



RIONDET, O. EMMANUEL LEVINAS, O LIVRO E O OUTRO¹

Lucas Joaquim da Motta (Tradutor)

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
lucasjufscar@gmail.com

Resumo: Através dos nossos estudos sobre Filosofia Contemporânea, o pensamento de Emmanuel Levinas se mostrou tendo um papel crucial no *Segundo sexo* (publicado originalmente em 1949) de Simone de Beauvoir. Para reforçarmos a importância desse autor francês, traduzimos este artigo que tende a compreender as razões do método de escrita por meio dos conceitos de alteridade e Outro em Levinas.

Palavras-chave: Livro. Outro. Alteridade. Levinas. Fenomenologia.

¹ Trata-se de uma tradução de: RIONDET, O. Emmanuel Levinas, le Livre et l' Autre. *Le Bulletin des Bibliothèques de France (BBF)*, t. 54, n. 02, pp. 91-98, 2009. Disponível em: <http://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2009-02-0091-001>. Acesso em: 20 de abril de 2020. Nossos agradecimentos a Odile Riondet e ao *BBF* por terem nos dado a autorização, via correspondência eletrônica, para realizarmos este trabalho inédito no Brasil, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho.

Emmanuel Levinas, o livro e o outro

Odile Riondet²

Resumo: “A partir do interesse de Emmanuel Levinas pelo Livro (a Bíblia), este artigo explora os escritos do filósofo ligados ao livro e à leitura, entendendo a relação de um indivíduo com um livro como uma modalidade de sua relação com o Outro. Assim, ele aborda a superação da oposição entre religião e racionalidade, a compreensão das Escrituras e sua apropriação pelo leitor, bem como interroga-se sobre a sacralidade do livro.”

O que, em Emmanuel Levinas, ressoa imediatamente para as profissões bibliotecárias? Seu vínculo com o Livro, ou seja, ao Livro com um grande L, que significa, para o crente, a Palavra que Deus dirige ao seu coração ou, para o não crente, a manifestação mais bem acabada do pensamento, aquela que está inscrita em uma forma particular de escrita: o *codex*. Mas até onde vai a comparação? Em outras palavras, a importância do livro para um bibliotecário é da mesma ordem que a importância da Bíblia para o filósofo judeu? Para confrontar esses dois pontos de vista, precisamos ir além dos efeitos simples de estilo ou uma falsa analogia.

O problema é de grande importância. Trata-se, para os profissionais, de dar uma representação de seus objetivos e ações num período em que se diz que o livro está ameaçado pelo poder da rede

2 É docente com Habilitação para Dirigir Pesquisas em Ciências da Informação e Comunicação. Anteriormente na Universidade de Haute-Alsace, trabalha atualmente na reitoria da Universidade de Lyon. Colaboradora regular do *BBF*, escreveu notadamente “L'auteur, le livre et le le lecteur dans les travaux de Pierre Bourdieu” (*BBF*, 2003, n. 2) e o anterior “*Fil philo*” dedicado a Paul Ricœur (*BBF*, 2008, n. 2). Ela também é vice-presidente da Sociedade Francesa de Ciências da Informação e Comunicação. (Biografia acadêmica da autora indicada no próprio texto original).

informática, rede tão onipresente, mas também eminentemente frágil, à mercê de um suporte em mutação, obsoleto e mal comercializado, ameaçado por todo tipo de pilhagem, desvio e ato malicioso. Em contraste, o livro é aquele objeto que, durante séculos, encarnou nossa civilização orientada para o saber, o debate, o comentário, a interpretação, a constante e séria perpetuação da passagem do conhecimento, da reflexão ou da espiritualidade, entre gerações. Mas essa afirmação não é a luta de retaguarda dos profissionais inconscientemente influenciada por uma cultura ultrapassada? Em outras palavras: a reverência ao livro não é simplesmente a sequela de uma atitude que integrou – às vezes apesar de si mesma – a dimensão religiosa do livro, uma atitude que uma visão moderna e racional das coisas deve imperativamente rejeitar?

Desde o início, porém, Emmanuel Levinas nos impede de raciocinar, opondo religião e racionalidade. Não é possível tirar desse autor mais a sua racionalidade raciocinante e sua busca pelo universalismo do que sua identidade judaica. Isto pode parecer a alguns um duplo paradoxo: a religião não é irracionalismo diante da racionalidade das ciências, e a identidade religiosa não é uma ameaça ao universalismo, o único que garantiria uma laicidade estrita? No entanto Levinas, um judeu nascido na Lituânia, que veio estudar em Estrasburgo, tendo vivido na Suíça, lecionado na Universidade de Nanterre e na Sorbonne, nunca deixou de raciocinar sobre sua identidade, sua relação com a França e o Iluminismo, com o que faz do indivíduo uma parte do universal. Sua leitura não é, portanto, desinteressante num momento em que o multiculturalismo muitas vezes se traduz pela reivindicação de reconhecimento de identidades fragmentadas. Ele redistribui as cartas da racionalidade e da crença, do universal e do particular, e até mesmo do sagrado e do profano, com base no diálogo estabelecido entre as gerações através da experiência do livro.

Se o rosto do outro é uma experiência primária, experiência fundamental de incitação à abertura, a relação de um indivíduo com um livro é, em certo sentido, apenas uma modalidade da sua relação com o Outro. Os indivíduos se encontram através do olhar ou do rosto, através da palavra ou do texto, através do debate e do diálogo. É para esse percurso do escrito, como uma das modalidades da vida, que somos convidados.

Relação do livro e relação com o outro

O lado de Emmanuel Levinas que todos conhecem, que está em todos os livros de filosofia contemporânea, diz respeito ao encontro do Outro na epifania do seu rosto. Esta, para ele, é a primeira experiência sem a qual não poderia haver nem ética, nem vida social, nem conhecimento.

O encontro individual

O rosto do outro está ali, tanto acessível quanto fora de todo poder. Um rosto que eu sei espontaneamente que é como o meu, o de um ser humano. Há, na presença do outro, algo que é da ordem do absoluto, que não é apenas o encontro de um indivíduo com um outro, mas sempre o encontro de um humano com a humanidade: mesmo que eu o mate, ele ainda estará ali no próximo rosto encontrado. *"O homem é o único ser que não posso encontrar sem exprimir-lhe esse mesmo encontro. [...] Em toda atitude a respeito do humano há uma saudação – ainda que seja uma recusa de saudar³".*

3 *Entre nous: Essai sur le penser-à-l'Autre*, Grasset, 1991, p. 19 (grifos e nota da Autora).

Mas o rosto do outro também é sempre a experiência do estrangeiro (da alteridade). Seu rosto é fechado. Ele é resistente, incessantemente resistente: ele definitivamente não sou eu. É por isso que todo encontro é uma experiência de descentramento de si mesmo, em face daquele que me é tanto um estrangeiro quanto um “próximo”. Eu sou realmente “Eu”, “Sujeito” com uma “Identidade”. Levinas usa estes termos sem hesitação no seu sentido filosófico, mas também os combina com uma pergunta: como construir um eu descentrado, um eu sem violência⁴? *“Qualquer ação em que se age como se estivesse agindo sozinho é violenta: como se o resto do universo só estivesse ali para receber a ação”*⁵. Uma ação, quando ela se quer não violenta, deve sempre se perguntar como ela será recebida. É por isso que todo encontro tem um lado ético (meu comportamento está correto?), e é por isso que a ética não é uma série de grandes princípios: é uma atenção levada aos detalhes das nossas relações diárias, até um fato tão banal como a conversa. *“O fato banal da conversa deixa, por um lado, a ordem da violência. Esse fato banal é a maravilha das maravilhas”*⁶.

Devo estar atento ao outro na força da sua diferença e, ao mesmo tempo, na sua dimensão de representação, nele, de toda a humanidade, na sua universalidade. Levinas chama de “totalidade” a totalidade dos homens cujo rosto eu reconheço. É por isso que *“um ser em particular só pode considerar-se uma totalidade se ele carece de pensamento”*⁷. Nós não somos senão um pedaço da totalidade humana, e mesmo assim cada um de nós resume de alguma forma, em si, a humanidade toda. Isto implica, no encontro, tanto uma modéstia quanto uma escuta atenta, um respeito pela humanidade do outro, um respeito por mim mesmo como

4 Xavier Tilliette, “Les problèmes de la subjectivité”, em Joëlle Hansel (Org.), *Levinas à Jérusalem*, Ed. Klincksieck, 2007 (grifos e nota da A.).

5 *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963 e 1976, p. 20 (Nota da A.).

6 *Idem*, p. 22 (grifos e nota da A.).

7 *Entre nous*, *op. cit.*, p. 25. (grifos e nota da A.).

responsável do rosto dessa mesma humanidade que carrego dentro de mim. Todo encontro, nesse sentido, é uma forma de trazer a humanidade universal à vida. *"A universalidade é estabelecida pelo fato, afinal de contas extraordinário, de que pode haver um eu que não sou eu mesmo, um eu visto de frente"*⁸.

Se refletirmos um pouco, vamos entender por que Emmanuel Levinas finalmente vê no encontro a porta do conhecimento. Pois, para adotar uma abordagem de conhecimento, você tem que querer saber algo que resista a você. E o que é mais resistente do que um rosto humano? É preciso ter a certeza da estranheza do que está para se compreender. Ora, o que me escapa mais do que a plenitude humana do outro? Ao mesmo tempo, é preciso saber que a compreensão é possível. O que o garante melhor do que a relação com o outro homem, com o próximo? Neste sentido, *"o pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade externa à minha"*⁹.

De certa maneira, esta visão não é eminentemente ingênua? Todos nós sabemos como esses comportamentos são raros em nossa vida social. Emmanuel Levinas sabe disso perfeitamente: as atitudes assim descritas não são naturais. A atitude natural é a de violência e da selvageria. Para conquistar esta relação aberta e universal com o Outro, é necessário educá-lo. Mas como podemos educá-lo, onde estão os professores? E como mantê-lo? Como esse ser humano tão aberto ao seu ambiente, tão moldável pelo seu contexto e sua cultura, constrói essa convicção de que sua violência nativa não pode construir relacionamentos, como ele refina seu olhar sobre o Outro? Que cultura o envolve, influencia, carrega? Sua resposta é então: ele conquista sua humanidade através do cruzamento incessante do encontro e do Livro, o encontro que o reenvia para o Livro e o Livro que o encoraja para o encontro. A humanização de nossas relações é uma educação em

8 *Difficile liberté, op. cit.*, p. 24 (grifos e nota da A.).

9 *Entre nous, op. cit.*, p. 29 (grifos e nota da A.).

direção à justiça, à lei profunda da humanidade, que não é apenas nossa construção intelectual, mas um dom de Deus ao homem através do Livro.

A relação com o livro religioso fundador

A relação com o livro, dizíamos, é uma variante da experiência fundamental da relação com o outro: esconde a mesma estranheza e a mesma dimensão de transcendência. Encontrar o livro nos obriga ao mesmo descentramento e nos faz experimentar a mesma familiaridade. Por outro lado, a leitura do livro nos leva a construir uma certa forma de olhar para o outro humano, ensina-nos a ler o outro como uma humanidade plena. É esta dimensão da obra da humanidade que dá a todo livro a sua dimensão maiúscula.

Rabbi Yichmaël afirmava: *“A Torá fala a língua dos homens”*. A Palavra de Deus é expressa na linguagem dos homens e é encerrada em um livro, com sua forma, seus sinais, suas palavras. É por isso que a filosofia deve se interrogar seriamente sobre a relação do homem com o livro ou, nas palavras de Levinas e em termos filosóficos, é preciso pensar a ontologia do homem até o livro. *“O animal dotado de linguagem, de Aristóteles, nunca foi pensado, em sua ontologia, até o livro, nem interrogado sobre o estatuto de sua relação religiosa com o livro [...], como se a leitura não fosse senão uma das aventuras da circulação de informações e o livro não fosse senão uma coisa entre as demais¹⁰”*. O que ele quer dizer com isso? Que um livro não é principalmente uma ferramenta, que o que ele contém não é primeiramente informação. O texto solicita seu leitor como pessoa e não apenas como um analista isolado, e um livro contém uma palavra viva que só pede para circular, cuja compreensão está sempre a ser retomada no comentário.

10 *L'au-delà du verset*, Ed. de Minuit, 1982, p. 8 (grifos e nota da A.).

A palavra e a linguagem (oral ou escrita) estão lá para aprofundar o ser. O que conta é a palavra se pronunciando, o que ela efetua, a energia que ela representa. Ela se apoia, é claro, no que é dito, mas o *Dito* é menos importante que o *Dizer*, acredita Levinas. Isso significa mais concretamente é que o essencial não é a informação pontual que as palavras trazem, mas o esforço da expressão. É preciso, portanto, constantemente ultrapassar o Dito, buscar a energia por trás das palavras fixadas no papel.

Nessa lógica, Levinas trabalha menos como um exegeta dos próprios textos bíblicos do que como um comentador apaixonado pelo Talmude, ou seja, o *corpus* de comentários orais sobre a Bíblia, a tradição oral colocada por escrito entre o segundo e o quarto séculos. Assim, se falamos do lugar do livro na obra de Emmanuel Levinas, é preciso lembrar que a sua obra essencial não diz respeito aos textos bíblicos em si, mas à multiplicidade dos seus comentários. É no Talmude, parece-lhe, que a dimensão dialógica do escrito se manifesta melhor. Pois trata-se então de debater as razões pelas quais as ordens de Deus são o que são, pelas quais o texto é o que é, diz o que diz, conta o que ele conta. Um debate que tende a definir a cada vez a atitude justa em relação a Deus e ao Outro, a reativar essa justeza em cada um no seu presente. No que diz respeito à relação com Deus, por exemplo, o Talmude não recomenda evitar a repetição de fórmulas como "*nós lhe agradecemos*", "*que seu nome seja lembrado para sempre*"? Essas fórmulas são denunciadas como inconvenientes, pois "*uma recitação puramente mecânica é displicência. O temor e o amor a Deus excluem essas atitudes de compadrio*"¹¹.

E no que diz respeito ao outro, como podemos entender hoje a existência de "cidades de refúgio", onde os homicidas involuntários podiam se refugiar? Nós também temos nossas cidades de refúgio,

11 *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 122 (grifos e nota da A.).

idades ocidentais protegidas de um mundo de pobreza, e não vemos que talvez uma seja a condição para a existência da outra. *"Há cidades de refúgio porque temos consciência suficiente para ter boas intenções, mas não o suficiente para traí-las por nossos atos¹²".*

Uma vez estabelecida a estreita ligação entre a palavra e a vida, entre o Dito e o Dizer, como podemos entender a expressão: *"A humanidade monoteísta é uma humanidade do Livro¹³"*? E, entre os monoteístas, em que sentido o povo hebreu é isso? *"Povo do Livro pela sua terra que prolonga o volume dos infólios e dos pergaminhos, Israel é também povo do Livro em outro sentido: de livros foi alimentado quase no sentido físico do termo, como o profeta que, no capítulo 3 de Ezequiel, engole um pergaminho¹⁴".* É preciso compreender aqui o movimento incessante que vai do livro até a experiência mais cotidiana: a leitura dos textos não se faz através de dogmas ou de um credo, mas através de obrigações práticas, éticas, comportamentais, para as quais os textos abrem.

Não estamos muito longe do mundo das bibliotecas? Ao contrário, talvez nunca tenhamos estado tão perto disso. Pois essa ideia de que o sentido de um livro está no diálogo com a vida está no centro das convicções profissionais. Mas será que não encontramos nada além da repetição dessa generalidade banal? Esta convicção deve ir de mãos dadas com a certeza de que o livro, por mais importante que seja para a expressão da nossa vida, não é menos do que o meio das nossas construções. Paradoxalmente, é sem dúvida Levinas, o homem religioso, que nos exorta a deixar uma atitude de reverência religiosa ao livro. O Livro não é sagrado em si mesmo, pois nenhum objeto poderia sê-lo; é o comportamento humano que ele sugere que é sagrado, pois só o

12 *Idem*, p. 68 (grifos e nota da A.).

13 *Idem*, p. 149 (grifos e nota da A.).

14 *L'au-delà du verset*, p. 168, faz referência a Ez. III, 1 *"Ele me disse: Filho do Homem, come este pergaminho e vai falar à casa de Israel"* (grifos e nota da A.).

homem é sagrado. E em qualquer texto, por mais antigo que seja, podemos encontrar dimensões humanas que podemos reinterpretar.

Filósofo entre outros filósofos

Se uma palavra que faz viver precisa ser constantemente comentada, então ela se alimenta de escritos contemporâneos, seja de literatura, seja de filosofia, porque há uma correspondência fundamental entre as duas. Emmanuel Levinas é um grande leitor, tanto de literatura (especialmente russa, mas também de Paul Claudel) como de autores da judaicidade (Martin Buber) e, claro, de filósofos (Paul Ricoeur, Jean Wahl, Simone Weil...). Através da leitura e da escrita, ele estava em constante diálogo com Platão, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Merleau-Ponty ou Heidegger¹⁵.

Uma racionalidade essencial

Emmanuel Levinas lê Rabelais, Valery, Racine ou Shakespeare, porque a literatura e a filosofia estão tradicionalmente em diálogo¹⁶. Mas ele quer lê-los enquanto filósofo, como testemunhas da crise metafísica emergente a partir do século XVIII: nosso Ser é fundamentalmente imperfeito, não temos compreensão intuitiva do Bem, somos obrigados a construir racionalmente e por nós mesmos nossa ética, o que nos deixa perdidos num mundo em que não sabemos para onde ele vai, um mundo que talvez seja absurdo. E quando, nos séculos XIX e XX, paralelamente à descoberta desse absurdo, multiplicam-se as

15 "Philosophie et phénoménologie", em *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck, 2007 (grifos e nota da A.).

16 Enzo Neppi, "Levinas et la crise de l'être dans la littérature moderne: Baudelaire, Rimbaud et quelques autres", em *Levinas à Jérusalem, op. cit.* (grifos e nota da A.).

descobertas técnicas e científicas, mas sem que com isso se dê mais sentido ao mundo (a não ser a busca do bem-estar), são os romancistas que se revelam adversários do positivismo.

A filosofia aborda essas mesmas questões, mas com sua racionalidade. Segundo Emmanuel Levinas, hoje estamos desconfiados dos termos ciência e progresso, às vezes a ponto de elogiar o irracional como o verdadeiro lugar da dignidade humana. Mas a filosofia responde facilmente à objeção, pois também sabe ser uma análise da subjetividade. Como então ela faz isso?

Deve ser feita uma distinção entre racionalidade e Razão. Para um filósofo, o pensamento é sempre racionalidade e racionalização, mas o termo Razão assumiu um sentido absoluto: a Razão ocupa para alguns o lugar de um ídolo. Ora, é importante preservar a um só tempo a exigência de rigor de pensamento e a liberdade de espírito, a força raciocinante e a escuta da totalidade de uma significação, que também passa pela hipótese ou pela apreensão global e não analítica, o que um positivismo estrito não permite.

A tensão em direção ao racional até o risco de absolutizar a Razão existiu em Espinosa. A seu crédito está a demonstração de que as Escrituras não estão em contradição com a filosofia, de que elas também pertencem à razão, de que um método científico rigoroso pode ser aplicado à sua análise. Mas Espinosa deu poder demasiado à abstração. Ele definiu Deus como uma espécie de conceito, um conceito unificador, o que é a prova de que ele não tinha tido bons mestres em matéria de judaísmo. Se ele estivesse situado numa verdadeira judaicidade, teria visto e compreendido que a relação com Deus é da ordem da responsabilidade, um apelo à plena responsabilidade do eu, da ordem da experiência diária e não do conceito.

Esse erro tão característico de Espinosa nos permite refletir sobre a real contribuição do mundo ocidental para a racionalidade. Ser ocidental não é jurar fidelidade aos costumes locais, nem aderir a uma

doutrina original¹⁷. Ser ocidental significa testar constantemente as próprias convicções através do debate, sem nunca omitir uma única: significa também questionar a racionalidade quando ela se torna absoluta, racionalismo aguçado. Toda ideia, por mais forte e bela que seja, tem sua perversão quando se recusa a interrogação sobre seus limites. *“Todo pensamento generoso é ameaçado pelo seu stalinismo¹⁸”*. Devemos, portanto, abrir toda a reflexão à contestação. É por isso que os israelitas se dizem ocidentais sem hesitação, já que também possuem em si o hábito do debate indefinido trazido pelo Talmude. *“Ocidente significa liberdade de espírito¹⁹”*. A racionalidade só faz sentido em um humanismo que leva em conta a totalidade do homem.

Uma transcendência religiosa

Por que o filósofo escolhe esse tema de trabalho (a relação com o Outro como fundadora da vida social, do saber, da ética)? Por que esses temas que ressaltamos (a construção da intersubjetividade, a interioridade, a construção da justiça concreta, a inspiração religiosa do político) são privilegiados? Porque há uma hipótese fundamental: o homem tem uma vocação espiritual. E como ele sabe que o homem tem uma vocação espiritual e ética? Porque ele mesmo a viveu e experimentou graças à sua cultura judaica e à sua relação com a Bíblia e o Talmude, que têm para ele uma insuperável densidade de verdade humana.

Essa experiência repousa sobre o que pode parecer um paradoxo: Deus é de uma só vez outro, absolutamente Outro e benevolente. Crer que Deus existe é dizer a nós mesmos que algo pode escapar total e

17 “Être occidental”, em *Difficile liberté*, op. cit. (grifos e nota da A.).

18 *L’au-delà du verset*, op. cit., p. 68 (grifos e nota da A.).

19 “Le cas Spinoza”, em *Difficile liberté*, op. cit. (grifos e nota da A.).

radicalmente do que sabemos ou compreendemos. E, ao mesmo tempo, conceder a esse Desconhecido uma benevolência fundamental para com o humano. Isso coloca o crente numa situação particular: ele deve procurar identificar qual sentido sua vida pode tomar para responder à vontade benevolente de Deus para com todos os homens, benevolência da qual ele deve assegurar a sua parte de realização. Mas como ele pode adivinhar qual é a vontade benevolente de Deus, se ela é tão absolutamente outra?

Os judeus são o povo escolhido, ao qual tanto a obediência como o amor ao próximo são exigidos. Não é possível compreender um sem o outro, pois a obediência a Deus significa basicamente prestar toda a atenção ao próximo. E é aqui que encontramos o lugar essencial do Livro e de seu comentário. É lendo-o, relendo-o, ruminando-o, construindo sem trégua nem descanso a ligação entre a palavra nela inscrita e o detalhe da vida, de cada momento da vida, que cada um pode fazer para si uma ideia de qual será a sua forma particular de responder à benevolência de Deus, manifestando-a junto aos homens.

Levinas se propõe a compreender a partir daí dois termos que podem parecer chocantes ou arcaicos na Bíblia hebraica. O *“temor de Deus”²⁰* não significa de forma alguma um medo ou pavor, mas a interrogação sempre renovada de sua ação diante dessa vontade de benevolência. E a *“verdade”* levada pelo crente. A manifestação da verdade *“não é gloriosa nem luminosa”*, aquele que quer torná-la conhecida deve caracterizar-se pela sua humildade, pelo seu modo de ser que dá prioridade ao outro, especialmente aquele a quem ninguém presta atenção, porque a ordem de importância das pessoas para Deus não é a dos homens. *“Manifestar-se como humilde, como aliado do vencido, do pobre, do perseguido, é precisamente não entrar na ordem, [...] apresentar-se nessa pobreza do exílio é interromper a coerência do*

20 *“O príncipe da sabedoria é o temor do Senhor”*, Sl. 110, 11 (grifos e nota da A.).

*universo*²¹". Se quisermos juntar o Livro dos Reis ao nosso mundo contemporâneo numa só fórmula, podemos dizer que a "voz do fino silêncio" de Deus não é a voz das batalhas e dos mercados²².

Antropologicamente, a lógica fundamental do crente é um questionamento incessante de sua vida, o que alguns pensam ser o oposto de serenidade ou bem-estar. "O não repouso, a inquietude, a questão, a busca, o Desejo são vistos como um repouso perdido, como uma ausência de resposta, como uma privação²³". Ora, é o inverso: a vontade de obedecer a Deus levará a atitudes de abertura ao desconhecido e ao inesperado que podem parecer inseguras.²⁴ Mas o inesperado, nessa perspectiva, não é o que ensombra o indivíduo, mas o que o energiza, abre uma questão sobre outra orientação pessoal de vida ou ação. É uma posição filosófica.

Podemos derivar dessas propostas algo mais do que uma cultura geral? A propósito, isso já não seria tão ruim. O trabalho de Emmanuel Levinas está claramente situado num personalismo humanista, do qual ele representa uma faceta. A reflexão sobre o indivíduo como uma pessoa cuja educação inteira visa erradicar a violência interna e abrir-se ao desconhecido ou ao inesperado como uma dádiva é um patrimônio cultural de certa importância. Ouvir um autor situá-lo dentro de uma lógica da cultura religiosa também nos permite afinar um pouco nossas

21 *Entre nous, op. cit.*, p. 71 (grifos e nota da A.).

22 Levinas refere-se aqui a *1 Re.* XIX, 13. O profeta Elias passa a noite em uma caverna. Pela manhã, ele ouve um vento forte. Mas Deus não está no vento. Depois um terremoto e um fogo. Mas Deus não está no fogo. Finalmente, "o som de uma brisa suave". E então Elias, certo de que Deus está ali, "saiu e ficou na entrada da caverna". (Nota da A.).

23 *L'au-delà du verset, op. cit.*, p. 179 (grifos e nota da A.).

24 "A Revelação, como é descrita do ponto de vista do relacionamento ético e onde o relacionamento com os outros é uma modalidade de relacionamento com Deus, denuncia a figura do Mesmo e de saber em sua pretensão de ser o único lugar de significado", *idem.* (Nota da A.).

representações da esfera em questão: a cultura dita “judaico-cristã” não pode ser descrita em sua totalidade em termos de um simplismo arcaizante, pois há filósofos de pensamento complexo que querem mostrar o poder da modernidade no judaísmo. Mas voltemos à nossa pergunta inicial: Levinas reivindicou tanto a inscrição em um personalismo decorrente do judaísmo como a racionalidade da filosofia. Podemos precisar como ele articula as duas em sua relação com o Livro?

A compreensão das Escrituras

Por que um livro é declarado sagrado? Que tipo de sacralidade? Desde a antiguidade, toda obra tem sido raciocinada como o encontro entre um autor, um texto e seus leitores. Não temos motivos para não utilizar essas categorias de pensamento no presente caso. Um erro fundamental seria julgar a sacralidade em relação ao autor. Um crente usa o termo “Palavra de Deus”, mas a Bíblia, ao contrário do Alcorão, não é entendida como ditada por Deus. Manifesta a compreensão que os homens de Israel têm de Deus. Além disso, como já vimos, Emmanuel Levinas trabalha menos os textos bíblicos em si do que os comentários talmúdicos desses textos. Isso é mais uma prova da importância do trabalho do leitor, ao qual ele se une essencialmente, como um trabalho sobre um texto distante no tempo e distante de nossas mentalidades, mas que permanece para ele, apesar de tudo, um texto significativo.

O despertar de todos os sentidos do texto

As Escrituras têm um sentido enigmático. Não por esoterismo, mas porque os textos que as compõem são muito antigos e têm sempre uma dimensão simbólica. Sua dificuldade pode ser resumida da seguinte

forma: são textos deliberadamente simbólicos que nos falam desde a Idade do Bronze e das civilizações pastorais e nômades da bacia do Mediterrâneo. É por isso que devem ser lidos “além do versículo”. Portanto, existem técnicas de interpretação, construídas desde muito cedo. Rabbi Yishmaël propõe treze figuras de interpretação, e tradicionalmente distinguem-se quatro níveis de leitura: sentido óbvio, alusivo, solicitado, sigiloso.

Vamos fazer com que essas propostas funcionem em um texto talmúdico, de preferência muito distante da nossa modernidade. Por exemplo, partiremos de um tratado sobre as sanções judiciais, que discute a possibilidade de compensar a pena de “*ser cortado de seu povo pela flagelação*²⁵”, o que consiste em infligir uma pena substitutiva a um indivíduo que cometeu uma falha grave que implicava em “ser cortado” do povo. Como esse texto, que está tão desfasado em relação à nossa sensibilidade atual, ainda pode ser interpretado? Eis a reformulação proposta correspondente aos argumentos expostos no texto talmúdico: não há falha em relação ao céu que seja inexpiável, e um tribunal humano pode antecipar a misericórdia de Deus.

Tomemos ainda as prescrições do Êxodo sobre os *pães da proposição* e a mesa sobre a qual são colocados. Os pães devem estar ali “sempre”, como uma oferenda a Deus. Para respeitar esse “sempre” inscrito no texto, os novos pães são colocados ao mesmo tempo em que os antigos são retirados, e aqueles que os carregam olham uns em direção ao norte e os outros em direção ao sul. Por isso, diz o Talmude: o pão, como a lei, nunca deve abandonar o homem na presença de Deus. Ler e comentar o texto significa que “*o enunciado comentado excede a vontade de dizer, de onde ele vem, que o poder de dizer ultrapassa a vontade de dizer*²⁶”. Sempre haverá mais em um texto do que aquilo que seu autor quis explicitamente colocar nele, especialmente porque a intenção do

25 “De la lecture juive des Écritures”, *L’au-delà du verset*, op. cit. (grifos e nota da A.).

26 *Idem*, p. 135 (grifos e nota da A.).

texto não está totalmente contida nas situações expostas. Em outras palavras, ainda é possível compreender um texto cujo contexto tenha desaparecido, pois a intenção do texto (aqui: “toda falha pode ser reparada”, “a lei não deve abandonar o coração do homem”) excede a situação pontual mencionada. A função da exegese é *“libertar nesses sinais uma significação enfeitiçada”²⁷*, solicitar sentido do texto em todas as suas dimensões, *“uma solicitação que emana de pessoas, ouvidos e olhos atentos”²⁸*. As pessoas então, como intérpretes, criam parte da significação do texto, *“o que equivale a compreender a própria pluralidade das pessoas como uma instância inescapável da significação do sentido”²⁹*. Um escrito, mesmo chamado “sagrado”, é como qualquer outro escrito, cuja característica é sempre a de ser lido, interpretado, comentado. Um livro é “sagrado” quando contribui para construir a comunidade crente na sua reflexão, na sua ação, na sua representação.

Mas pode-se também concluir que existe uma distância inevitável entre a leitura de um livro “sagrado” e a nossa leitura moderna. Um moderno “[reduzirá] *a transcendência da inspiração, da exegese e da mensagem moral à interioridade do homem, à sua criatividade ou a seu inconsciente*³⁰”. Além disso, ele desconfiará desse tipo de projeção no livro, a qual não poderia ser uma regra de reflexão: no limite, não é o fantasma individual que define o sentido?

Uma relação objetiva ou subjetiva com o texto?

Emmanuel Levinas, no entanto, permanece firme na integração desses métodos interpretativos à filosofia como racionalidade. Pois esse

27 *Idem* (grifos e nota da A.).

28 *Idem*, p. 136 (grifos e nota da A.).

29 *Idem* (grifos e nota da A.).

30 *Idem*, p. 140 (grifos e nota da A.).

método de análise de textos traz também barreiras para os comentários. A primeira barreira é a análise da própria língua. Se voltarmos ao texto hebraico, descobrimos que a sintaxe muitas vezes permite a polissemia, o que torna difícil uma interpretação definitiva. Mas isso não resolve nosso problema: como então reconhecer a boa interpretação entre aquelas que são possíveis? A segunda barreira é a construção de confrontos internos dentro do texto. As comparações de versículos próximos são uma forma de colocá-los em tensão e em diálogo³¹. Essas comparações não devem ser entendidas como oposições irreduzíveis, mas como abordagens diferentes. As palavras contraditórias e as querelas escolares devem ser consideradas também como “palavras do Deus vivo”. Finalmente, uma dupla coerência deve ser encontrada. Uma primeira coerência para um leitor em suas próprias interpretações: a coerência e a singularidade de cada escuta que carrega “o segredo do texto”. E uma segunda coerência: situar-se em uma tradição interpretativa. É preciso “*uma necessária referência do subjetivo à continuidade histórica da leitura*”, à “*tradição dos comentários*”³². Do lado do leitor, portanto, há apropriação da palavra pelo debate, debate no interior de si mesmo e debate com os outros, debate que manifesta os movimentos alternados do pensamento. O livro é “sagrado” quando permite a construção de uma verdade que está sempre em movimento.

A relação com o livro não é uma simples tomada de informações, nem um passatempo ou uma facilidade, mas algo exigente, realmente duro, em todos os sentidos do termo. É preciso ir aos livros, “*às fontes, aos livros antigos, esquecidos, difíceis, num estudo duro, laborioso e severo*”³³. Os livros são “*as brasas que dormem debaixo das cinzas*”³⁴. A

31 *Idem*, p. 167 (grifos e nota da A.).

32 *Idem*, p. 164 (grifos e nota da A.).

33 “*Pièces d’identité*”, em *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 89. (Grifos e nota da A.)

34 *Idem* (grifos e nota da A.).

estranheza e os anacronismos são o que nos desperta das *"ideias costumeiras que protegem e tranquilizam"*³⁵.

Quando um livro é "sagrado"?

Um livro é sagrado quando é essencial para quem o lê. O mundo está cheio de livros essenciais, de difícil acesso devido à sua distância no tempo ou no espaço, muitas vezes esquecidos, mas que podemos redescobrir. Há sempre em algum lugar um livro que é essencial para compreender a vida, para orientar o mundo. Às vezes esse livro se perdeu, como aquele exemplar da Torá encontrado em um momento da história de Israel. Mas também é o caso de todo livro que se começa a ler novamente e que de repente fascina uma era inteira. *"Na direção apontada por um velho livro perdido, encontrado pelos seus clérigos, o rei Uzias dirigiu um reino. Eis a face da vida que se presta à influência dos textos! Mito da nossa Europa, tirada de um achado semelhante que se chamou de Renascença"*³⁶.

Um livro é sagrado quando nos permite nos cultivar no sentido pleno da palavra, passar de um estado de violência natural para uma cultura. Levinas encontrou essa canalização da violência nos livros bíblicos. Todas as imagens dos livros bíblicos rejeitam a força animal, desviam-se dela, revertem-na. *"O humano começa onde essa vitalidade aparentemente inocente, mas virtualmente assassina, é controlada por interdições"*³⁷. A natureza, nesse sentido, certamente se opõe à cultura, pois a biologia inscreve a desigualdade nos indivíduos. *"A desigualdade dos dons naturais é, em si mesma, uma violência que só pode ser dissolvida*

35 *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 142 (grifos e nota da A.).

36 *"Pièces d'identité"*, em *Difficile liberté*, op. cit., p. 89 (grifos e nota da A.).

37 *"De la lecture juive des Écritures"*, em *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 131. (Grifos e nota da A.).

*por uma socialidade que se volta para outras fontes diferentes da biológica*³⁸. A cultura é o que se eleva além das leis da biologia. A religião é uma das formas de construir essa sociabilidade contra “os determinismos cegos da natureza”.

Um livro é finalmente sagrado quando é revivido por um leitor acessível à sua dimensão simbólica. Esta relação simbólica com os textos significa que não se toma (ou não apenas) um livro como uma descrição de estados de coisas, mas como uma forma de fazer acontecer em si algo novo. Existe, portanto, uma educação necessária para o simbólico, que permite o acesso a todas as formas de leitura. Através do debate, do comentário, do cruzamento de compreensões e opiniões, os interlocutores não se detêm na constatação dos fatos, mas são capazes de ouvir em um texto provocador de vida o dito e o não dito, o estabelecido e a intenção, as conotações, a plenitude das possibilidades de sentido, chegando assim a uma cultura não só do saber, mas a uma cultura do humano.

Aspiração a um humanismo

É preciso decididamente abandonar os discursos sobre uma certa “sacralidade” do livro. O Livro maiúsculo é, ele mesmo, mais interrogado do que reforçado pelo nosso percurso. Certamente o livro aparece através dos escritos de Levinas como o instrumento mais bem-acabado da nossa reflexão e transmissão. Mas o que importa não é o objeto em si – e nesse sentido qualquer fetichismo nos é interdito. O importante é o trabalho sobre si mesmo para o qual se abre esse objeto particular, às vezes esquecido, perdido, reencontrado.

38 *L'au-delà du verset, op. cit.*, p. 80 (grifos e nota da A.).

Levinas também nos convida a ir além da oposição simplista entre religião e racionalidade, entre busca de identidade e universalismo. O universo religioso, em Levinas, leva-nos, sobretudo, a pensar segundo certa maneira, abre-nos para a dimensão simbólica das coisas. Há o que nós vemos, tocamos, descrevemos. E há o seu sentido, capaz de tantas variações, porque cada objeto é o receptáculo do nosso vivido, das nossas experimentações, da nossa experiência. A percepção da dimensão simbólica das coisas anda de mãos dadas com regras de pensamento que se ligam a toda reflexão sobre o sentido. É, portanto, uma das formas de racionalidade. Finalmente, é necessário chamar a atenção para sua descrição da relação. Acima de tudo, não deve ser entendida como uma descrição da nossa realidade. Pois nossa realidade da relação é também a da violência, do conflito, da tensão, ao passo que ele mesmo parece falar apenas de reconhecimento, acolhida e ética. Poder-se-ia, portanto, taxá-lo de idealista ou ingênuo. Isso seria desconhecer a função de seus textos. Ele quer fazer-nos experimentar através deles, de forma reflexiva, a transformação interior que ele concede às narrativas bíblicas e a seus comentários³⁹. Os textos de Levinas são fundamentalmente uma aspiração a um ideal, a um humanismo.

Dezembro de 2008.

39 "O lobo habitará com o cordeiro,
O leopardo com o cabrito,
O bezerro e o filhote de leão pastarão juntos,
[...] o leão como o boi comerá forragem, o bebê brincará no ninho da cobra." (Is. XI, 6). (Nota da A.).