O Judaísmo Talmúdico e a Filosofia Levinasiana

Emmanuel Levinas, nasceu na Lituânia em uma família judaica, em 1906. Nos anos acadêmicos migra para a França, onde recebe nacionalidade, por isso é considerado um pensador lituano-francês. Levinas é um pensador judeu que passou pelas atrocidades do holocausto, sua família foi exterminada nos campos de concentração. Essa experiência de perda marcou densamente o seu pensar, no entanto, mesmo antes da Shoá ele já buscava uma filosofia que pudesse responder a questões éticas que emergiam em seu tempo. A cronologia de seu pensamento percorre diversas interlocuções; primeiro, por volta de 1928 a 1930, seu diálogo com Husserl e Heidegger, um período marcado pelos conceitos da fenomenologia e pela questão do *sein* heideggeriano. É uma interlocução que contribuirá para a elaboração da ética da alteridade, seja pelo recurso da fenomenologia, seja pela crítica à ontologia de Heidegger; ainda na década de 30, Levinas imprime a dimensão de saída do ser, por meio da obra *De L'évasion*, de 1935; é um movimento do ser ao outro, isto é, a partir da predominância da ótica do ser, Levinas fará um deslocamento no seu pensar filosófico, que será anteceder o outro ao ser, a ética à ontologia. No mesmo ano de 1935 se encontram alguns escritos que fazem referência ao judaísmo, em especial sobre Maimônides e Espinoza. Mas é após a Shoá, a experiência dos campos de concentração que ele se empenhará em buscar uma via judaica que possa “compor” a sua filosofia.

A via judaica pela qual Levinas decide caminhar é o talmude. Buber havia se aproximado do hassidismo, já Levinas quer uma outra experiência de interpretação da Torá. É no talmude que ele encontra o rosto judaico para realizar o face-a-face com a filosofia ocidental. Sua preocupação era, após o holocausto, buscar contribuir com a identidade judaica (VAZQUEZ MORO, 1982, p. 127). Buscar retomar a identidade do judaísmo foi uma busca muito comum entre os judeus após a segunda guerra mundial. A crise foi demasiado pesada, era preciso se debruçar sobre a questão judaica. Mas antes desse desastroso episódio já se encontra nomes como o Cohen e de Rosenzweig que retomam o judaísmo e o apresenta em linguagem universal; outro nome aqui também exposto é o de Buber, que mesmo antes da ascensão do nazismo já procurava expor um judaísmo que respondesse a questões

contemporâneas. Deste modo, a investida filosófica de Levinas vem ladeada de diversas outras, no entanto, a sua particularidade é a força que dá ao talmude como método de leitura da Escritura, favorecendo a sua filosofia da alteridade.

A validade do talmude, para Levinas, explica-se em virtude do caráter plural que nele predomina, uma vez que consiste em debates, discussões a partir de textos bíblicos, onde muitas visões podem conviver dentro da liberdade de uma dialética aberta. Tal configuração dá à filosofia levinasiana aquilo que já se viu em Rosenzweig e em Buber o valor do diálogo e da convivência, abrindo para a filosofia uma outra perspectiva que não a do ser imutável e absoluto, mas agora uma perspectiva da alteridade. Uma ética que respeite a alteridade presente nos encontros e relações no mundo, na vida concreta.

A crítica que Levinas faz contra a ontologia se dirige a predominância do ser sobre a existência, sobre a vida concreta. Para Levinas há nessa ontologia um domínio do conceito, isto é, primeiro se define, fecha a questão, a identidade e depois se estabelece a relação, que às vezes é de poder e domínio. Seria um dogmatismo do ser. Para ele a religião cristã caiu nesse mesmo abismo ao se basear em uma ontoteologia; frente a essa realidade ele vê o ambiente judaico do talmude como um modelo de superação, porque não faz uma hermenêutica fechada, mas aberta, na qual a Torá, a Lei revelada não é abordada como teoria ontológica, mas como uma ética. Para Levinas, o talmude assume nas discussões sobre a revelação, o mesmo caráter que estava presente na profecia de Israel, o caráter ético, a preocupação com o outro. Desde essa compreensão ética do talmude,

Levinas[...] procura outra fonte: refere-se à experiência moral mosaico-profética, que ele confronta com a grega. Concebe que o *logos* é grego, mas afirma peremptoriamente que o sentido é semita. Elabora lenta e progressivamente um pensamento original e fecundo, em diálogo com alguns representantes da tradição filosófica ocidental, no qual propõe um ‘humanismo do outro homem’, aberto ao infinito e responsável pelo outro. (PIVATTO, 2014, p. 79-80)

A filosofia da alteridade não pode ser entendida como uma filosofia da religião ou uma teologia, mas uma ética com grande influência do ambiente judaico. Levinas diante de interpretações diversas às citações bíblicas e referências a personagens bíblicos em seus escritos, esclarece dizendo que,

nunca pretendeu explicitamente ‘pôr de acordo’ ou ‘conciliar’ as duas tradições. Concordaram foi porque, provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras. [...] Em nenhuma ocasião a tradição filosófica ocidental, na minha opinião, perdia o direito à última palavra; com efeito, tudo deve ser expresso na sua linguagem; mas talvez ela não seja o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que o sentido começa. (LEVINAS, 2007, p. 13-14)

O lugar do sentido ao qual Levinas se refere é o face-a-face, o encontro com o rosto¹¹. Nessa direção é que o estatuto teórico de Levinas coloca a relação como anterior à filosofia, por se tratar das relações estabelecidas com o outro que se encontra comigo no mundo, antes de qualquer definição ontológica ou ontoteológica. A partir da defesa dessa anterioridade é que a filosofia de Levinas vestirá a crítica à filosofia ocidental, em especial à ontologia. Diz Levinas que, “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo¹², pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 2014, p. 30). O Outro perdeu a sua singularidade, foi-lhe subtraída por uma impessoalidade em relação ao ser, fazendo-o ente sem rosto, aquele que se dirige a um significado e a um fim, mas já englobado dentro do ser, sem singularidade ou unicidade. A relação se dá, nessa ontologia, como um retorno ao Mesmo. Encontrar-se com o Outro é apreendê-lo e compreendê-lo, é uma ação de domínio. Tal filosofia, para Levinas, é uma filosofia do poder. Daí a importância de se colocar a ética antes da apreensão ontológica.

a relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade. A relação com um ser infinitamente distante- isto é, que ultrapassa a sua ideia – é tal que a sua autoridade de ente é já *invocada* em toda e qualquer questão que possamos levantar sobre o significado de seu ser. Não nos interrogamos sobre ele, interrogamo-lo. (LEVINAS, 2014, p. 34-35)

Ao sair da lógica de uma ontologia do poder, a ética deixa de tratar aquele ser do qual se diz algo, para ater-se a um ser com o qual se relaciona, isto é, o Outro não é sobre quem nos interrogamos, como se fosse impessoal, mas é a quem interrogamos, há uma relação face-a-face na qual o Mesmo se vê frente a uma infinitude, algo que lhe escapa ao controle, ao comando. O face-a-face expõe uma separação que coloca o Outro no horizonte da distância, onde o Mesmo não consegue alcançar com os seus conceitos, com as suas definições ontológicas. Ali, a liberdade acontece como resposta, como responsabilidade e não como autonomia de poder.

Para Levinas, o problema da ontologia, especialmente em Heidegger, foi ter coloca o ser antes do ente concreto, daquele que encontramos pessoalmente, e ter tratado o Outro como posse, uma vez que “a ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda

¹¹ Rosto é a maneira imediata em que o outro aparece no face-a-face, essa categoria está para além da plasticidade, de modo que rosto não é a descrição dos olhos, do nariz, dos lábios, mas a alteridade diante do Mesmo.

¹² Mesmo e Outro é a maneira própria pela qual Levinas fala respectivamente da subjetividade e da alteridade. Em sua filosofia chega o momento em que Outro também se refere à alteridade de Deus, como sendo absolutamente Outro.

relação com o ente, afirmando o primado da liberdade em relação à ética” (LEVINAS, 2014, p. 33), fez do Outro, presa fácil da liberdade do Mesmo.

O pensamento de Levinas deixa claro que a ontologia partiu da essência das coisas, sem ver a realidade onde as pessoas se encontram. Uma liberdade nascida da essência corre o grande perigo de ser uma liberdade sobre o Outro, um domínio, um poder. Tal perspectiva crítica, agora presente em Levinas, já se encontrava em Rosenzweig e em Buber, de sorte que se pode ver uma continuidade em muitos elementos desses pensadores judeus.

A crítica a ontologia é apenas uma das expressões de Levinas em relação à filosofia ocidental, que para ele foi sempre um retorno do Outro ao Mesmo, isto é, “o primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora” (LEVINAS, 2014, p. 30). E desde lá, toda a filosofia segue o movimento de Ulisses, um retorno à casa, ao Mesmo, segundo Levinas.

O judaísmo talmúdico que Levinas aprecia, o levará a fazer o diálogo entre uma ética judaica e a filosofia da alteridade, auxiliando-o na saída da precedência do ser para assumir a precedência ética. Em suas obras sobre o judaísmo, as interpretações talmúdicas são de grande valor quando se quer conhecer os seus traços judaicos e sua interpretação ética do judaísmo.

A opção por uma filosofia em inter-relação com o judaísmo surge da influência de outros pensadores judeus, em especial Rosenzweig, que para Levinas teria sido o legítimo representante de uma filosofia judaica (VAZQUEZ MORO, 1982, p. 105); em *Totalidade e Infinito*, já no prefácio¹³, menciona a Rosenzweig como aquele que lhe dá o caminho para superar a totalidade, uma vez que o propósito do livro é “apresentar-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não no nível de seu protesto egoísta contra a totalidade, [...], mas como fundada na ideia do infinito” (LEVINAS, 2014, p. 12), daí a relevante influência de Franz Rosenzweig para Levinas, sobre o que ele diz: “a oposição à ideia de totalidade impressionou-nos no *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig” (LEVINAS, 2014, p. 15). Depois, em *Ética e Infinito*, volta Levinas a reafirmar a influência desse pensador, dizendo: “no que me diz respeito, foi na filosofia de Franz Rosenzweig, que é essencialmente uma discussão de Hegel, que encontrei pela primeira vez uma crítica radical da totalidade” (LEVINAS, 2007, p. 61). O método fenomenológico de Rosenzweig que Levinas assume adiciona-se o judaísmo como caminho filosófico. Com a crítica à falência da razão, após a

¹³ Refiro-me ao prefácio posto na versão da Edições 70, de Lisboa Portugal.

guerra de 1914, Rosenzweig faz o movimento que se expõe como uma filosofia de Jerusalém a Atenas. Levinas fez esse caminho, antecedendo o ente ao ser.

A obra *Novas Interpretações Talmúdicas* figura bem a leitura ética que Levinas atribui ao judaísmo e a contribuição do judaísmo para a sua filosofia da alteridade. Também na obra *Quatro Leituras Talmúdicas* está exposto vasto conteúdo judaico que contribui com a sua filosofia da alteridade. Ele encontra no texto bíblico-talmúdico a fonte de uma responsabilidade ética pelo Outro, demonstrado por meio da exposição de várias passagens seja da bíblia, seja do talmude, por meio dos exemplos dos rabinos.

o próprio argumento do rabi Ananias ben Gamaliel é muito notável. Ele parece brincar com as palavras. Na verdade, a referência à expressão ‘teu irmão’, do Deuteronômio, não é um jogo. É uma razão e uma definição da justiça. Ato sem espírito de vingança, de desprezo nem de ódio – ato sem paixão, com certeza. Mas, positivamente, ato fraternal. Procede de uma responsabilidade em relação ao outro. Ser responsável pelo próximo, ser guardião de outro – contrariando a visão cainescas [de Caim] do mundo -, define a fraternidade. É no tribunal, que discute e que pesa, que o amor ao próximo seria possível. (LEVINAS, 2002, p. 20)

O ambiente de discussão do talmude, para Levinas, legitima sempre mais o caráter normativo da revelação de Israel e, ao mesmo tempo, o seu caráter ético. Nos debates talmúdicos, o que se busca é a melhor aplicação da lei a casos concretos, realidades tocáveis, daí a possibilidade de ser entendido como uma ética aplicada da Torá. Nos tribunais, o talmude funda um direito, uma ética, que Levinas entende centrar-se na revelação ética, na responsabilidade pelo Outro, dando ao judaísmo uma dimensão universal a partir de uma justiça para a humanidade,

O primeiro ensinamento do judaísmo é o seguinte: existe um ensinamento que é moral, e que certas coisas são mais justas do que outras. Uma sociedade sem a exploração do homem, uma sociedade na qual os homens são iguais, uma sociedade como a que desejavam os primeiros fundadores dos *kibutzim* – porque também eles faziam escadas para subir ao céu, apesar da repugnância que a maioria deles experimentava com relação ao céu – é a própria contestação da relatividade moral. Aquilo a que chamamos *Torá* fornece as normas da justiça humana. (LEVINAS, 2003, p.131)

A partir de textos do Tratado de Makot (de 23 a 24b), Levinas introduz o problema da liberdade e o de Deus como temas éticos. Em sua interpretação, na ação ética, a partir desse ambiente do judaísmo, o juiz julga desde uma lei a qual ele mesmo está submetido, porque ela tem como princípio ético a Torá, a glória de Deus.

mas a grandeza da justiça de que trata esta parte final da Michná, e que condiciona uma vida obediente a mandamentos múltiplos, é também a glória dos tribunais e dos juizes. Tornar a doutrina gloriosa: só os juizes, praticando eles próprios os mandamentos múltiplos, podem formar a gloriosa assembleia em que se quer a vontade de Deus. O juiz não é somente um juiz especialista em lei é também a forma essencial dessa obediência. É necessária uma tal situação para que a violência da

flagelação reduza o ‘cerceamento’, para que possam as responsabilidades de um para com o outro e as estruturas – ontologicamente estranhas – assumir, infligindo uma punição, o ser do outro; somente assim é possível um valor anterior à liberdade que não destrói a liberdade, o que provavelmente é o primeiro significado da palavra excepcional: Deus. (LEVINAS, 2002, p. 26)

A liberdade e a justiça acontecem em referência ao Outro, não são apanhados ontológicos; há uma vida anterior a essas definições. Isso quer dizer que mesmo na condição de punição, a ética judaica ajuda a entender que na punição também há uma responsabilidade por quem é punido. No ambiente judaico, a responsabilidade pelo Outro, mesmo ele sendo punido, chama-se obediência à vontade de Deus, implicando que a liberdade e a justiça somente são éticas quando não se esquecem da responsabilidade pelo Outro, não esquecem a obediência a Deus.

A estrutura do *eu penso* que perpassou a filosofia moderna, mas já disseminada desde de Sócrates, causou uma subordinação do Outro ao Mesmo. O Outro é o que o Mesmo define, conhece, apreende; contudo, em contraposição a tal estrutura egoica, Levinas vê que o mundo judaico, como ambiente ético, destitui esse império do *eu* e coloca na liberdade e na justiça a anterioridade do Outro, isto é, sai o *eu* da autossuficiência e entra na responsabilidade pelo Outro. Levinas entende que esse imperativo da responsabilidade é próprio da revelação judaica.

é em um tal traumatismo que se pode entender, não metafisicamente mas propriamente dita, a palavra ‘transcendência’, desordenando o mundo que, como mundo, é o reino do idêntico e que é autossuficiente no sistema. O homem como o Próprio desordenado ou animado pelo Outro é uma estrutura ou uma categoria do Outro-no-Próprio, irreduzível. Contra o modelo greco-romano do Próprio feito primitivo ou último, como termo autossuficiente a si mesmo, o tribunal humano só assume toda responsabilidade porque está animado de responsabilidade por outro que não ele mesmo. A vontade de Deus é altura plena na medida em que se cumpre no tribunal humano. Sua satisfação profética, na qual ela desce sobre o homem e através dele se exprime, é provavelmente não um movimento qualquer, mas sua suprema elevação. Numerosos textos, bíblicos e talmúdicos, nos vão habituar a isso. (LEVINAS, 2002, p. 29)

O talmude ratifica em seus debates o caráter jurídico e ético da revelação do Sinai. Assim, a relação com o Deus da aliança é necessariamente uma relação ética por meio do relacionamento com o próximo. Para a ética talmúdica, assumida em Levinas, o relacionamento do Mesmo com o Outro, é uma relação de saída. Uma saída que irá contribuir na definição de metafísica presente no pensamento de nosso pensador lituano.

A metafísica em Levinas possui uma ruptura com a visão tradicional, que era uma busca pelo ser, as perguntas onto-metafísicas. Levinas estrutura a metafísica como uma relação transcendente, mas uma transcendência em relação ao Outro. O Mesmo se dirige ao

Outro de maneira desinteressada, transcendendo o seu mundo de *eu* para responsabilizar-se por aquele que está à sua frente. Assim, a metafísica levinasiana responde à questão talmúdica “se há de homem para homem que não o faça sair de si” (LEVINAS, 2002, p. 33); a metafísica entendida como ética é essa saída como responsabilidade.

O horizonte metafísico na filosofia da alteridade elabora a subjetividade não a partir do ser, cuja a característica é a impessoalidade, pelo contrário, a subjetividade se forma na saída do *há*, onde a subjetividade é ser, algo impessoal, tal como a afirmação *chove* ou *faz sol*. No há, “nada há, mas há ser [...] a escuridão é o próprio jogo da existência que se jogaria mesmo se não houvesse nada” (LEVINAS, 1998, p. 74). Portanto, a subjetividade se molda na saída do *há*, na fuga do ser, isto é, em uma metafísica, em uma saída de si em direção ao Outro, em uma transcendência; diz Levinas que a “a relação do Mesmo com o Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ - de ente particular único e autóctone- sai de si” (LEVINAS, 2014, p. 26).

Em sua visão geral, Levinas entende metafísica como relação que faz o Mesmo identificar-se como subjetividade no encontro com o Outro, por meio do desejo de se relacionar com aquele que lhe está à frente; o Mesmo sai da ordem do ser, para entrar em outra ordem, a da relação; Pivatto entende que na metafísica levinasiana o “eu não se deve ao ser, mas ao outro” (PIVATTO, 2014, p. 88), isso quer dizer, segundo Levinas, que “a ontologia supõe a metafísica” (LEVINAS, 2014, p. 35).

O desejo metafísico que se encontra na obra de Levinas, deseja aquilo que não pode ser alcançado pelo conceito e não pode ser dominado. O rosto humano é o lugar da revelação dessa infinitude e mais ainda, do infinito. Levinas descreve que no talmude a “epifania de Deus é invocada na aparição de um rosto humano” (LEVINAS, 2002, p. 35). Há uma diferença entre o Mesmo e o Outro, diferença que constitui a subjetividade de cada um, mas que possibilita a metafísica e a transcendência. O rosto como lugar da transcendência abre ao Mesmo não só a diferença entre ele a face do Outro que está aí, mas abre também para o Transcendente, para Deus, de sorte que “no rosto, a diferença irreduzível do além brilha entre isso que se dá a mim [...] e isso que, sob a ordem assim constituída, se ausenta, se inquieta e desperta.” (LEVINAS, 2002, p. 35). Aquilo que se ausenta é o Transcendente.

A transcendência se abre ao infinito exatamente porque o rosto do Outro não pode ser possuído, nisto consiste a metafísica, em uma relação sem posse. Mas como diz Levinas, “o infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é absolutamente outro”

(LEVINAS, 2014, p. 36). O transcendente que foge ao conceito, à posse, o pensamento levinasiano o associa ao conceito de *estrangeiro*, presente na tradição rabínica. Ele é aquele que não está sob o domínio do Mesmo, escapa-lhe pelo fato de ser totalmente outro, não pode ser feito de objeto, é de outra “terra”. Temos já utilizado a palavra rosto, no entanto, é nessa aparição que foge à posse do Mesmo que Levinas bem utiliza este termo, assim, “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de facto, rosto” (LEVINAS, 2014, p. 38).

A transcendência como disposição e revelação da infinitude no Outro, faz com que a consciência rompa com o monólogo do *eu*, a metafísica como uma relação ética, firma essa ruptura. Na relação, o rosto resiste a ser dominado, o Mesmo tem a oportunidade de elevar-se à metafísica e à transcendência, como responsabilidade ética.

A filosofia levinasiana se move entre a crítica à ontologia do poder e a referência judaica, contudo, é marcado profundamente pela tradição fenomenológica e a hermenêutica heideggeriana, mas sobressaindo o grande contributo ético do ambiente judaico interpretado pelo talmude. Assim, Levinas definitivamente se firma como pensador judeu, sem perder a universalidade a que se propõe a filosofia. Sua filosofia da alteridade é uma filosofia para todos.

Considerações Finais

Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas aprecem no cenário da filosofia contemporânea com o distintivo de fazerem uma filosofia judaica, o que fazem como uma ética; o pensamento de cada um pode encontrar uma síntese temática na seguinte frase: judaísmo como ética. Em todos a individualidade, a alteridade é sumamente relevante, isto em virtude do contributo judaico, mas também devido à crítica à tradição ocidental, assim, esses pensadores, vistos como filósofos judeus, e confundidos com teólogos, são peritos na filosofia ocidental. Profundos conhecedores da tradição, isto ao ponto de distinguirem bem a tradição judaica e a tradição grega. Ora, se na antiguidade e no período medieval a filosofia judaica foi uma tentativa de aproximação do judaísmo às categorias gregas, agora, nesses pensadores, ela é claramente uma alteridade frente ao *logos grego*.

A referência ao texto sagrado judaico e à sabedoria judaica não os faz incorrer no objeto da teologia, até porque, mesmo a teologia tradicional é por demais ontológica, algo a

que esses pensadores não se propõem, colocar a ontologia como centro da reflexão. Disto se pode compreender que a abordagem é uma filosofia do concreto, da vida antes das definições, ou como se pode ver claramente em Levinas, do ente antes do ser. Para o modo de filosofia visto aqui, a ontologia é importante, é relevante, contudo, a vida a precede, os relacionamentos que se dão no face-a-face, na cotidianidade da vida, no rosto que me reclama uma ação ética. A tradição dos textos sagrados e da sabedoria do judaísmo entra exatamente como lugar tácito dessa anterioridade ética.

Diante da filosofia judaica, como uma ética, pode ser até levanta a crítica de se tratar de uma referência puramente particular, por ter o texto sagrado de um povo como base, todavia, Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas, nesses pensadores, com profundo conhecimento filosófico, o que pretendem é universalizar a ética judaica, não como uma ética religiosa, mas uma ética do homem para o homem, como uma ética que vê o outro.

Portanto, a contribuição de Cohen, Rosenzweig, Buber e Levinas coloca o judaísmo dentro do ambiente filosófico, não como um problema religioso, como uma problemática da revelação do Sinai, mas como uma contribuição ética para o nosso tempo.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Judaica, Filosofia. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ABDULKADER, Inácio. Rosenzweig: a ética como “primeira filosofia” e o dever de traduzir. *Pandaemonium Germanicum*, n. 7, p. 255-282, 2003.
- BERTOLINO, Luca. La filosofia del nulla in Franz Rosenzweig. Torino. *Annuario Filosofico*, n. XVI, p. 257-287, 2000.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 2001.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Eu transcendental e transcendência ética em Levinas. In: CESCÓN, Everaldo (org). *Ética e subjetividade*. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 148-159, 2016.
- COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: Direito e religião no mundo moderno*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016
- ELLIS, Marc H. *Hacia una teología judia de la liberación*. San Jose: Editorial DEI, 1998.
- GUARNIERI, Maria C. Mariante. A filosofia hebraica de Franz Rosenzweig. São Paulo. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. N. 01, Ano I, p. 25-35, 2014.

- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *Totalidade e Infinito*. 3ª ed. Lisboa: Edições 70.
- _____. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002.
- _____. *Da existência ao existente*. Tradução Paul Albert Simon, Lídia Maria de Castro Simon. Campinas-SP: Papyrus, 1998.
- _____. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- PERIUS, Oneide. Franz Rosenzweig: a doença e a saúde da Filosofia. *Revista Filosofofazer*, Passo Fundo, n. 48, p. 45-62, 2016.
- PFEFFER, Renato Somberg; DAHER, Gabriela Grossi. O hassidismo na visão de Martin Buber. *Arquivo Maaravi*. Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 1-16, 2008.
- PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade. In OLIVEIRA, Manfredo (org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis-RJ: Vozes, p. 79-97, 2014.
- RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- RIVELAYGUE, Jacques. Franz Rosenzweig e o idealismo alemão. *Opinião Filosófica*. Porto Alegre, v. 04, n. 02, p. 294-302, 2013.
- ROSENZWEIG, Franz. *The Star of Redemption*. In translation Barbara E. Galli. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005.
- RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- TROMBETTA, Sérgio. O novo pensamento: Franz Rosenzweig. *Revista Filosofofazer*, n. 35, p. 151-160, 2009.
- VAZQUEZ MORO, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Universidad Comillas, 1982.