

Linguagem Simbólica e Racionalidade (profética): Um Retorno Filosófico à Religião à Luz de Ricoeur e Lévinas

Symbolic Language and Rationality (prophetic): a
philosophical return to religion through Ricoeur and
Lévinas

Elvis de Oliveira Mendes
(Universidade Federal de Goiás, Brasil)

Resumo

É possível um retorno filosófico à religião? A fim de tentar refletir acerca dessa difícil questão, o presente estudo pretende focar-se no confronto com os desafios do fenômeno religioso que se configura na contemporaneidade, tomando como ponto de referência o encontro entre as contribuições do pensamento filosófico de Paul Ricoeur – que recupera a textualidade da experiência religiosa e a fecundidade do pensamento ético-filosófico de Emmanuel Lévinas que, por sua vez, propõe o retorno à ética encontrada na tradição talmúdica, a fim de repensar o fenômeno religioso na atualidade.

Palavras-Chave: Linguagem. Religião. Ricoeur. Lévinas. Símbolo.

Abstract

Is a philosophical return to religion possible? In order to try to reflect on this hard question, the present study aims to focus on the confrontation with the challenges of the religious phenomenon that is configured in contemporaneity, we will take as reference point the meeting between the contributions of the philosophical thought of Paul Ricoeur - who recovers the textuality of the religious experience and the fecundity of the ethical-philosophical thought of Emmanuel Lévinas who, in turn, proposes the return to the ethics found in the Talmudic tradition in order to rethink the religious phenomenon in the present time.

Keywords: Language. Religion. Ricoeur. Lévinas. Symbol.

1 Introdução

Parece inquestionável o poder exercido pelo imaginário mítico religioso confabulado no seio da antiguidade e o *status quo* atribuído à religião, seja sob a forma de costumes ancestrais que permeiam as gerações ou sob a forma de uma instituição, o seu caráter normativo foi fundamental na esfera reguladora da vida em sociedade. Com efeito, até os dias atuais não se tornou conhecida uma sociedade que tenha existido sem a legitimação de uma tábua de valores decidida a partir de uma visão religiosa, a saber, pela vontade dos deuses ou de um Deus todo poderoso. De fato, as religiões exerceram um papel preponderante para a consolidação do processo civilizacional e para a manutenção da vida humana na terra¹.

Por outro lado, parece igualmente inquestionável que a modernidade é, indubitavelmente, um momento sem precedentes na história da humanidade, inauguradora de sentimentos talvez nunca imaginados outrora. Como uma marcha inexorável, seus eventos foram destruindo todo empreendimento das sociedades antigas. Uma por uma, as instituições antigas foram sendo dinamitadas e, se não desmoronaram por inteiras, se sustentaram em bases bastante diferentes das de antes. Inequivocamente, uma dessas instituições, senão a principal, foi a religião, quiçá, o alvo mais atacado, na tentativa de construção de um mundo totalmente outro, novo *per excellence*.

De fato, não poderia ser de outra maneira, já que todo sustentáculo, cujas sociedades pré-modernas estavam alicerçadas, possuía em considerável medida

¹ Sobre isso, cf. ZILLES, 1991, p. 5-19.

algum tipo de estrutura essencialmente religiosa. Com efeito, parecia que a religião e seus principais pressupostos não sobreviveriam aos eminentes ataques dos filósofos da ilustração e, posteriormente, dos cientistas modernos que, “ungidos pela luz da razão”, se auto conclamaram salvadores do mundo, sob a promessa de redimir a humanidade com ela mesma e construir uma sociedade melhor do que a religião ou os valores por ela sustentados havia feito até então. Dito isto, o fato é que esse tipo de visão ecoou através de uma atividade panfletária e propagandista, fez-se ordinária até entre os homens comuns que, levados por um cosmopolitismo intrujão e concupiscente, fez dessas novas verdades algo acessível a todos como um novo dogma incontestado. Este evento impôs uma acentuada desvalorização dos mitos, das fábulas, dos contos, dos símbolos e dos relatos que por muito tempo retroalimentaram não só as tradições religiosas, mas o *modus operandi* dos indivíduos em meio à coletividade. O enfraquecimento desse imaginário se fez sentir, diretamente, não apenas sobre o fenômeno religioso, mas nas sociedades como um todo, sobretudo no Ocidente.

Nesse sentido, o esquecimento e a desvalorização do caráter ancestral da verdade em prol de uma nova verdade, científica, destituiu de forma radical a importância da narratividade que constitui o fenômeno religioso. Isso mostrou seus efeitos corrosivos de maneira imediata na própria constituição das subjetividades e comprometeu o aparecimento de sentimentos e atitudes morais, fundamentais na relação com o outro, que brotam diretamente da relação com o mistério ou com o transcendente veiculado pelas tradições religiosas.

Apresentado esse cenário, o objetivo deste estudo é

refletir acerca desses aspectos ligeiramente apresentados à luz da contribuição de dois intelectuais fundamentais do século XX, quais sejam: os filósofos contemporâneos Paul Ricoeur² e Emmanuel Lévinas³. Embora sejam pensadores que possuem métodos, estilos e chaves de leitura distintas, ambos têm o mesmo pano de fundo, qual seja, duas guerras mundiais e a difícil tarefa de pensar a ética, a política e a normatividade após *Auschwitz*. De fato, os eventos trágicos que marcam o século XX influenciam diretamente suas respectivas críticas da modernidade. Sendo assim, ambos possuem, cada um a sua maneira, uma reflexão fecunda acerca do fenômeno da religião em seus múltiplos desdobramentos e sentidos, o que possibilitará uma análise de pontos de aproximação e discordância entre eles.

Evidentemente, esse estudo não se trata de uma leitura profunda e ampla do pensamento filosófico desses autores, pois isso extrapolaria os limites impostos a um artigo diante da magnitude, profundidade e vastidão de seus *insights* e obras. Deste modo, o objetivo precípua deste estudo é muito mais modesto e sucinto, a saber, refletir acerca do impacto sofrido pela religião diante da consolidação dos valores da modernidade, e tentar

² Paul Ricoeur (1903-2005) nasceu em Valence na França; é um intelectual multidisciplinar, escreveu sobre diversos assuntos como temas jurídicos, ética, filosofia, moralidade, e tem grande representatividade no campo da hermenêutica, fenomenologia, psicanálise e linguagem, com um interesse especial pela leitura dos textos sagrados do Cristianismo. Tornou-se, assim, um dos intelectuais mais importantes do mundo pós-guerra, sobretudo com sua reflexão acerca do caráter simbólico das sociedades humanas.

³ Emmanuel Lévinas (1906-1995) nasceu em Kaunas, na Lituânia, e foi naturalizado na França; é um dos filósofos mais influentes no debate da ética após o holocausto, responsável por uma renovação do pensamento judaico, sobretudo na sua forma de pensar a ética da alteridade a partir das leituras do Talmude como forma de pensar os impasses da modernidade.

compreender quais os prejuízos e problemas práticos são detectados por cada autor citado, e quais suas respectivas propostas de superação de tais problemas. Para tal tarefa, serão então analisadas de forma pontual algumas das obras de cada um desses filósofos que possuem elementos específicos que proporcionem uma reflexão acerca de nosso tema central.

2 Ricoeur e o caráter simbólico da linguagem religiosa

A religião está em considerável sentido ligada à linguagem, por isso é ontologicamente uma fonte de significado, sobretudo, de inteligibilidade. Nesse campo, o filósofo francês Paul Ricoeur possui estudos importantes acerca da urgência de se retomar uma reflexão sobre a linguagem religiosa nos textos bíblicos (Cf. RICOEUR, 1998). O autor insiste no fato de a religião tecer-se em torno de fortes representações e significações a respeito do sagrado, dessa forma, a experiência da transcendência está alicerçada em seu poder poético e simbólico, que Ricoeur explora e tenta oferecer maneiras possíveis de refletir precisamente sobre essa junção a visar a reestruturação da existência humana em torno do sentido. Daí, segundo o filósofo, a necessidade de se recuperar a significação do religioso, imediatamente ligado à reedição dos textos e dos relatos fundantes das tradições religiosas.

Em sua visão, o retorno e o contato com a tradição escrita (e oral) de uma determinada religião pode ser extremamente fecundo para um confronto sério e real com o problema contemporâneo da dessacralização da natureza (Cf. RICOEUR, 1968, p. 289), ou se preferir da “morte de Deus” e conseqüente “morte do homem”. Dessa maneira, pode-se compreender Ricoeur como um

intelectual transdisciplinar e extremamente audacioso em suas abordagens sobre a interseção da linguagem criativa, da religião e reflexão filosófica, capaz de *insights* originais que possibilitam a abertura de novos caminhos para essa reflexão em diferentes campos. Sobre o uso dos mecanismos da linguagem para o estudo filosófico do fenômeno religioso, vejamos a seguir o que diz o próprio Ricoeur:

Se apenas se tratasse de dar conta da mediação linguística, sem a qual sentimentos e atitudes abandonados ao mutismo, permaneceriam sem forma, a dificuldade permaneceria menor, e não realmente dirimente. Faz muito tempo que a fenomenologia deixou de considerar a linguagem como uma camada “improdutiva” sobre imposta a camada propriamente eidética dos vividos, quer eles fossem sentimentos ou atitudes. Tanto não poderia se negar que, na ausência de sentimentos fundamentais que acabamos de nomear, não haveria mais lugar para falar em religião. (RICOUER, 1996, p 167-168).

Segundo o filósofo, a textualidade das tradições religiosas propicia uma “inovação semântica” e uma “inovação heurística” porque o que se diz da linguagem “também vale para os valores, as imagens básicas, os símbolos que constituem o fundo cultural de um povo” (RICOUER, 1968, p. 290). Isto é, diante dos choques entre culturas e gerações que caracterizam sobretudo nossa era civilizacional (pós-iluminismo) é indubitável o advento da secularização das religiões e seus pressupostos morais, evidentemente marcado pela facticidade e pelo caráter temporal dos valores e códigos éticos. Nesse sentido, seria

então fundamental para reconstituição do núcleo central da experiência religiosa, o resgate de sua linguagem e teor simbólico pelo seu poder criador de significado, como Ricoeur afirma na seguinte passagem:

A compreensão é uma aventura temível, na qual todas as heranças culturais se arriscam a soçobrar num sincretismo vago. Parece-me, não obstante, que demos, faz pouco, os elementos de uma resposta frágil e provisória: só uma cultura viva, ao mesmo tempo fiel às suas origens e em estado de criatividade no plano da arte, da literatura, da filosofia, da espiritualidade, é capaz de suportar o choque das outras culturas, e não somente suportá-la, mas dar sentido a tal encontro. Quando o encontro é uma confrontação de impulsos criadores, uma confrontação de impulsos torna-se ele próprio criador (RICOEUR, 1996, p. 290).

Ora, percebe-se, portanto, em Ricoeur, o esforço de aproximar Poética e Simbólica através da retomada da tradição escrita da tradição religiosa a fim de oferecer aos sujeitos que buscam refletir acerca do problema da experiência religiosa na contemporaneidade, uma redescoberta do significado autêntico de sua humanidade em função do Sentido, da Transcendência e do Mistério. De fato, há uma profunda e intrínseca relação entre poética e imaginação, relação que se exprime no mundo através da linguagem que constrói a realidade. Sendo assim, no tocante à realidade religiosa, essa linguagem está presente nas Escrituras Sagradas dos três grandes monoteísmos, mas, não apenas nas Escrituras; elas se revelam também, e quiçá, de forma ainda mais poderosa nos símbolos, e tanto das Escrituras como dos símbolos

emanam a esperança como sentimento essencialmente religioso (Cf. RICOEUR, 1973, p. 372). Assim, dessa maneira, a linguagem simbólica presente no fenômeno religioso está para além do que pode ser apreendido pela mera racionalidade ou por outra forma de interpretação qualquer⁴. Sobre a dinâmica da poética e do símbolo, Ricoeur afirma que:

as grandes unidades de discurso que a poética descreve fazem emergir um dinamismo da linguagem que se prende a sua função mais importante, ou seja, a função de mediação. Mediação entre o homem e o mundo, mediação entre o homem e o homem, mediação entre o homem e ele mesmo (LAURET; RAFAULÉ, 1992, p. 31).

Ainda por essa mesma via, o símbolo possui um sentido particular para cada indivíduo que por ele é interpelado, o que dá ao mesmo uma polissemia de significados; assim, para Ricoeur, a narratividade específica da linguagem religiosa permeia o tempo e dá sentido de orientação na relação entre o passado e o futuro que torna possível o modo de existir humano. De fato, o relato da crucificação e o símbolo da cruz do calvário são, para os cristãos, um relato de renovação e esperança porque foi a verdade que incorporou e se mundanizou, se fez carne e se doou para salvar a todos; assim restituiu tudo que o ser humano perdeu em pecado (RICOEUR, 1999, p. 336). Sendo assim, o evento extraordinário da verdade (palavra) que se faz carne é o evento histórico (encarnação) que faz com que a espera do grande dia (o retorno do crucificado) e os acontecimentos escatológicos de uma “boa nova” sejam

⁴ Sobre isso, cf. PACHECO, 2017, p. 145-158.

uma verdade incontestada e atemporal, e que, assim, os homens vivam de acordo com as Escrituras Sagradas, isto é, uma vida moral. Estaria bem no seio da experiência religiosa e moral, mesmo que de forma tácita, a dimensão simbólica da narratividade.

Em suma, Ricoeur propõe uma ressignificação da tradição religiosa através da recuperação da narratividade inerente aos mitos e aos relatos, a fim de que as identidades dos sujeitos religiosos sejam refeitas e recriadas no diálogo e no confronto com suas tradições. Portanto, através da hermenêutica filosófica do fenômeno religioso, Ricoeur não descarta as fontes “não filosóficas” da filosofia a fim de que seja possível voltar às fontes filosóficas da experiência religiosa. A poesia, a religião e, principalmente, os fenômenos linguísticos associados à hermenêutica do símbolo (RICOEUR, 1950, p. 39) e a hermenêutica dos relatos são, para ele, elementos de suma importância para esta recuperação do sentido da religião na contemporaneidade.

3 Lévinas, o Judaísmo e o significado da revelação: a lei oral e uma nova racionalidade

A atual configuração do fenômeno religioso em seus mais variados desdobramentos está, em considerável medida, associada à crítica aos valores tradicionais – tanto no que concerne à visão de homem como a visão de Deus, por um lado, e à descoberta da alteridade no cenário da experiência religiosa, por outro. Com esta dupla preocupação, busca-se novas formas de vida que estruturam as subjetividades e as sociedades em função da valorização do cuidado e da promoção do outro humano. Desse modo, como a religião possui grande responsabilidade na mediação da realização dos sujeitos e

na construção da convivência social onde a figura do outro parece fundamental no seu horizonte, evidentemente que nesse caso, a dimensão ética da religião (LÉVINAS, 2004, p. 24) reaparece com toda força no cenário de nossa cultura.

Nesse sentido, o pensamento do filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas se mostra fecundo, na medida em que o autor propugna uma recuperação do sentido da religião a partir da ética da alteridade; esta, por sua vez, pensada a partir da perspectiva de que “o encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade” (LÉVINAS, 2010, p. 32). Assim, diante da interpelação que advém do rosto do “outro” face a face (LÉVINAS, 2010, p. 33), Lévinas aponta para a necessidade de ter de se repensar a religião em função do caráter eminentemente ético do encontro com o outro. Segundo o filósofo, a ressignificação do sentido da palavra religião passa pelo crivo da responsabilidade ética pela alteridade de outrem. Nesse sentido, o pensamento levinasiano abre a possibilidade para pensar novos critérios éticos para avaliar de maneira crítica a crise e a posterior explosão hodierna do fenômeno religioso bem como pode contribuir decisivamente para enfrentar o problema religioso da “morte de deus”, e conseqüentemente da “morte do homem”, no cenário da cultura contemporânea.

Isto posto, como afirma Nilo Ribeiro Jr., os escritos de Lévinas (2005, p. 56) sobre o Judaísmo⁵ são decisivos

⁵ A fim de desenvolver uma abordagem mais analítica, darei ênfase a uma dimensão importante da reflexão sobre a religião nos textos de Lévinas, a saber, aquilo que é dito pelo próprio filósofo de forma mais direta e conclusiva, tendo em vista que são analisados à exaustão seus textos

para compreender como se dá “o aprofundamento da condição humana eminentemente ética”. Deste modo, se apresenta o horizonte bíblico da ética visível no amago mesmo de seu projeto ético-filosófico. Deste modo, a bíblia exerce influência vital no pensamento ético proposto por Lévinas, em especial a tradição talmúdica que é a tradição oral de Israel que rege a vida privada e os rituais fundamentais da tradição judaica⁶. Com efeito, através da Torá oral se erige o seu horizonte norteador e o alicerce de seu empreendimento ético principal, a saber, uma “antropologia do homem messias do outro homem” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 56-57).

De fato, quando se analisa a história do povo judeu, é difícil entender como um povo de quantidade insignificante, nômade que vagava pelo deserto, conseguiu se expandir tanto e desenvolver uma grande influência cultural no Ocidente. Diante disto, pode-se afirmar que o que tirou os judeus da obscuridade e os levou à grandeza religiosa permanente foi sua paixão pelo significado. Sabe-se que na Bíblia hebraica há referências a outros deuses, mas não se pode negar que a grande contribuição do judaísmo ao pensamento religioso foi o monoteísmo e a consolidação de um único código ético para todos os indivíduos. Neste sentido, outro fator importante a ser destacado é que, diferentemente dos deuses da cultura greco-romana e da antiguidade oriental, além de seu aspecto sobrenatural possuíam também um

fenomenológicos (por exemplo, a obra *Totalidade e Infinito*). Aqui serão levados em consideração apenas os textos confessionais do autor a respeito da religião, sobretudo a respeito do judaísmo.

⁶ “O *Talmud* é a transcrição da tradição oral de Israel. Ele rege tanto a vida cotidiana e ritual quanto o pensamento – incluindo a exegese das Escrituras – dos judeus ao professarem o judaísmo”. (LÉVINAS, 2003, p. 10).

caráter mundano, por um lado, justo, perfeito e harmônico, por outro, vaidoso, sórdido e carrasco (Cf. VERNANT, 2006, p. 28-39). O Deus dos hebreus é o Deus da justiça (moral), e a figura do pai educador e protetor. Nesta perspectiva, então, o significado do caráter do Deus de Israel é o triunfo do monoteísmo hebraico.

O mais peculiar no deus professado pelas Escrituras hebraicas é que esse Deus é o Deus da responsabilidade com o outro (ética), é o revelador da alteridade. É justamente aí que está a grande “sacada do Deus de Israel”, é o que o torna diferente de todos outros deuses da antiguidade. Sobretudo, o da revelação capaz de mediar as relações e de propor o cuidado com o outro, como essência da revelação da tradição judaica. Nesse aspecto, talvez seja o elemento fundamental que manteve um povo tão unido culturalmente, mesmo que dispersos geograficamente, se mantiveram unidos pelo significado da revelação. Sobre o caráter ético-moral da revelação judaica Lévinas afirma que:

Sabemos a partir de Maimônides, que tudo o que se diz de Deus no judaísmo significa, pela *praxis*, humano. Considerando-se, porém, que o próprio nome de Deus – o mais familiar aos homens – permanece também o mais obscuro, exposto a todos os abusos, tento projetar sobre alguma luz que vem do próprio lugar que ele ocupa nos textos, daquele contexto que nos é compreensível na medida em que fala da experiência moral dos homens (LÉVINAS, 2003, p. 32).

Com efeito, levando a cabo a reflexão de Lévinas, o cerne angular da questão é o “significado da revelação” e não o conteúdo propriamente dito, sua preocupação

aponta para uma questão da base, a origem, de como algo é chamado de revelação, “quem define e para quem”. Diante da importância de um esclarecimento maior devemos conceber a história a partir de dois conceitos, no objetivo de uma melhor abordagem do que é a revelação na tradição judaica: o conceito de uma “História santa”, e outro, de uma “História profana”. A história santa está ligada a uma “lei oral” (*Talmude*), que está muito mais preocupada com a conduta e com a prática de seus ensinamentos. A história profana, por sua vez, está ligada ao cientificismo de historiadores e antropólogos. Nesse sentido, a história do judaísmo não pode ser apenas elaborada cronologicamente por historiadores – a história dos judeus não pode ser vista no passado, ela ainda está a acontecer, isto é, ela está para ordem do evento⁷.

Nesse aspecto, para “entender a noção de si ou de si mesmo, a fim de melhor distinguir a maneira ou o modo – sinal ou promessa – do ‘manter-se voltado para si’ humano que se arrisca a se perder sob a confusão de forças cegas [...]” (LÉVINAS, 2002, p. 84), deve-se considerar o fato de que, na contemporaneidade após os funestos acontecimentos que marcam os últimos dois séculos, as transformações políticas, sobretudo das mudanças no quadro cultural, da evolução tecnocientífica e a globalização geraram novos componentes, que na visão do filósofo, solaparam o caráter essencialmente ético das religiões Abraâmicas mais antigas.

Diante disso, os escritos de Lévinas acerca do judaísmo revelam que: “Ele preocupa-se em mostrar que a reconstituição da identidade judaica, num tempo marcado pela assimilação e pelo trauma do nazismo, está em

⁷ Sobre a exegese bíblico-talmúdica, cf. LÉVINAS, 2004, p. 170-176.

retornar ao *Talmud*, fonte inspiradora do judaísmo ético” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 60). Para ele, assim como o cristianismo, o judaísmo estaria a mercê do risco de perder seu horizonte ético e também por seu distanciamento dos ensinamentos éticos presentes na Bíblia judaica (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 60). De fato, essa crítica direta ao cristianismo, ou àquilo que ele se tornou se dá pelo fato de que segundo Lévinas: o Judaísmo se liga àquilo que está “aqui em baixo” por que nenhum ente sobrenatural ou matéria infinita proposta por alguma utopia é capaz de levar o homem ao seu próximo (Cf. LÉVINAS, 2004, p. 144-145).

Ora, se na concepção de Lévinas a revelação está preenchida de significados e sinais, e para se entender esses sinais é necessário compreender os gêneros literários da Bíblia, porque cada um possui uma revelação diferente; nesse caso, a recuperação do texto hebraico impossibilita de conhecer a verdadeira intenção dos textos. Isso permite sempre uma nova leitura e uma nova interpretação. Daí a importância do *Talmude*, imprescindível na interpretação levinasiana sobre a tradição judaica. Dessa maneira, as contradições do antigo testamento é o que dá um sentido inovador e inescrutável às escrituras, o que eleva a revelação ao *status de mysterium*.

Deve-se então entender a revelação a partir de tempos diversos e não como verdade absoluta. Mesmo assim deve-se dar atenção ao fato de que a revelação não pode ser remetida à fantasia, porque a subjetividade não está ligada à fantasia. Desta forma, a multiplicidade de pessoas dá liberdade à exegese, esse argumento deixa claro que nesse raciocínio, o subjetivo não depende das fantasias. Não obstante, a lei oral é de grande importância

para um entendimento da revelação, o que não pode deixar que o judaísmo fique unicamente ligado a essa lei oral moralizante, isso o que reduziria à oralidade oriunda das escrituras. Deste modo, “poder-se-ia concluir, talvez precipitadamente, que o judaísmo coloca a moralidade social acima das práticas rituais. Mas poder-se-ia também inverter a ordem” (LÉVINAS, 2003, p. 37). Diante disso, para um melhor entendimento desse pensamento, é necessário destacar a existência de uma “Torá Oral” e de uma “Torá Escrita”, no objetivo de mostrar que essa Torá oral possui autoridade através do *Talmude* que também foi fortalecido por alguns filósofos medievais.

Esse ensinamento oral talmúdico orienta a leitura do antigo testamento da Bíblia, sendo esse uma reformulação da Torá. Neste sentido, o *Talmude* nos faz distinguir várias formas de leituras do antigo testamento (a leitura judaica, a leitura cristã e a leitura científica de historiadores e antropólogos). Todavia, o antigo testamento é o judaísmo a partir do olhar talmúdico, porém há passagens onde se cria significado à própria vontade como uma espécie de fetiche. Assim, dá certa ênfase à liberdade da exegese que está ligada ao *Talmude*. No entanto, deve-se ressaltar que não importa o que está concluído ou imposto pela tradição, mas sim o contato, em outras palavras, “beber na fonte de seus ensinamentos”. Contudo, faz-se uma analogia da tradição com a vida que podemos dar o nome de “multimilenar”, cita como um “milagre” que ela tenha sobrevivido aos milhares de anos. Expõe também que os gramáticos e especialistas da linguagem não tem poder para tocar nas vísceras das escrituras, esta é a tarefa para os filólogos (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 61-62).

Com efeito, as lições e os ensinamentos trazidos

pelas Escrituras estão para além do conteúdo histórico da Escritura. Assim, a transcendência do conteúdo depende da inspiração, isto é, há um sentido individual e temporal, o que se pode chamar de “ontologia das escrituras”. Ora, a escrita vem depois da oralidade, portanto, devem-se enfocar os ensinamentos como anteriores à escrita da Torá. A escrita ou a oralidade talmúdica nos traz uma imensa renovação, o sentido da hermenêutica na religião. Nessa ótica, o judaísmo não é passivo de amarras, a leitura dos textos é livre da crença e dos dogmas, porque se não fosse assim não teria nada de novo.

Assim, a fim de propor uma forma de aproximação dos textos sagrados, Lévinas destaca dois termos hebraicos para dar uma definição mais coesa do assunto, ao qual se trata aqui: “*Hagadá*”⁸ e “*Halaká*”⁹. O termo *Halaká* se refere à conduta, os ensinamentos, à lei oral. Por sua vez, *Hagadá* refere-se às narrativas, textuais, à lei escrita. Elas se complementam e formam a unidade do povo judeu porque juntas norteiam o sentido da revelação judaica – é a discursão que dá vida à revelação e faz a mesma quebrar as barreiras do tempo. É através dos paradoxos do *Talmude* que surgem decisões que organizam as leis de condutas finais (*Halaká*). Contudo, atualmente a unidade do povo judeu se nutre da

⁸ “Termo hebraico que significa ‘narração’. É o nome do livro mais popular da literatura judaica, que apresenta, em forma de antologia, em esquema simples e impressionante, a origem do judaísmo. É lido na noite da véspera de páscoa, liturgicamente denominada *Seder*. O pai relata ao filho a história do Êxodo. Os mais antigos manuscritos preservados da Hagadá remontam ao século XIII, embora a prática de narrá-la seja muito mais antiga”. (LÉVINAS, 2002, p. 102).

⁹ Também pode ser dito *Halahá*; é a “lei judaica. O termo designa a coleção da tradição legal judaica, mas também pode ser empregada designando uma decisão legal específica. Há ainda uma terceira forma de transcrição dessa palavra hebraica *Halachá*”. (LÉVINAS, 2002, p. 102-103).

consciência da antiguidade, involuntária. E dessa forma, o retorno ao talmude significa o contato com a “palavra de Deus”, assim a lei judaica tem uma significância de não escravidão, unidade e elemento para doutrina. Tudo isso (re)conecta a religião a um comportamento ético, que por sua vez, está ligado aos rituais.

Apresentado isso, a fim de ir além e pensar uma questão que possivelmente surgirá aqui; acerca da possibilidade da compreensão humana frente a revelação, ou melhor, em que medida um judeu pode explicar a revelação, já que isto é colocado como acontecimento extramundano, que está para além do entendimento humano? Para resolver essa questão faz se necessárias algumas observações, para levantar alguns dados significativos onde se analise a revelação de forma literal e fazer com que a “profecia desconfie da profecia”, tornando possível que todos os homens possam ser profetas em potencial, quando faz do mandamento um conhecimento inteligível ao entendimento humano a partir da narratividade. Assim, percebe-se que o *Talmude* possui uma preocupação muito maior com a interpretação do indivíduo que ouve e não com a origem da revelação.

O que está em jogo não é a autenticidade ou a verossimilhança dos conteúdos revelados. Porque a principal dificuldade está na forma de entendermos o mundo, o que Lévinas propõe é outra forma de entender o mundo. A proposta é ir para além da racionalidade, ou se preferir, como diz o próprio filósofo, criar uma nova racionalidade, “num mundo que segue ainda seu movimento, esta é a linguagem que confessa sua impotência em sincronizar a vida das coisas, fazendo o jogo dos significantes sem significados” (LÉVINAS, 2010, p. 94). Portanto, imaginar o mundo de outra forma, assim,

deve-se produzir uma “racionalidade da revelação” diferente da razão filosófica aristotélica, cartesiana ou kantiana. Essa racionalidade está ligada à “obediência”, de forma alguma como ordem ou coisa parecida, mas sim referente à audiência e da escuta do outro (outrem). É uma obediência voltada para o “amor ao próximo”, mas não esse que conhecemos pregado na religião e sim um amor sem erotismos ou fetiches, um “amor” da ordem da responsabilidade sobre o outro. Como o próprio Lévinas explica ao afirmar que:

Deus – qualquer que seja o significado e de todo modo, sem disfarces – aparece à consciência humana (e sobretudo na experiência judaica) “vestido” de valores; e essa se veste não é estranha a qualidade natural ou sobrenatural. O ideal, o racional, o universal, o eterno, Altíssimo, o transubjetivo etc. – noções permeáveis à inteligência – são as suas vestes morais. Penso então que, quaisquer que sejam a experiência última do divino e sua significação final religiosa ou filosófica, elas não podem se separar dessas experiências e significados anteriores; elas não podem abarcar valores nos quais resplandece o Divino. A experiência religiosa não pode – ao menos para o *Talmude* – deixar de ser antes uma experiência moral (LÉVINAS, 2003, p. 33-34).

Posto isso, é salutar não se preocupar unicamente com o conteúdo da bíblia, o que realmente importa é a tentativa de se propor uma obediência sem alienação. Sobretudo, percebe-se a ética que está além do conteúdo inteligível. Assim, para Lévinas ler a Bíblia com um olhar

positivista ou racionalista é um grandioso equívoco¹⁰, é preciso ir além da interpretação literal da Lei revelada, tendo em vista que há, de fato, um tratado ético na Bíblia, um manual de como viver bem¹¹. O retorno à raiz do sentido, o pensamento que foca um ponto está imobilizado, estático, “pensamento com sua própria medida”, “que pensa já saber”. A ideia do infinito em Deus provoca inquietude no homem que chamaremos aqui de inspiração, que por sua vez é, essa inspiração em Deus onde está a humanidade do homem, acolher o outro é o que há de divino, a ética, uma elevação que está para além de cantos e louvores. O que nos leva a compreender que, para Lévinas, “Deus, num certo sentido, é o outro por excelência, o outro enquanto outro aquele que é completamente o outro – e, não obstante, o meu arranjo com esse Deus depende apenas de mim” (LÉVINAS, 2003, p. 36).

Diante disso, a linguagem não serve apenas como modo de mera comunicação objetual sem consequências, “mas sim em assumir por alguém uma responsabilidade em relação a outro alguém. Falar é comprometer-se com os interesses dos homens. A responsabilidade configuraria a essência da linguagem” (LÉVINAS 2003, p. 45). Neste contexto, a Bíblia não é revelação pelos fatos e narrativas que ela expõe e sim pelos sentimentos e atitudes que ela evoca uma busca ética. Portanto, em última análise a teologia racional está voltada para o homem, é positivista e tenta entender Deus e o homem da bíblia a partir de suas próprias categorias e termina por ter um efeito contrário, isto é, a não compreensão, e a

¹⁰ Sobre isso, cf. LÉVINAS, 2003, p. 73-74.

¹¹ Sobre isso, cf. ALMEIDA, 2013, p. 6-7.

consequência prática disso parece ser “morte de Deus” e a “morte do homem”. A partir daí é necessário propor o retorno a si mesmo. “A relação ética com o outro (outrem) é uma relação com Deus”, “e possui o poder de purificar as almas culpadas – tal é a importância, no pensamento judaico, dessa condição comunitária para a regeneração interior” (LÉVINAS 2003, p. 39). Ora, sendo então a revelação um despertar para a ética, para uma relação com o outro, ao ver de Lévinas “ela nos dá talvez uma indicação geral sobre o sentido do rito judeu e sobre o aspecto ritual da própria moralidade social” (LÉVINAS 2003, p. 39).

4 Considerações finais

Apresentada aqui algumas das contribuições dos filósofos em questão acerca do problema da crise da religião e suas consequências práticas, percebemos que há de fato pontos de aproximação e distanciamento entre eles. Para Lévinas, o judaísmo está para além da *Torá*, do Antigo Testamento, de qualquer credo ou dogma e da ciência, é a essência da relação com o outro (outrem) e sua alteridade, a ética como verdade primeva, frente a qualquer religião.

Ele propõe uma nova racionalidade que esteja para além da teórica e da poética, a saber; uma racionalidade profética que está ligada ao “*Pathos*” o que para ele torna essa a “terceira via” do judaísmo uma religião universal por seu conteúdo eminentemente ético.

Nesse sentido, a comentadora norte-americana Leora Batnitzky (2006, p. 161) explica que “Lévinas não apenas distingue sua visão do messianismo de qualquer visão apocalíptica, mas sua noção de Deus é única de uma ausência cuja presença só se manifesta na face do outro”.

Sendo assim, “o Deus de Lévinas não é piedoso, sua religião não é religiosa e sua política não é política” (BATNITZKY, 2006, p. 161). Nesse aspecto, de acordo com Lévinas a busca da melhor forma de viver, da moralidade, de uma vida ética e feliz através da escuta dos mais antigos, na modernidade foi substituída pelo ideal secular de mudança, pela paixão pelo novo e pela crença obstinada na possibilidade de construção de um futuro provável e desejável a partir dos contornos ideais.

Levando à cabo a relação entre Ricoeur e Lévinas, ambos compreendem que a hermenêutica dos textos sagrados nos permite fazer um encontro entre a filosofia e a teologia, porém há uma postura em certa medida fideísta presente de forma nítida no pensamento de Lévinas, fideísta no sentido de ser cético da racionalidade filosófica científica para compreensão adequada dos textos sagrados, sobre isso, o filósofo conclui que: “na lógica do pensamento Ocidental a revelação sob a pena de mostrar-se inútil, deve comportar elementos que razão alguma poderia descobrir” (LÉVINAS, 2003, p, 75).

Deste modo, reivindica o uso de outro tipo de racionalidade (uma racionalidade profética) na compreensão dos assuntos do Divino e assim corrobora com o argumento fideísta de que religião e filosofia, ou o filósofo e o profeta possuem naturalmente espíritos e disposições amplamente distintas e por isso são antagônicos. Por outro lado, Ricoeur concorda com Lévinas no que diz respeito ao caráter ancestral da narratividade religiosa e da lei moral fruto dessa ancestralidade e seu poder de evocar sentimentos e atitudes morais fundamentais, que preenchem o vazio de sentido na vida dos indivíduos, vazio esse que não seria totalmente preenchido pela mera convenção característica

do direito positivo e da jurisprudência, pedra angular das constituições das democracias liberais modernas.

Nesse sentido, Ricoeur, um filósofo declaradamente protestante, afirma que é preciso voltar à nossa origem grega, à nossa origem hebraica, à nossa origem cristã para podermos ser um interlocutor válido no grande debate das culturas; para eu ter diante de mim um outro que não eu, é preciso que eu seja eu (RICOEUR, 1968, p. 292). Percebe-se, o principal significado ético no pensamento de Ricoeur, a saber, a mutualidade, diferentemente de Lévinas o sentido relacional com o outro de Ricoeur é que o outro seja outro independente de mim e eu seja eu em minha individualidade, apenas eu, uma abertura para a pluralidade.

Com efeito, para Paul Ricoeur, é necessário considerar que a superação da crise da religião e também dos atritos no campo da ética passa talvez pela metáfora das soluções linguísticas, portanto, dominar a linguagem do outro, enriquecê-lo com as singularidades gramaticais e poéticas do nosso, é poder ir além neste novo campo de possibilidades. Assim, ele implicitamente nos adverte que abstrair-se do religioso ou neutralizá-lo artificialmente, a fim de tentar acalmar os choques de identidade, é um grandioso equívoco. Sendo então, na sua visão a linguagem, em certo sentido, a prova da existência de Deus, do absoluto, pelo menos do traço de sua existência. De fato, todos podem experimentá-lo, a linguagem sempre nos precede.

Nesse aspecto, Ricoeur está de acordo que é justamente o caráter narrativo da religião que evoca os sentimentos e as atitudes comuns a uma vida compromissada moralmente, necessária ao funcionamento sem trancos das sociedades ocidentais

contemporâneas que pretendem viver sob o ar da liberdade. Afinal é exatamente para conservar a liberdade que precisamos conter os indivíduos e compeli-los de sua responsabilidade.

Em suma, o que parece é que mesmo que nos sintamos entrelaçados na densidade quase labiríntica e nas águas turvas dos pensamentos desses importantes intelectuais do século passado, é possível concluir mesmo que parcialmente, que há sim um retorno filosófico à religião. No entanto, a palavra retorno aqui deve ser compreendida em um tom experimental, é fato que a história humana é um fenômeno inexorável e que cada sociedade é fruto de seu tempo, obviamente o passado jamais voltará, estamos imersos à facticidade. Ainda nesse mesmo sentido, vale dizer que nenhuma das propostas apresentadas aqui aparece como um corpo dogmático de ideias sistemáticas que promete resultados prontos e acabados. Evidentemente há nesses filósofos um caráter eminentemente especulativo, o que provoca inquietude e controvérsia, e talvez esteja nesse aspecto a grandiosidade e a relevância da reflexão aqui proposta.

Referências

ALMEIDA, R. R. A ética como filosofia primeira: uma introdução à filosofia de Emmanuel Lévinas. **Revista Digital Fapam: SynThesis**, Pará de Minas, v. 4, 2013.

BATNITZKY, L. **Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LAURET, Bernard; RAFAULÉ, François. **Iniciação à prática filosófica**. Tema I: Introdução. São Paulo: Loyola, 1992.

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

- LÉVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: Ensaio sobre a Exterioridade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Novas Interpretações Talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- LOJA, G. M. N. Paul Ricoeur and Religion. **aufklärung**, João Pessoa, v.5, n.1, jan./abr 2018, p. 29-38.
- MARTINS, Rogério Jolins. **Introdução a Lévinas**: Pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.
- PACHECO, M. Dá Poética à Linguagem Religiosa em Paul Ricoeur. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 08; n. 01, 2017, p. 145-158.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2005.
- RICOEUR, Paul. Creativity in Language, Word, Polysemy, Metaphor. *in*: **Philosophy Today**, v. 12, n. 2, 1973.
- RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.
- RICOEUR, Paul. **Nas fronteiras da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.
- RICOEUR, Paul. **Noms de Dieux**, Bruxelles: Alice. 1999.
- RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica I. Porto: Rés Editora, 1999.
- RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991.
- RICOEUR, Paul. **Penser la Bible**. Paris: Seuil, 1999.
- RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté I. Le volontaire et L` involontaire**. Paris: Aubier/ Montaigne, 1950.
- VERNANT, J. P. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ZILLES, U. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1991.

Elvis de Oliveira Mendes

Doutorando em Filosofia Política (UFG), Mestrado em Ética e Filosofia Política (UFPE), Pós-graduação em História das Artes e das Religiões (UFRPE), Graduação em História, atualmente exerce pesquisa com foco em Filosofia Política contemporânea.

E-mail: elvis.oliver@live.com

Submetido: 09/07/2019

Aprovado: 15/09/2019