**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

CLÁUDIO TELES DE TOLÊDO BERNARDES

**ÉTICA DA ALTERIDADE E MORAL CRISTÃ – O DIÁLOGO ENTRE
A FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS E A TEOLOGIA MORAL**

MESTRADO EM TEOLOGIA

SÃO PAULO

2013

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

CLÁUDIO TELES DE TOLÊDO BERNARDES

**ÉTICA DA ALTERIDADE E MORAL CRISTÃ – O DIÁLOGO ENTRE
A FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS E A TEOLOGIA MORAL**

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia Prática, área de concentração: Teologia Moral sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Kuniharu Iwashita.

SÃO PAULO

2013

BANCA EXAMINADORA:

1° Examinador

2° Examinador

3° Examinador

"Somos todos responsáveis de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros."

Emmanuel Levinas.

Resumo:

O século XX foi marcado por acontecimentos de grande impacto no cenário mundial, tais como as tragédias das Grandes Guerras, o surgimento dos totalitarismos e o acirramento das condições de injustiça e desigualdade social, dentre outras barbáries. À estes acontecimentos somam-se as necessidades globais do momento atual em um clamor por relações genuinamente éticas e solidárias.

Neste cenário, a teologia cristã reconhece a necessidade de uma renovação na apresentação dos fundamentos da moral cristã, sempre em continuidade com os ensinamentos do Magistério. O diálogo entre a filosofia de Emmanuel Levinas e a teologia se apresenta como um dos caminhos para se atender a esta demanda. Na obra levinasiana, os traços da sabedoria veterotestamentária, apresentados em linguagem filosófica, permitem levar ao campo da reflexão ética hodierna, temas relacionados diretamente ao universo bíblico-judaico. A teologia também oferece ao ineditismo do pensamento levinasiano as possibilidades de uma ampliação dos horizontes da chamada *ética da alteridade*. Diante disso, o objetivo da presente dissertação é apresentar as bases do pensamento ético de Levinas, investigando o modo como a *questão do outro* incide sobre a teologia moral.

Palavras-chave: Ética, alteridade, judaísmo, outro, responsabilidade, teologia moral.

Abstract:

The 20th century was pointed out by great impact events on the world scene such as the World Wars tragedies, the totalitarianism outbreak and the worsening of unfairness conditions and social inequality among other barbarisms. To these happenings can be added the global requirements at the present time, translated into a clamor for genuine relations ethical and solidary.

At this scene, the Christian theology acknowledges the requirement of a renewal in the presentation of Christian Moral bases according to the Magisterium teachings. The dialog between Emmanuel Levinas' philosophy and Theology comes forward as a way to answer this demand. At Levinas' writings, the features of the Old Testament's wisdom - shown through philosophical language - allow one to take several themes directly connected to both biblical and jewish universes to the present days' ethical reflection field. Theology also offers to Levinas' unedited way of thinking the possibility of increasing the horizons of what is called "ethics of alterity". Given these facts, this research aims to introduce the bases of Levinas' ethical thinking by researching how the question over the other falls on the Moral Theology.

Keywords: Ethics, Alterity, Judaism, Others, Responsibility, Moral Theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I: A RELAÇÃO PROTENSIVA ENTRE A ONTOLOGIA E A QUESTÃO DE DEUS.	16
1.1 A VISÃO LEVINASIANA SOBRE O PERCURSO FILOSÓFICO NO OCIDENTE.....	22
1.1.1 O desvanecer da transcendência e a emancipação da razão.	28
1.1.2 Da dialética iluminista à hegemonia do ser.	31
1.1.2.1 Implicações da redução ontológica em Husserl e Heidegger.	32
1.2 CONSEQUÊNCIAS DO OCASO DO OUTRO PARA A TEOLOGIA MORAL.....	35
1.2.1 Teologia moral: crise ou evolução?	37
1.2.2 A busca por uma ética teológica.	40
1.2.3 O paradigma levinasiano: chave de atualização de uma ética profética.	42
CAPÍTULO II: INTERPELAÇÕES ENTRE A ÉTICA DO JUDAÍSMO LEVINASIANO E A TEOLOGIA MORAL.	45
2.1 DO <i>MAL DE SER</i> AO HOMEM ÉTICO.....	48
2.1.1 A deposição do ser na obediência à ordenância do <i>outro</i>	53
2.1.2 Um <i>outro</i> modo de dizer sobre a obediência à lei.	56
2.1.2.1 Dizer Ética sem dizer <i>Deus</i> : uma provocação teológica?	59
2.2 A FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICO-TALMÚDICA DA <i>ÉTICA DA ALTERIDADE</i> EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA CRISTÃ.	62
2.2.1 O resgate de uma ética <i>bíblico-talmúdica</i>	65
2.2.2 O Ineditismo da responsabilidade judaica.	68
2.2.2.1 A responsabilidade bíblica frente à liberdade do ser.	71
2.2.3 Antropologia messiânica e a questão de um Deus Homem.	72

CAPÍTULO III: ALTERIDADE E ÉTICA TEOLÓGICA.	76
3.1 O OUTRO NA ÉTICA TEOLÓGICA: ALTERIDADE E FECUNDIDADE.	78
3.1.1 O <i>outro</i> como mestre de justiça.	81
3.1.2 A relação entre o <i>rostro</i> e a lei.	84
3.1.2.1 Sentir-se <i>responsável</i> frente ao <i>rostro</i>	85
3.1.2.2 Uma contribuição da teologia latino-americana	87
3.2 A ÉTICA: SABEDORIA DE AMAR.....	93
3.2.1 Da contribuição judaica à fraternidade universal.	94
3.2.2 O homem como <i>messias do homem</i>	99
CONCLUSÃO	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.	111

ÉTICA DA ALTERIDADE E MORAL CRISTÃ – O DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS E A TEOLOGIA MORAL

“Os teólogos devem descobrir maneiras mais aptas para se comunicarem com os homens contemporâneos, a fim de que a Revelação lhes seja compreensível”¹.

INTRODUÇÃO

No mundo contemporâneo, a comunicação do que o cristianismo compreende como Revelação irrompe em um cenário avesso às várias formas de argumentação que contemplem a religiosidade e a transcendência. Como falar aos homens e mulheres de hoje sobre uma mensagem repleta de valores e considerada de cunho universal por seus depositários? Como propor uma práxis ética vinculada à fé quando o que se é supervalorizado é a vontade autônoma do indivíduo? Diante destas questões hodiernas, o teólogo busca contribuir, por meio de suas descobertas e reflexões, com os homens e mulheres de seu tempo.² Isto o leva a uma busca de conciliação e diálogo entre a cultura humana em geral e seu discurso especificamente cristão, fazendo-o tocar a relação entre o pensamento filosófico e a produção teológica que remonta às origens de ambas as ciências.

De fato, a trajetória do pensamento filosófico não se deu de modo incólume ao surgimento e desenvolvimento da teologia cristã³. Desde a gênese do pensamento

¹ MANZATTO, Antônio. *Teologia e literatura*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 5.

² Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 62. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2001.

³ Por teologia entenda-se, como define Fisichela, uma atividade *noética, metódica e crítica*, dotada de um caráter sistemático e de rigor científico no qual se delineiam seu *objeto*, suas *fontes* e seu *lugar*. Nela, o trabalho do teólogo se realiza à luz da fé, sob a autoridade do Magistério da Igreja católica (Cf. FISICHELA, Rino. *Teologia*. In: MANCUSO, V.; PACOMIO, L. (Orgs.). *LEXICON: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003). Como aprofundaremos ao longo do texto, o fazer teológico promove em sua reflexão o resgate dos conteúdos da Tradição viva da Igreja, resultando em uma íntima ligação com a eclesialidade, a ação litúrgica e a espiritualidade cristã. Além disso, a teologia hodierna busca compreender de maneira sistemática as verdades contidas na Revelação, elaboradas ao longo dos séculos nos diversos tratados teológicos. Disto resulta que tal termo, em uma abordagem de caráter mais metodológico e acadêmico, expressa sua genuinidade de refletir e ponderar novos aspectos relativos à fé e à práxis cristã todavia, dentro de uma linha de continuidade com aquelas reflexões assimiladas pelo Magistério da Igreja. (Cf. DEMMER, Klaus. *Introdução à teologia moral*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 53). Neste sentido, a palavra “cristã” evoca o enriquecedor acolhimento crítico do trabalho de alguns teólogos não católicos e de outros pensadores que abordam a temática da teologia, naquela abertura dialogal proposta pelo Concílio Ecumênico Vaticano II. (Cf.

sistemático sobre a experiência da Revelação é que a teologia foi formulada em diálogo, crítico ou análogo, com a filosofia. Verifica-se aí uma incidência grandiosa sobre a chamada *questão de Deus* que interessa tanto à reflexão filosófica como à teológica. Ela se correlaciona, ao menos até a afirmação da filosofia nietzschiana, a uma reflexão investigativa sobre as *causas primeiras* e à compreensão do que é real.⁴

Mesmo em tempos mais recentes, quando por vezes se constata uma ruptura entre a reflexão filosófica e o discurso embasado na fé, estas esferas de conhecimento reverberam-se e modificam-se mutuamente. Até as grandes mudanças epistemológicas na reflexão da modernidade se inseriram em uma sociedade bastante radicada na religiosidade. As mudanças políticas, culturais e sociais desse período deram-se portanto, no espaço vital da fé e da vivência cristã, modificando-o profundamente.⁵ Dentre as consequências destas mudanças, Pannenberg em sua obra *Theologie und Philosophie* afirma que, em relação à reflexão teológica, “a subjetividade tornou-se o refúgio da religião e da fé, correspondendo à tendência atuante no desenvolvimento da sociedade moderna, de declarar a religião privada de sua validade pública, como assunto privado do indivíduo”⁶.

Por outro lado, as consequências de uma filosofia apartada da *questão de Deus* também corroboram com a percepção da insuficiência do ideário moderno. No campo da reflexão moral, várias correntes ético-filosóficas das últimas décadas proclamam o fracasso ético do pensamento racionalista característico da modernidade. Alegam os limites, já não mais superáveis “diante da crise de valores e da cada vez maior ingerência da normatividade jurídica no âmbito da vida moral”⁷. Somam ainda a estes sintomas o desemboque do curso da história do Ocidente nos movimentos totalitários, nas ditaduras, no nazismo e no fascismo, nas duas Grandes Guerras e na precária situação em que ainda se encontram vários indivíduos, grupos e etnias que sofrem pela pobreza e pela violação constante dos direitos humanos.

Nesse cenário nota-se o empenho da teologia pela legitimação filosófica e metodológica de sua argumentação religiosa, o que exprime de certo modo, a vontade de

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto Unitatis Redintegratio. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2001.)

⁴Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 13.

⁵ Cf. CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 333.

⁶ PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia*, p. 26.

⁷ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 5.

assegurar à temática religiosa uma forma de reconhecimento geral que se traduza em resposta audível aos dramas da atualidade. Tal esforço faz com que a teologia e as demais ciências humanas possam dialogar e iluminar-se mutuamente. Uma realidade longe de ser proporcional. Isso porque o pensamento moderno redefiniu a natureza do método, muitas vezes reinterpretando a identidade das questões ligadas ao *ser* sem o intermédio da metafísica. O método, na modernidade, consistiu, em linhas gerais, no abandono da busca sobre a essência e a finalidade das coisas, assumindo uma forma “cartesiana-galileana” de análise científica, que favoreceu a construção de modelos matemáticos para a explicação dos fenômenos.⁸ O interesse pelo saber teológico ou mesmo pela questão metafísica, quando não menosprezado, serviu como rótulo para que algumas reflexões filosóficas fossem tidas como filosofias religiosas.

Por outro lado, a teologia, a partir da segunda metade do século XX, se reconhece como o *lugar* por excelência onde a religião cristã, ciente de seu papel de anúncio e profetismo, pode participar do diálogo com o mundo contemporâneo e contribuir para o favorecimento dos indivíduos em sua realização pessoal e global. É na teologia, elaborada de maneira sistemática e com o rigor metodológico, que se torna possível o confronto de ideias entre o cristianismo e a sociedade, em um ambiente que privilegia a clareza e a cientificidade. Nesse exercício, a fidelidade à Palavra e à Tradição Viva da Igreja segue como o esteio para que não seja traído o conteúdo da Revelação e, por conseguinte, o anúncio cristão. Não sendo possível a fundamentação dos juízos e da verdade por trás da doutrina cristã, sem o instrumental do conhecimento filosófico e de outras ciências.⁹

Partindo desta necessidade da teologia em dialogar com outras áreas de conhecimento, o intuito do presente estudo é apresentar uma leitura crítica da filosofia do ocidente, apoiando-se no pensamento de Emmanuel Levinas, buscando dar luzes à tarefa teológica de desenvolver uma nova abordagem de temas da teologia moral¹⁰. A obra do

⁸ Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica, Vol. II*. São Paulo: Loyola, 2004, p.24-28.

⁹ Como afirma a Carta Apostólica *Fides et Ratio*, a atividade filosófica permite elaborar “uma forma de pensamento rigoroso, que contribui, com coerência lógica entre as afirmações e coesão orgânica dos conteúdos, para um conhecimento sistemático”. (JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. Carta Encíclica, 1998. São Paulo: Paulinas, 1998, n. 4)

¹⁰ Por *teologia moral* compreenda-se uma elaboração de rigor teológico que busca “combinar a fé na criação dos homens à imagem de Deus, como tudo o que sabemos de outras fontes sobre o que torna o homem verdadeiramente humano”. (BAELZ, Peter. *Ética*. In: LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004). Neste sentido, tal termo se aproxima do significado dado por Marciano Vidal à expressão *ética teológica*, onde o autor indica a necessidade de uma validação teológica e filosófica para a reflexão teológico-moral da contemporaneidade. (Cf. VIDAL, Marciano. *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1992, p.215). A relação entre a teologia moral e ética teológica será

filósofo Emmanuel Levinas consiste em grande parte, em uma investigação crítica em relação à filosofia ocidental e na proposta de uma reconfiguração do discurso ético na contemporaneidade. Desde sua gênese, sua *ética* desponta para além de seu contexto filosófico, contribuindo expressivamente com a teologia contemporânea,¹¹ sendo por isso escolhida como um viés filosófico no qual se apoia a presente dissertação.

O pensamento levinasiano e a teologia moral.

O diálogo entre o pensamento do filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas (1905-1996) e a ética teológica revela os benefícios de uma relação genuinamente fértil com a filosofia, tal como propõe a Carta Encíclica *Fides et Ratio*¹². Na obra do judeu Levinas, há pelo menos dois promissores componentes para o enriquecimento do discurso teológico: em primeiro lugar, sua reflexão é fortemente marcada por uma *sensibilidade* veterotestamentária que, transliterada pelo *Filósofo de Kaunas*¹³ em linguagem grega, permite levar ao campo da discussão filosófica, temas que de outra forma seriam discriminados por pertencerem sobremaneira ao universo bíblico-judaico. Em segundo lugar, os esforços deste filósofo que insiste em discordar dos que afirmam que a metafísica esteja morta ou deva ser desconsiderada¹⁴, colaboram com a elaboração de uma crítica contrária aos males produzidos por tal postura e auxilia o embate entre a teologia e as demais ciências.

Nesta aproximação entre a filosofia de Levinas e a teologia, convém considerar, a exemplo do pesquisador de sua obra Nilo Ribeiro Junior, algumas posturas nem sempre corretas de estudiosos que se propuseram abordar o pensamento levinasiano. Nas palavras do pesquisador “há, primeiramente, aqueles que se fixam numa abordagem temática da obra

aprofundada ao longo do presente estudo, todavia esta definição prévia visa o delineamento da abrangência dos termos presentes já no título desta dissertação. Ali, de igual modo, nos referimos à moral cristã no sentido de ser esta o reconhecimento, a transmissão e a práxis hodierna dos conteúdos da reflexão da teologia moral, por meio de um *mistério fundamental*, tal como afirma Bernard Haring, que leva à busca de uma interiorização da Lei de Deus, respeitando-se o caráter essencialmente dialogal da religião. (Cf. HARING, Bernard. *Apud*: SISBOUE. Bernard. *História dos dogmas: o homem e sua salvação* (tomo 2). São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 484-485) A palavra mistério, explica Haring neste texto, refere-se à nossa incorporação a Cristo, nossa obediência a Ele, sem que nos seja roubado a liberdade de decidir-se ou não pelo seu segmento, fazendo da práxis cristã muito mais uma resposta amorosa que conduz à caridade que uma subordinação a um conjunto de princípios interpessoais.

¹¹ Sobre a atualidade do pensamento de Emmanuel Levinas, cf. GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética*. São Leopoldo (RS): Oikos, 2010, p. 17-27.

¹² Cf. João Paulo II. *Fides et Ratio*, n. 101.

¹³ Trata-se do próprio Emmanuel Levinas que, tendo nascido na Lituânia em 1905, deixou Kaunas, sua terra natal, em 1914, em virtude da Primeira Guerra Mundial, dando início “a experiência de seu êxodo pelos caminhos da Europa Ocidental”. Cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar*, p.22.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p.18.

levinasiana”¹⁵ e pensam “poder traduzir o pensamento de Levinas como se fosse uma espécie de ética alternativa à ética ocidental”¹⁶. O perigo deste tipo de abordagem reside no fato de que uma leitura não sistemática da obra de Levinas pode comprometer a intenção original do filósofo em denunciar a filosofia como uma forma de *egologia* e de propor a ética como filosofia primeira.¹⁷ Seria drástico, por exemplo, recorrer à temática da alteridade pelo enfoque levinasiano sem levar em consideração seus escritos sobre o judaísmo, onde são revelados os pressupostos éticos, teológicos e filosóficos apreendidos da Torah e das lições talmúdicas. Há ainda o risco, sobretudo por parte dos teólogos, de se fazer uma leitura cristã da obra de Levinas, interpretando-a como a um *cristão moral*.¹⁸ Mais uma vez os riscos de um reducionismo que comprometa o pensamento levinasiano são grandes.

A aproximação mais segura do pensamento desse filósofo consiste em considerar o conjunto de sua obra de maneira sistemática “que se tece através dos diversos gêneros literários, dos incontáveis interlocutores e dos inúmeros destinatários.”¹⁹ Deste modo, o presente estudo, ao se interessar pela *ética da alteridade levinasiana*, versará, sobretudo, sobre o terceiro período²⁰ da produção intelectual deste filósofo, na qual se encontram sua proposta de uma *evasão do ser* e a ruptura com a *ontologia* por meio da relação com o *rosto do outro* e de onde se declara a ética *como filosofia primeira*.²¹

Justificativa

Enquanto se inicia a comemoração dos 50 anos do Concílio Ecumênico Vaticano II, que promoveu, nos diversos âmbitos eclesiais uma busca de atualização e de autocrítica diante da realidade histórica onde se inseria, a teologia moral busca ainda dar uma resposta

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, p. 18-20. Ribeiro Junior traça uma periodização da obra levinasiana, seguindo uma das três tendências explícitas para tal tarefa (cf. nota 29 da obra supracitada de Nilo Ribeiro Junior), optando pela divisão adotada por Ulpiano Vázquez Moro (cf. nota 30 da obra citada), a saber: um primeiro período denominado *ontológico* (1929 a 1951), um segundo período *metafísico* (1952 a 1964) e, finalmente, o período *ético* (1964 a 1995).

¹⁸ Ibidem, p. 19

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Trata-se do período ético da obra levinasiana. Cf. nota 17 da presente dissertação.

²¹ Interessa-nos especialmente a última fase do pensamento de Emmanuel Levinas, o *período ético*, o que se evidenciará pelo corpo de citações que corresponde em grande parte aos escritos levinasianos produzidos a partir de 1964. Todavia, para não se incorrer nos reducionismos e erros já mencionados, afirmamos ser necessária, a priori, uma leitura mais abrangente dos textos do filósofo que permitam compreender a evolução de seu pensamento. Além destes, para o aprofundamento do tema e uma visão clara do desenvolvimento histórico da filosofia de Levinas, indicamos os dois volumes de Nilo Ribeiro Junior (citados junto às nossas referências bibliográficas), que tecem uma panorâmica sobre a obra levinasiana em seu conjunto, mediante uma abordagem sistemática, pormenorizando-a por meio dos vários tipos de textos e interlocutores dos escritos do filósofo de Kaunas. Os termos em itálico, *rosto* e *outro*, serão explicitados no decorrer desta dissertação.

generosa ao apelo presente no texto conciliar, diretamente formulado em seu Decreto *Optatam Totius*. Tal decreto pediu “um cuidado especial no aperfeiçoamento da teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela doutrina da Sagrada Escritura, evidencie a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade, para a vida do mundo”²².

Sabe-se que às vésperas do Concílio Ecumênico Vaticano II o ensinamento moral da Igreja se apresentava como predominantemente neoescolástico e, como apontam alguns teólogos, por vezes envolto em certo pessimismo em relação ao mundo, às culturas, ao corpo e à sexualidade.²³ Tal leitura em relação à teologia moral anterior ao referido Concílio, longe de ser uma visão exclusiva sobre a reflexão teológica pré-conciliar, é um reconhecimento de que o processo de continuidade na transmissão da fé possui em si uma necessidade de atualização e de reparação, em relação a possíveis insuficiências no discurso predecessor.²⁴

De fato o espírito do Concílio Ecumênico Vaticano II, caracterizado pela expressão *aggiornamento*, apresentou a clara necessidade de uma renovação da apresentação dos conteúdos da moral cristã, que deveria ser feita em continuidade com os ensinamentos do Magistério.²⁵ A Constituição *Sacrosanctum Concilium* esclareceu em suas primeiras linhas o significado deste *aggiornamento*, ao afirmar que o Concílio buscou “fomentar a vida cristã entre os fiéis, adaptar melhor às necessidades do nosso tempo aquelas instituições suscetíveis de mudança, promover tudo o que pode ajudar à união de todos os crentes em Cristo e fortalecer o que pode contribuir para chamar a todos ao seio da Igreja”²⁶.

Esta tarefa suscitada pelo Concílio prossegue nos dias de hoje, sobretudo tendo em vista na contemporaneidade, um distanciamento, senão uma rejeição, entre a proposta cristã e o comportamento social. Por isso, o apelo do texto conciliar continuou ecoando no ambiente cristão, em documentos posteriores ao Concílio. Em 2008, o Pontifício Conselho

²² CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Optatam totius*, n. 16. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

²³ AGOSTINI, Nilo. Teologia Moral hoje: moral renovada para uma catequese renovada. In: CNBB (Org.). *Catequistas para a catequese com adultos: Processo formativo*. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 45-62.

²⁴ Afinal, como afirma a Constituição dogmática *Gaudium et Spes* “uma coisa é o depósito da fé ou as suas verdades, outra o modo como elas se enunciam, sempre, porém, com o mesmo sentido e significado”. (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. n. 62. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.)

²⁵ Sobre esta especificidade do processo de continuidade no *fazer teológico* em relação à doutrina eclesial que precede uma dada reflexão, cf. BOFF, Clodovis. *Teoria e método teológico*. 4ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 249-263.

²⁶ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia. (Prêmio) In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

Internacional lançou o Documento “*Em busca de uma ética universal - novo olhar sobre a lei natural*”, confrontando a questão normativa com as *exigências* da razão em um mundo onde o argumento de autoridade baseado na fé perdeu em muito sua eficácia. Ainda de acordo com o documento, a reflexão e a atualização no campo *ensinamento moral* fazem-se “urgentes como nunca nos dias atuais”²⁷.

No mesmo ano, a Pontifícia Comissão Bíblica publicou um documento intitulado “*Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*”, pronunciando-se sobre a temática da moral revelada e sua incidência no contexto atual. Cientes de que não é possível uma abstração da atual conjuntura global, os autores do documento assim a descrevem:

Na era da mundialização, observa-se em muitas das nossas sociedades uma transformação rápida de escolhas éticas, sob o choque dos deslocamentos de populações, das relações sociais tornadas mais complexas e dos progressos da ciência, especialmente no campo da psicologia, da genética e das técnicas de comunicação. Tudo isto exerce uma influência profunda sobre a consciência moral de muitas pessoas e grupos, a tal ponto que tende a desenvolver-se uma cultura fundada sobre o relativismo, a tolerância e a abertura às novidades, nem sempre suficientemente alicerçada nos seus fundamentos filosóficos e teológicos. Também para um bom número de cristãos católicos esta cultura de tolerância tem como contrapartida uma crescente desconfiança, mesmo uma marcada intolerância diante de certos aspectos do ensinamento moral da Igreja solidamente radicados na Escritura. Como chegar ao equilíbrio?²⁸

O questionamento final levantado pela Pontifícia Comissão Bíblica surge perante a evidente tensão entre o discurso da fé e o da razão moderna, em detrimento da influência do pensamento cristão na sociedade atual²⁹ e da necessidade da teologia moral recorrer a uma abordagem interdisciplinar que promova, nas palavras do documento, “um tratamento adequado dos problemas concretos postos pela moral (que) necessitaria de um aprofundamento racional e também um tratamento (por parte) das ciências humanas”³⁰.

²⁷ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. São Paulo: Paulinas, 2010, n.1.

²⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2008, n. 2.

²⁹ Cf. LIMA VAZ, H. C. Metafísica e fé cristã: uma leitura da "Fides et Ratio". *Síntese. Revista de filosofia*. Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.

³⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2008. *Op. cit.*, n.2.

Considera-se como já esboçado anteriormente, seguindo as pistas da Encíclica *Fides et Ratio*, que o enriquecimento do discurso acadêmico que conduz à moral cristã através do viés filosófico, não prescinde da observância dos referenciais teológicos, especialmente naqueles pontos colocados em relevo no Concílio Ecumênico Vaticano II, entre os quais se destacam: a centralidade da Sagrada Escritura como alma de toda a teologia, a Pessoa de Jesus como centro da teologia moral e a dimensão prática da fé, que se expressa no agir moral e numa visão integral do ser humano³¹. Em tal perspectiva, a argumentação filosófica baseada em Levinas tem então o papel de iluminar, pela via da razão, os argumentos que emergem do discurso da fé em Jesus e na Igreja.

Hipótese e objetivos

A hipótese que move esta dissertação é de que a ética levinasiana, fundamentada na questão da alteridade e na tradição talmúdica, colabore positivamente com a atualização do discurso da teologia moral na contemporaneidade. Dela advém o objetivo geral de apresentar os fundamentos da ética levinasiana, a fim de propô-la como interlocutora à teologia moral. Os objetivos específicos que decorrem daí são:

- 1) Compreender, a partir da crítica de Levinas à filosofia do Ocidente, as consequências para o discurso ético, da assimilação da *ontologia* em detrimento da *questão do outro* no desenvolvimento filosófico ocidental, sobretudo a partir da modernidade;
- 2) Investigar a fundamentação rabínico-talmúdica do pensamento levinasiano, a fim de analisar as interpelações entre alguns aspectos da sabedoria judaica presentes na obra de Levinas e a moral cristã.
- 3) Estabelecer um diálogo entre as principais categorias levinasianas e a teologia moral, evidenciando como o pensamento cristão e a ética levinasiana se enriquecem mutuamente por meio da assimilação da dinâmica da *alteridade*.

³¹ Cf. AGOSTINI, Nilo. Teologia moral hoje: moral renovada para uma catequese renovada. In: *Catequistas para a catequese com adultos*, p. 45-62.

Metodologia

O método utilizado nesta dissertação é a pesquisa bibliográfica apoiada sobre a competência da interdisciplinaridade para promover o diálogo entre filosofia e teologia moral. Tal pesquisa, em linhas gerais, terá em três blocos:

- um primeiro capítulo que aborda as inter-relações do desenvolvimento da reflexão filosófica no ocidente e a fundamentação metafísica da ética, bem como apresenta uma crítica à razão moderna por meio do pensamento de Emmanuel Levinas. Busca-se, por isso, realizar uma breve contextualização histórica da questão da ética filosófica e da teologia moral.

- em um segundo capítulo, busca-se promover um resgate da ética da tradição bíblico-talmúdica da Era Rabínica israelita, a partir da reflexão levinasiana, confrontando a reflexão moral cristã com a hermenêutica e as provocações *teológicas* de Emmanuel Levinas.

- no terceiro capítulo, busca-se a aplicabilidade das categorias levinasianas na reflexão teológica, investigando-se também em que a originalidade do cristianismo, em relação à matriz judaica da obra levinasiana, contribui para um discurso mais abrangente sobre a *ética da alteridade* tal como a propõe Levinas.

CAPÍTULO I:

A RELAÇÃO PROTENSIVA ENTRE A ONTOLOGIA E A *QUESTÃO DE DEUS*³².

O surgimento da filosofia no mundo helênico se deu em um contexto em que a religião primitiva e seus mitos buscavam responder às questões existenciais, tais como a origem e a realidade última das coisas³³. Por se tratar de uma produção lógica e que buscava sanar as contradições do discurso mítico e religioso, a elaboração filosófica se atribuiu a propriedade de legitimar o discurso sobre Deus ao vinculá-lo com o conceito de *arché*, o princípio do qual se deriva a existência de tudo o que veio a ser³⁴.

O sentido pejorativo que o termo *teologia* recebeu nos primórdios da filosofia grega – a *teologia* referia-se ao conjunto de lendas e de histórias relativas aos deuses, em oposição ao verdadeiro Logos do qual se ocuparia o pensamento filosófico - teve que ceder espaço a uma postura dialogal mais atenuante. A busca dos filósofos sobre a verdade das coisas, em última instância busca pela verdade do *ser*, os levou impreterivelmente à questão divina, mesmo que a preocupação fosse mais adjetivar este divino que *substantivar* deuses, como faziam os mitos³⁵.

É em Aristóteles que tal busca se traduziu, a princípio, pelo entrelaçamento de três termos: metafísica³⁶, ontologia e *teologia*. No conjunto de sua obra, Aristóteles associou sua

³²Sobre a *questão de Deus*, tal como afirmou Aristóteles, por vezes para a filosofia o princípio ou substância primeira da realidade metafísica não corresponde à realidade privilegiada ou sublime, com dignidade superior à ciência que a tem como objeto. (Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 6, 1906a 24. São Paulo: Edipro, 2007). Por outro lado, é próprio da teologia cristã relacionar a figura do Deus pessoal com a figura de deus que se apresenta ora como fundamento, ora como problemática, na tradição filosófica. Assumimos portanto que a *questão de Deus* da filosofia ocidental relaciona-se com o conceito do Deus único e criador, da tradição judaico-cristã. Sobre o tema, cf. LANGLOIS e ZARKA. *Os filósofos e a questão de Deus* (Ibidem. São Paulo: Loyola, 2009). Cf. CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. (Ibidem. São Paulo: Loyola, 2009). O Então Cardeal Ratzinger também aborda a temática na primeira parte de sua *Introdução ao cristianismo*. (Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 31;103-111).

³³ Cf. CORETH, Emerich. *Op. cit.*, p. 17.

³⁴ Cf. LANGLOIS, Luc. ZARKA, Yves Charles. *Op. cit.*, p. 10.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Sobre o termo Metafísica recomenda-se a leitura de PUNTEL, *Ser e Deus*. (Ibidem. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2011), onde o autor sistematiza a problemática do termo e suas origens, elencando pelos menos seis significados distintos ao conceito de metafísica ao longo do desenvolvimento da filosofia ocidental. Utilizamos o termo tal qual o faz Plotino para quem, além das ciências que têm por objeto o sensível, existem as ciências ligadas ao inteligível, isto é, a realidade suprema ou à metafísica, sendo estas verdadeiras ciências em relação

metafísica mais à ontologia que a uma *teologia* racional, sem propriamente renegar esta última, voltando-se, sobretudo para as questões relativas à substância, à essência e à necessidade do ser³⁷.

Posteriormente, a oposição à fé mítica e politeísta feita pela filosofia helênica serviu ao monoteísmo judaico como confirmação de sua crença em um Deus artífice de tudo³⁸. Coube entretanto ao cristianismo nascente a demonstração de que o Deus da tradição judaico/cristã era compatível com o entendimento da tradição filosófica do mundo grego acerca do Absoluto. Ao longo da história, a relação entre filosofia e teologia oscilou entre a oposição e a total adequação de seus conteúdos no que se refere ao discurso sobre o *ser* e sobre Deus, conforme se busca evidenciar nos parágrafos a seguir.

No princípio, a religião precedeu a filosofia. Mesmo que esta afirmação leve a uma temática bastante extensa, a própria natureza dos conceitos nela contidos, elucidam a questão: enquanto a religião encaixa-se no campo da experiência e da relação a filosofia se define como reflexão posterior a estas mesmas experiências³⁹. Na Grécia antiga a reflexão sobre um possível princípio único, como origem última de toda a realidade, consolidou o envolvimento entre teologia e filosofia.

Na experiência do antigo Israel havia uma unidade entre o conhecimento da razão e a experiência da fé. “A glória de Deus é encobrir as coisas e a glória dos reis é investigá-las” (Pr. 25,2). A citação do texto de Provérbios ilustra a relação entre a razão e a fé no universo veterotestamentário. A compreensão judaica de Deus como origem e governabilidade de todas as coisas não impediu o autor inspirado de *investigar* a verdade, instigado pelo *dinamismo* presente no coração do homem ao *tocar* o transcendente⁴⁰. Estes escritores tinham a consciência de que tal *desejo* em relação ao infinito encontrava-se para além do ser, remetendo-os a um *Outro* que se lhe revelava na história de Israel. Reconheciam ainda ser

às primeiras. (Cf. PLOTINO. Enn., V 9,7. *Apud*: ABBAGNANO, Nicola. *Metafísica. Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007).

³⁷ Este aspecto do pensamento aristotélico surge com mais clareza a partir do VII volume de sua *Metafísica*, onde o filósofo afirma que “a substância de cada coisa é a causa primeira do ser dessa coisa. Algumas coisas não são substâncias, mas as que são substâncias são naturais e postas pela natureza, que não é elemento, mas princípio” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. VII, 17,1041b27. *Apud*: ABBAGNANO, Nicola. *Metafísica. Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007).

³⁸ Cf. PANNEMBERG, Wolfhart. *filosofia e teologia*, p. 33-58

³⁹ Cf. CORETH, Emerich, *Deus no pensamento filosófico*, p. 56. O termo *experiência* neste caso, se refere a um conhecimento “que não deriva principalmente do pensamento discursivo, mas do fato de se experimentar imediatamente uma impressão ou vivência [...] tanto intramundana como transcendente.” (SALVATTI, G. M. *Experiência*. In: MANCUSO, V.; PACOMIO, L. (Orgs.). *LEXICON: Dicionário Teológico Enciclopédico*).

⁴⁰ João Paulo II. *Fides et Ratio*, n. 17.

necessário respeitar algumas *regras fundamentais* para elaborar um discurso racional sobre a natureza de Deus e do mundo criado, baseadas no temor de Deus e na confiança relacional com este *Senhor*, como se lê no livro de Provérbios: “O Senhor é quem dirige os passos do homem; como poderá o homem compreender o seu próprio destino?” (Pr. 20,24)⁴¹.

A reflexão teológica do cristianismo nascente, mesmo sem menosprezar suas raízes judaicas, foi marcada por uma aproximação com o discurso filosófico dos gregos. Neste contexto, a filosofia atuou como instrumental teórico para a teologia cristã. Isto permitiu que o ideário cristão fosse transmitido aos romanos e aos povos de origem grega, como se nota nos textos canônicos e na produção teológica dos primeiros séculos. Agostinho, em uma de suas obras, *A cidade de Deus*, evidenciou alguns dos argumentos platônicos que geraram interesse nos teólogos cristãos: “Compreenderam os platônicos [...] que nenhum corpo é Deus [...] que o mutável não é supremo Deus... ou seja, que Deus é imutável e por isso necessariamente existe”⁴². Do mesmo modo, a temática da *homoiosis theo*, o ideal de vida da equiparação com Deus, bastante recorrentes em Platão, foram apreciados pela reflexão teológica⁴³.

A assimilação do pensamento aristotélico pelo cristianismo é outro fator bastante relevante no que se refere às mudanças nas relações entre as duas ciências. É importante salientar que existem diferentes compreensões entre os estudiosos do tema em relação a tal assimilação. O teólogo João B. Libânio fala de *três entradas* do aristotelismo no âmbito da reflexão cristã ocidental que funcionaram como um *divisor de águas* para a teologia. A primeira, no século VI, com a influência sobre o aspecto gramatical e sobre as regras do discurso. A segunda, entre os séculos IX e XII, através de uma influência sobre a forma de raciocínio, mediante o uso da dialética aristotélica. A terceira entrada, ainda de acordo com Libânio, ocorre no século XIII, com uma maior utilização da metafísica aristotélica para a compreensão do ser humano e do mundo.⁴⁴ Emerich Coreth, a exemplo de outros autores, afirma que, se até o século XII Aristóteles era mais reconhecido como o *mestre da lógica*, a

⁴¹ Cf. *Ibidem*, n. 18.

⁴² STO. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, (VIII 6). *Apud*: PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia*, p. 37.

⁴³ Cf. PANNENBERG. *Op. cit.*, p.45. Posteriormente a antropologia teológica rejeitou a visão sobre a origem e concepção da alma humana que fundamentam a reflexão platônica acerca da *homoiosis Theo*.

⁴⁴ Cf. LIBÂNIO, João Batista. MURAD, Afonso. *Introdução à teologia :perfil, enfoques tarefas*. 7ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 126. É preciso também recordar que outros autores argumentam que, já em meados do século II, uma corrente de pensamento que tendeu para a conciliação entre o platonismo e o aristotelismo se incidiu também sobre a teologia, de modo que a influência aristotélica pudesse ser constatada em outros momentos, antes mesmo das três entradas a que Libânio se referiu. Sobre esta abordagem, cf. MORESCHINI, Cláudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.p. 496-529.

partir de então, a influência de Aristóteles no ocidente cristão deixou grandes marcas na reflexão da Idade Média. O autor explica que a recepção de Aristóteles na vida espiritual da Idade Média ocorre em um "amplo quadro de tradução e recepção da plenitude da literatura grega e arábica, de obras de Aristóteles e comentários destas na filosofia arábico-islâmica e judaica [...], através de novas relações estabelecidas com o Oriente, tanto com o mundo grego-bizantino como para o arábico-islâmico," provocando reações controversas entre os pensadores do ocidente cristão.⁴⁵

De fato, neste período, como apresenta H. Cláudio Lima Vaz, a assimilação do aristotelismo, graças ao conhecimento sempre maior do *corpus aristotélico*, aliada ao contato com a reflexão advinda do mundo grego-islâmico e em conjunto com toda a reflexão patrística, produziu um período de fortes divergências, convergências e inflexões.⁴⁶ Vaz também aponta que, a partir de meados do século XIII, um fator institucional intervém profundamente na relação entre teologia e filosofia no ocidente. Trata-se da distinção, no âmbito universitário, dos espaços de reflexão de ambas as ciências, inicialmente com a reconsideração da filosofia como um saber autônomo.

Ora, desde as primeiras aproximações entre a teologia cristã e a filosofia grega, subjaz para a teologia certa busca que, diante das condições históricas e culturais do século XIII, pode ser assim enunciada: que filosofia é compatível com a teologia e de que modo ela auxilia uma correta expressão intelectual da fé? Na análise dos grandes modelos de resposta apresentados no período em questão, Vaz defende a argumentação de que no discurso teológico "paradigmas, categorias ou problemas de natureza filosófica são considerados na perspectiva do *intellectus fidei*, de uma mais perfeita inteligência da fé"⁴⁷, o que consolidou historicamente uma *filosofia do teólogo*. Por sua vez a filosofia, oficialmente a partir de 1252 com sua institucionalização na Faculdade de Artes de Paris, caminhou na busca de "títulos de autonomia nos seu métodos, na sua lógica, nos seus temas e em suas soluções"⁴⁸. Deste modo, sobretudo no campo universitário, embora Vaz o defina também no âmbito doutrinal,

⁴⁵ Cf. CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*, p. 150.

⁴⁶ Cf. VAZ. Cláudio Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 37-38.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 45

⁴⁸ *Ibidem*, p. 46. Frente ao fortalecimento institucional da filosofia, Vaz destaca dois modelos fundamentais de resposta por parte dos teólogos na segunda metade do século XIII: de um lado a subordinação da filosofia à teologia, algo assumido de modo enérgico por São Boaventura, e de outro lado uma harmonização entre razão filosófica e a as razões da fé, modelo buscado por São Tomás de Aquino, ambas com desdobramentos significativos para o futuro da teologia.

os dois saberes se entrecruzam e, nas pontas deste quiasmo, como o denominou O. Boulnois, teologia e filosofia definem sua respectiva identidade[...].Tal é a complexa situação do mundo teológico latino entre 1267 (data da primeira ofensiva de São Boaventura contra os filósofos) e 1300 (entrada em cena de Duns Scotus, que abre um novo período). Nas acirradas controvérsias do período em questão que então se travam, as primeiras sementes da futura modernidade começariam a germinar.⁴⁹

Após estes apontamentos iniciais sobre as relações entre teologia e filosofia, elaborados de modo sucinto para não fugir à temática principal do presente estudo, chega-se, portanto, ao período do estabelecimento das bases da modernidade, caracterizada, entre outras formas, pela autonomia da razão filosófica, pela reformulação metodológica que possibilitou a organização do pensamento científico e pelo surgimento de uma generalidade racional que direcionou a produção teológica ao universo da subjetividade religiosa.⁵⁰

Todavia se, como argumenta Vaz, o século XIII marcou uma delimitação clara da identidade da filosofia em relação à teologia, é preciso cautela, como afirma Pannenberg, sobre quaisquer teses em relação a uma rebelião filosófica contra a ideia cristã de Deus, no contexto dos quatro séculos seguintes.⁵¹ De acordo com ele, os novos princípios filosóficos da fase inicial da modernidade mantiveram dentro de suas bases epistemológicas uma reflexão que tocava ainda a concepção (teológica) de Deus como sujeito absoluto, como se verá mais adiante. Para Pannenberg, o "diagnóstico de uma virada de época que seria caracterizada pela emancipação do ser humano em relação ao vínculo com o Deus do cristianismo"⁵² e, com isso, o advento da subjetividade humana como um princípio norteador da modernidade, seria melhor localizado apenas a partir do século XVIII.

De fato o século em questão remete-nos a um cenário caracterizado pelo ideal do Iluminismo marcado por um princípio de autonomia da razão, como o define Immanuel Kant:

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ CLAUDE, Geffré & JOSSUA, Jean-Pierre. Pour une interpretation de la modernité. (Editorial). *Revista Concilium*, 244, 1992/6, p. 7.

⁵¹ Cf. PANNENBERG, W. *Teologia e filosofia*, p. 121-131, onde o autor apresenta algumas das principais teses que localizam as raízes da emancipação do pensamento moderno em relação ao cristianismo em um período anterior ao século XVIII, seguidas de seus argumentos contrários em relação a elas. Também Coreth fixa o início do *ateísmo moderno* no século XVIII, do qual se estende pelos séculos posteriores, mediante uma "renúncia a Deus, chegando até uma luta contra a fé em Deus." (CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*, p. 332).

⁵² Cf. PANNENBERG, W. *Teologia e filosofia*, p. 128.

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do marcado pelo princípio de autonomia da razão entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. 'Sapere aude!' Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.⁵³

O texto de Kant demonstra como o paradigma da autonomia da razão favorece o desvelamento da subjetividade moderna, confrontando-se com as abordagens metafísicas e as demais questões ligadas ao transcendente, priorizando como base filosófica a via da *imanência*. A passagem do referencial filosófico transcendente para o campo da subjetividade humana se dá de maneira paulatina. Se na filosofia moderna até Hegel (isto inclui Descartes, Spinoza, e *a seu modo* o próprio Kant, entre outros), como afirma Emerich Coreth⁵⁴, a noção do Absoluto, que em certo sentido se aproxima em última análise da ideia do Deus da tradição judaico-cristã, aparece como o *fundamento* e *gancho* dos respectivos sistemas filosóficos, a partir do pensamento de Hume, abre-se no ocidente uma crítica ao cristianismo e de negação da existência de Deus, através do positivismo e do materialismo entre outras formas brandas ou acentuadas de argumentação filosófica, a serem abordadas mais adiante.

Sabe-se que as adequações e inadequações entre o discurso filosófico e o religioso a partir da modernidade tocaram os paradigmas de fundamentação da sociedade ocidental, incidindo enormemente sobre as condutas e sobre o posicionamento ético de seus indivíduos.⁵⁵ Diante do breve histórico aqui apresentado, um questionamento interessa à presente dissertação: dado que a questão metafísica se confunde e corrobora com o discurso sobre Deus, quais as consequências da supervalorização da autonomia do *ser* em oposição à argumentação metafísica e à plausibilidade do discurso religioso de matriz judaico-cristã

⁵³ “Ouse ser sábio!” (Tradução nossa). KANT, I. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? (1784). In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 56.

⁵⁴ Cf. CORETH, Emerich. *Op. cit.*, p. 333. A expressão de Coreth, “a seu modo” ao se referir ao *lugar* ocupado por Deus no pensamento kantiano, ilustra as matizes que envolvem o pensamento de Kant em relação à *questão de Deus* e evidencia o perigo de se incorrer em um juízo errôneo das ideias e contribuições kantianas. Limitamo-nos a observá-las sobre a ótica da investigação levinasiana no que tange o obscurecimento da metafísica, limitando-nos assim pelos objetivos do presente estudo.

⁵⁵ Cf. VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: o lar teológico da ética*. Aparecida: Santuário, São Paulo: Paulinas, 2003, p. 640.

para as ações humanas? A crítica levinasiana à filosofia do ocidente auxilia a reflexão sobre a questão, apontando-lhe um desfecho como se vê a seguir.

1.1 A VISÃO LEVINASIANA SOBRE O PERCURSO FILOSÓFICO NO OCIDENTE.

A crítica que Emmanuel Levinas dirige à ontologia ocidental perpassa a história da filosofia, “insistindo em proclamar que a metafísica não pode ser abandonada ou declarada morta”⁵⁶. Sua investigação filosófica incide sobremaneira na problemática ligada à teologia na atualidade, onde a supervalorização da imanência torna mais distante do âmbito das reflexões o discurso sobre Deus. Para compreender tal investigação, convém certa familiaridade com alguns termos levinasianos, doravante utilizados neste texto, e que serão apresentados nos parágrafos a seguir.

O *mesmo* e o *outro* são termos recorrentes na obra levinasiana. Em sua publicação “*Pensar com Emmanuel Levinas*”, Cintra afirma que “de princípio se diga que o *mesmo* vale por o mesmo de mim mesmo. O *outro*, ou *outrem*, vale por o outro de mim mesmo”⁵⁷. Ressalta-se ainda que, especialmente no campo da reflexão teológica, o discurso levinasiano sobre o *outro* não deve ser confundido com um discurso sobre o Absoluto, a não ser que se considere sempre em primeiro plano a figura do humano. Isto por que no pensamento judaico da era rabínica, enorme referencial do pensamento de Levinas, o termo *outro* é utilizado em relação à pessoa humana, denotando especialmente o próximo em relação a si⁵⁸. Todavia, como evidenciou Derrida em seu adeus à Levinas, a menção ao *outro* se dá no horizonte de ser e existir, mas remete ainda à percepção da possibilidade de ser *outramente*, evocando, assim, um Deus *que vem à ideia*⁵⁹. Nas palavras do próprio Levinas “Deus é quem eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente [...] quando digo alguma coisa sobre Deus, é sempre a partir das relações humanas”⁶⁰.

⁵⁶ RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar*, p.18.

⁵⁷ CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009, p.17.

⁵⁸ Cf. COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo antigo e moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 72-73.

⁵⁹ Cf. DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 28.

⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendance et hauteur*. *Apud*: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel et al. (Dir.). *Levinas*. Paris: L’herne, 2006, p. 110.

Isto demonstra como Levinas busca falar de Deus, mas não como o fez a ontologia clássica. Seu discurso sobre Deus resolve-se na salvaguarda do reconhecimento da alteridade de *outrem* e, com isso, na percepção de a própria transcendência de *outrem* implica uma “relação com um ser infinitamente distante, isto é, que ultrapassa a ideia”⁶¹.

Neste sentido, ao falar de alteridade, Levinas apresenta a relação entre transcendência, a noção cartesiana de Infinito e a ideia de Deus, o que será aprofundado mais adiante⁶². Por hora, a definição dada por Cintra para o *mesmo* e o *outro* garantirá a compreensão de caráter filosófico e ao mesmo tempo não ontológico do pensamento levinasiano.

Sobre o modo como Levinas articula seu pensamento com o conceito de Infinito cartesiano, nas palavras do próprio *filósofo de Kaunas*

a ideia do Infinito, que em Descartes se situa num pensamento que não pode se conter, exprime a desproporção da glória com o presente. Sob o peso que ultrapassa a minha capacidade, uma passividade mais passiva do que toda a passividade dos atos, a minha passividade rebenta ao dizer: ‘eis-me aqui!’ A exterioridade do Infinito torna-se, assim, interioridade na sinceridade do testemunho⁶³.

Assim, vê-se como, para Levinas, a noção de Infinito, uma vez percebida pelo *eu*, torna-se para este não só uma noção de alteridade e transcendência, mas também proximidade e ordenança de um *outro*⁶⁴.

Em *Totalidade e Infinito* o *filósofo* afirma que o *outro* existe fora do alcance do *eu*, pois sua alteridade é anterior a “toda a iniciativa, a todo o imperialismo do *mesmo*”⁶⁵, não possuindo com este uma *pátria* comum. A *pátria* do *eu* é o mundo, o lugar onde se encontra, não apenas numa concepção territorial, mas o lugar onde o *eu* existe e pode. O *outro* levinasiano é, portanto, um *estrangeiro* que “perturba o *eu* em sua casa”⁶⁶. Isto significa

⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008, p.34.

⁶² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *La traccia dell’Altro*. Napoli: Pironti, 1979, p. 27. Para aprofundar a noção Infinito em Descartes, Cf. LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.73.

⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 91.

⁶⁴ Cf. SOUSA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 80-84, onde Sousa buscou apresentar as aproximações e as diferenças que o termo Infinito assume em Levinas e em Descartes.

⁶⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 22.

⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 27.

assumir que nenhum sistema, nem mesmo a história, contempla a totalidade da relação *eu*, sinônimo de *mesmo*, e o *outro*, pois, enquanto o “*mesmo* é essencialmente identificação no diverso, ou história, ou sistema”⁶⁷, o *outro* metafísico “conserva sua transcendência no seio da história”⁶⁸.

A *questão do outro* é compreendida como o reconhecimento, por parte da *razão*, do direito de *outrem* em não ser sobrepujado, reduzido ou ignorado. O *mesmo*, a partir deste reconhecimento ético da *ipseidade* do *outro*, é impulsionado a estabelecer com este um encontro que não deve se constituir como totalidade, mas que se traduz como linguagem. Procedendo assim, o *eu* se abre a uma possibilidade de conhecimento do *outro* que ultrapassa a mera conceituação deste último. Isto porque, quando o *eu* realiza esta *evasão*, que será explicitada mais adiante, a *razão* não mais se interroga sobre o *outro*, mas interroga-o, abrindo espaço para uma relação cuja base primordial é a ética⁶⁹. De fato, como argumenta o *autor lituano*, uma vez que *outrem* é um ponto absolutamente exterior ao *mesmo*, a *razão* encontra na relação ética, e não na simples conceituação do que lhe é diverso, uma nova postura que é bastante favorável a um conhecimento verossímil deste *outro*⁷⁰.

Associado ao *outro* da reflexão levinasiana está a palavra *rostos*. Ela refere-se ao enigma que é o *outro*, isto é, à sua total alteridade que faz com que inicialmente o eu não o reconheça como próximo, senão como um traço ou uma abstração. Enquanto o *outro* é este estranho ao *eu*, sendo um *ele* apenas, Levinas o define como um *terceiro*, que se qualifica como a própria ideia de um enigma. Assim, o *terceiro* que se anuncia é a percepção de um enigma que foge à conceituação e ao poder do *eu*, sendo expresso pelo *rostos* de *outrem*, como característica de sua visitação.

A percepção inicial de um *terceiro* se subtrai tão logo se estabeleça o encontro entre o *rostos* e o *eu*. Neste encontro, o *terceiro* torna-se então o *outro*, aquele que interpela o eu em sua casa,⁷¹ por meio da relação *face-a-face*. O *rostos*, por sua vez, permanece no *outro*, como um *traço* que remete à Transcendência e à alteridade. Nas palavras de Levinas:

⁶⁷ Ibidem, p. 27.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Cf. Ibidem.

⁷⁰ Cf. Ibidem, p. 40.

⁷¹ Cf. Ibidem, p. 23-24.

a melhor maneira de encontrar *outrem* é nem sequer atentar a cor de seus olhos! Quando se observa a cor dos olhos não se está em relação social com *outrem*. [...] O que é especificamente *rostos* é o que não se reduz a ele. [...] O *rostos* é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que *outrem*, na retidão do seu *rostos*, não é uma personagem num contexto. (...) Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além⁷².

Entrelaçado ao conceito de história está a conceituação levinasiana sobre o tempo. De acordo com Hutchens, na contramão da ideia de Kant, Husserl e Heidegger de que a consciência histórica é determinada pela consciência do tempo de um eu autônomo, para Levinas o próprio tempo se determina pela relação *face-a-face*. Neste contexto, a história seria uma escatologia, na qual se contempla um momento salvador e final, e não um progresso⁷³. Nas palavras de Hutchens:

O tempo, observa ele, Levinas, é um relacionamento com aquilo que não pode ser assimilado pela experiência ou compreendido pela consciência. Na economia temporal fluente da existência, o evento futuro é uma ‘exterioridade’[...] e há ainda um passado tão antigo, mais antigo que a liberdade e irrepresentável porque nunca foi apresentado. [...] a imemorialidade não é consequência da fraqueza da memória, da mera incapacidade de lembrar, e sim da ‘impossibilidade de a dispersão do tempo juntar-se no presente’. A consciência histórica está consciente de um Outro, de eventos que podem ter tudo a ver conosco no presente, mas sobre os quais, nada se pode saber⁷⁴.

A consciência de tempo em Levinas é, portanto, a consciência de que existe um passado imemoriável ao *eu*, isto é, que embora possa ser conhecido pelo *eu* não é memória sua, mas de *outrem*. De igual modo o futuro não é somente um instante posterior ao presente e que *fugirá* ao passado, mas uma alteridade imprevisível a qual o *eu* não pode predizer, é um futuro de *outra pessoa*⁷⁵. A questão do *tempo* no pensamento levinasiano auxilia no entendimento do capítulo seguinte da presente dissertação onde se afirma como o *face-a-face* produz no *mesmo* uma responsabilidade vocacional, que se insere nesta ideia de

⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010, p.69-70.

⁷³ Cf. HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p.97.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 100-103.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 102.

consciência do tempo como encontro, como diacronia⁷⁶. Tal conceito é utilizado por Levinas para indicar que a presença do *outro* gera na consciência do *eu*, a percepção de um passado e um futuro do qual este *eu* não pode se lembrar ou predizer. A *diacronia* causada pelo *outro* quebra, assim, a noção de *sincronia* com a qual o *eu* entende o tempo como um sistema que pode ser sempre revistado e previsto. Como na linguística, a *diacronia* indica as variações que um sistema sofre, por meio de eventos que são exteriores ao sistema e que também não constituem um sistema.

Outras duas terminologias, reveladoras de um forte antagonismo, que merecem destaque na literatura levinasiana são a *redução* e a *evasão*. Em Levinas, há uma identificação entre o *eu*, sujeito na história, com o termo *mesmo*. Para o filósofo, “ser *eu* é, para além de toda a individualização que se pode ter em um sistema de referências, possuir identidade como conteúdo”⁷⁷. O *outro* levinasiano não habita o espaço deste *eu* e sua alteridade não se pauta na negação do *mesmo*, nem na simples inversão da identidade do *eu*. Além disso, qualquer sistema que abarque, ou *totalize*, a relação entre *eu* e *outro* seria em si uma *redução*, termo extraído do pensamento de Husserl.

A *redução* desloca o *outro* de sua forma de se apresentar como *revelação*, que é para Levinas, a forma mais autêntica de conhecimento. Em outras palavras, para o filósofo de *Kaunas* no exercício de teorizar, típico da *redução*, há uma tentativa de *domínio* da razão sobre o *outro* que se lhe apresenta. De acordo com ele “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma redução do *outro* ao *mesmo*” por meio da teoria e da conceituação⁷⁸. Com efeito, nas primeiras páginas de uma de suas principais obras, “Totalidade e Infinito”, este autor define que o conhecimento ontológico consiste, desde Sócrates, em captar e englobar o ser dentro dos parâmetros que a razão conhece e torná-lo conceito, refutando justamente o que lhe faz ser diverso e estranho à razão e arrebatando-lhe a alteridade.

Em contrapartida, o autor evidencia em seus escritos que certos *excessos de sentido* são uma demonstração de que há algo que os esquemas teóricos não podem conter. Estes *excessos* aparecem como inadequações, insatisfações da própria racionalidade, que quando suscitados pela noção de Infinito contida nas relações de alteridade, se projetam como uma necessidade de uma *evasão* do ser sob a forma de um *desejo metafísico*, caminho pelo qual o

⁷⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 184-204. (Sobre o significado do conceito para a linguística, Cf. ABBAGNANO, Nicola. Diacronismo/sincronismo. *Dicionário de filosofia*).

⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 22.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 30.

eu chega igualmente à ideia de Deus⁷⁹. Levinas reconhece na filosofia ocidental algumas brechas no seu discurso, em que estes *excessos* ganham forma: a ideia de bem em Platão, que designa um *bem* para além do ser, e já referida noção cartesiana de Infinito, cuja relação com o ser se conserva totalmente exterior àquele que o pensa⁸⁰.

Em relação ao *desejo metafísico* descrito por Levinas, ele não corresponde a um desejo de retorno e nem à fome ou a uma necessidade que possa ser satisfeita. Assemelha-se a outros desejos somente no que se refere à decepção e à exasperação da não satisfação, estando além de tudo o que pode simplesmente completar aquele que deseja. Segundo o autor, é como a bondade que não cumula, mas que antes nos abre o apetite “para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam... para além das satisfações”⁸¹. Este *desejo*, sem satisfação, que dá sentido à *alteridade* levinasiana, pois leva o *eu*, a reconhecer no outro a presença do *Infinito*, a qual se dirige seu *desejo metafísico*.

Esta primeira explanação de alguns conceitos da obra do *filósofo de Kaunas* indicam o modo como, em sua perspectiva, o exercício filosófico da racionalidade se abstrai do verdadeiro sentido de alteridade e transcendência. Para o filósofo, a metafísica clássica se revela em primeiro lugar como uma relação na qual o ser cognoscente percebe o *outro* que se lhe manifesta, sem que com esta percepção lhe transgrida a alteridade. Entretanto, em um segundo momento, a razão deseja teorizar sobre este *outro* (um *ser* percebido como outro), transpondo o respeito à sua exterioridade e identificando-o com o *mesmo*, à medida em que teoriza sobre ele.

A metafísica clássica seria então marcada por uma alteridade apenas aparente, apenas formal⁸². Como aponta a crítica levinasiana, a filosofia do ocidente se enveredou por muitas vias que subjugarão o *outro metafísico*, incidindo sobremaneira na compreensão do que é diverso, em última instância, sobre a *questão de Deus*, conforme se procurará demonstrar a seguir.

⁷⁹Cf. LEVINAS. *De Dieu qui vient à L'idée*. Paris: Vrin, 1982, p.87-110.

⁸⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 37.

⁸¹ Ibidem, p. 20.

⁸² Esta abordagem está consolidada na terceira fase do pensamento de Levinas. A obra *Totalidade e Infinito*, deste período, apresenta em detalhes a questão.

1.1.1 O desvanecer da transcendência e a emancipação da razão.

Na base teórica da esfera do conhecimento humano encontram-se duas propriedades constitutivas da razão, evidenciadas desde as primeiras construções sistemáticas da filosofia: a identidade dialética da razão com o ser e a total flexibilidade da razão em sim mesma⁸³. Platão convencionou como *dialética* este movimento da razão quando esta se debruça sobre o ser⁸⁴. A esta semelhante filosofia, Aristóteles chamou *filosofia primeira*⁸⁵.

Foi, contudo, o cristianismo que a partir do século II se beneficiou destas duas linhas de abordagem da metafísica grega e de suas nuances. O reconhecimento do *ser* como verdade e a identificação desta com o Absoluto, levou à possibilidade de conhecimento do *logos* que se *reflete* sobre o próprio ser⁸⁶. Neste exercício, o interesse pela contemplação metafísica do *outro*, cedeu paulatinamente espaço à teorização sobre o ser. Esta constatação levará Levinas no futuro a afirmar que a condição inicial para a sua *metafísica-ética* refere-se a algo subjugado no pensamento grego e no próprio cristianismo nascente. Trata-se, portanto, da importância do reconhecimento e valorização da alteridade de *outrem* que, ao longo do desenvolvimento filosófico, teria se tornado apenas uma etapa do processo de conhecimento geral⁸⁷.

Com efeito, para Levinas a ontologia supõe a verdadeira metafísica⁸⁸. Toda a sua alternativa *ética* se desenvolveu movida por esta constatação sobre a questão do *ser*, em detrimento da questão do *outro*. Isto porque a redução que sofre o *outro* na ontologia ocidental fere certa *metafísica ética* primordial, isto é, a respeitabilidade diante do reconhecimento do *outro* enquanto tal, uma vez que este reconhecimento fica reduzido a apenas uma etapa do processo de conhecimento. Esta crítica, inicialmente voltada à ontologia grega, estende-se no pensamento de Levinas ao cristianismo quando este bebe desta filosofia helênica. De uma forma sutil, o *autor lituano* acusa o cristianismo dos

⁸³ Cf. VAZ. C. I. Ética e razão moderna. In: MARCILIO. M. L & RAMOS E. L. *Ética na virada do milênio*. São Paulo: LTR, 1999, p.79-90.

⁸⁴ PLATÃO. *A República*. 531 c-d. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.

⁸⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, E1,1025b3-1026a32 In: REALE, Giovanni (org.). *Metafísica: sumários e comentários, III*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 333.

⁸⁶ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 44-60.

⁸⁷ Cf. RIBEIRO JUNIOR. *Sabedoria de amar*, p. 16. O autor nos recorda que, de acordo com Levinas, a identificação e a *redução* do *outro* no *mesmo* é característica do exercício de teorizar próprio da ontologia moderna.

⁸⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 16.

primeiros séculos de ser responsável pelo surgimento do nihilismo sociocultural no ocidente, mediante a relação estabelecida entre o monoteísmo e o pensamento grego⁸⁹.

Para o autor, este não é o verdadeiro caminho para o conhecimento sobre o que há fora do *ser*. Mas o que Levinas propõe como resgate de uma verdadeira *metafísica*? Uma ética e uma filosofia para aquém dos pré-socráticos⁹⁰, em um retorno ao profetismo, associando o destino do homem à sabedoria hebraica da tradição hermenêutica bíblico-talmúdica, tomando o cuidado de traduzir tal tradição na língua grega, ao mesmo tempo distinguindo-a da filosofia grega⁹¹. Tal proposta levinasiana, bem definida nos escritos do *terceiro período* de sua obra, é uma hermenêutica ético-metafísica a partir do horizonte judaico-talmúdico, que contrasta com a abordagem bíblico-ontológica do cristianismo que Levinas conheceu⁹².

Todavia, no percurso filosófico até a modernidade, o ocaso da *questão do outro* dificulta a possibilidade de uma *metafísica-ética* e uma epifania da alteridade⁹³, enquanto a racionalidade vai se caracterizando por uma *hegemonia* do *ser*. Tal constatação se faz notar quando, a partir do pensamento de Descartes, a certeza formal da razão passa a ser a única que pode ser vista como verdadeira certeza. Esta guinada metodológica que privilegia a abordagem histórica e matemática da realidade tem sua forma definitiva no pensamento kantiano e impôs ao espírito humano uma crítica da razão pela própria razão e um antropocentrismo radicado na racionalidade que se debruça sobre o *ser*⁹⁴. Uma nova cosmovisão que se instaurava no ocidente⁹⁵, baseada como afirma Panemberg, em um *sistema* fundamentado no “direito natural racional, na teoria do Estado fundado em base a este direito natural, uma ética fundada na natureza do ser humano e, por fim, até uma doutrina religiosa apoiada no mesmo fundamento”⁹⁶.

⁸⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. Paris: Le Livre de Poche, 1990, p. 397.

⁹⁰ Como se verá adiante, não se trata da proposta heideggeriana de invocar os pré-socráticos e os poetas a fim de tirar o *ser* de seu esquecimento, mas de um retorno à tradição profética, que se contrapõe não apenas à metafísica clássica, mas também ao próprio pensamento heideggeriano.

⁹¹ Cf. RIBEIRO JUNIOR. *Op. cit.*, p. 57-60. Segundo este autor, o pensamento de Levinas caracteriza-se pela presença das exigências de precisão e de coerência características da filosofia grega e que nortearam o diálogo entre cristianismo e o mundo grego.

⁹² Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e Teológica em Emmanuel Levinas*. São Paulo, Loyola, 2008. p. 121. Sobre o Talmud e o *judaísmo levinasiano*, discutiremos mais adiante.

⁹³ *Ibidem*. p.15.

⁹⁴ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p.44-60.

⁹⁵ Cf. PANEMBERG, W. *Filosofia e teologia*, p.121-130.

⁹⁶ *Ibidem*, p.129.

Neste contexto, o interesse pelo discurso metafísico sobre o transcendente - isto inclui o pensar filosófico e teológico sobre Deus - foi ao longo do desenvolvimento da modernidade, sendo relegado ao campo das religiões e da subjetividade, o que trouxe consequências éticas e políticas marcantes para a prática da organização social⁹⁷. Alguns dos inúmeros fatores que contribuíram para esta guinada são: o antropocentrismo renascentista, a gênese de uma nova abordagem científica, as proporções da crise instaurada pela Reforma e Contra-Reforma na Europa, e a crítica em relação ao cristianismo eclesiástico, suas doutrinas confessionais, dogmas e à autoridade de seus argumentos. É dentro deste contexto, não pormenorizado por ser um tema abrangente e que foge dos objetivos do presente estudo, que a antropologia se tornou a principal base da refundação do Estado, do direito e da moral, promovendo uma consolidação do pensamento moderno e do projeto burguês no século XVIII⁹⁸.

Na continuidade dos fatos, o pensamento iluminista de Emmanuel Kant reforçou os argumentos centrados na racionalidade do sujeito presentes no pensamento cartesiano. Como dois expoentes do processo de construção do saber moderno, o pensamento de ambos fez com que o sujeito na modernidade se visse como o artífice de todo sentido e representação da realidade. Kant forjou em sua filosofia uma ética em certo sentido constituída no avesso daquela ética herdada da sabedoria veterotestamentária. Sua argumentação submeteu a razão a si própria, isto é, à sua finitude, derivando daí um sistema moral livre de toda heteronomia.

A expressividade e aceitação da filosofia kantiana firmam a subjetividade humana como a condição *transcendental* da possibilidade de existência⁹⁹, promovendo uma reinterpretação da experiência do homem no mundo. Em Kant, Deus é assumido como uma necessidade racional do ser para garantir a estabilidade de sua moral racional¹⁰⁰, o que sugere uma “antropologização das funções metafísicas de Deus”¹⁰¹. Sua *Crítica da Razão Pura* absolutiza o *eu* pensado como atemporal, uma vez que é ele quem constitui o tempo

⁹⁷ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 121-122. Com isso, não se exclui que alguns autores já repensassem a questão da transcendência em correlação com a argumentação teológica, embora o alcance desta produções filosóficas permanecessem condicionadas pela própria experiência de fé destes autores a exemplo, de Vico e Alfonso de Ligório, que já no final do século XVII propunham a temática de capacidade de autotranscendência em seus escritos. Sobre o tema confrontar a abordagem histórica da filosofia da transcendência baseada na alteridade, de Bruno Forte. (Cf. FORTE, Bruno. *Do Uno ao Outro: Por uma ética da Transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006).

⁹⁸ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 122.

⁹⁹ Cf. KANT, Immanuel. *A crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 79.

¹⁰⁰ Cf. PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia*, p. 163-200.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 172.

mediante sua autoafetação. Nestas circunstâncias, o *eu* finito é pensado como origem da totalidade infinita do tempo¹⁰² e a ideia de Deus é interpretada como uma pressuposição necessária segundo os princípios de sua crítica razão pura¹⁰³. Posteriormente, Kant admitirá que o Deus que emerge de sua ética racional é antes uma hipótese problemática, que um fundamento¹⁰⁴. Em todo caso, sem adentrarmos a investigação frutífera sobre a questão de Deus como salvaguarda da autonomia da razão, mas seguindo as pistas da investigação levinasiana, percebe-se que não há na reflexão kantiana uma verdadeira gênese relacional ou intersubjetiva que valorize a questão da alteridade.

1.1.2 Da dialética iluminista à hegemonia do ser.

O século posterior ao pensamento kantiano caracteriza-se por uma pluralidade manifestada em múltiplas formas de exercício da racionalidade e por um período de dialética do próprio iluminismo¹⁰⁵. Do idealismo alemão, passando pelo surgimento de um socialismo utópico, pela *fenomenologia do Espírito* de Hegel e os desdobramentos de seu pensamento em uma *esquerda* hegeliana, do materialismo dialético de Feuerbach, Engels e Karl Marx ao positivismo de Augusto Comte e Charles Darwin, entre outros nomes e correntes, tem-se uma representatividade do cenário filosófico de uma sociedade que a pouco conhecera os ideais emancipatórios da razão iluminista.

Em comum, estas linhas de pensamento muito diferentes buscaram responder a uma demanda advinda da modernidade que as acolheu: a busca de uma razão de caráter universal. Posteriormente certo modernismo tardio buscará uma ruptura radical com os modelos de totalidade, caracterizando as chamadas filosofias das diferenças, nos quais os diversos jogos de linguagem chegam a impossibilitar um diálogo entre os vários modelos filosóficos.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, p. 176.

¹⁰³ Cf. KANT. *Op. cit.*, p 481.

¹⁰⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Coimbra (PT): Edições 70, 1992. (ver prefácio). Para vários estudiosos, Kant visava defender-se da acusação de que admitindo a necessidade de Deus no que se referia à sua moral, o filósofo estaria enfraquecendo a autonomia da razão enfatizada em seu pensamento como base constitutiva de sua reflexão. Para o aprofundamento desta questão de Deus na filosofia kantiana, indicamos o artigo de Luc Langlois, *O fim das coisas e o fim da liberdade: a ideia de Deus na Crítica da Razão Pura*, em sua obra já citada em nossas notas. (Cf. LANGLOIS, Luc. *Os filósofos e a questão de Deus*, p. 199-220).

¹⁰⁵ Cf. FORTE, Bruno. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 15. Por dialética entende-se o processo de *síntese* formulado pelo idealismo romântico, em particular pro Hegel. (Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dialética. Dicionário de filosofia*, 2007).

Este é um período onde a dialética do Iluminismo e a crise moderna se mesclam¹⁰⁶. Nele, o ideário socialista propaga-se e fortalece a crítica ao pensamento judaico-cristão como um todo e não apenas ao cristianismo eclesial, estabelecida a desvinculação entre o homem e Deus, relacionando-o de maneira crítica à figura do *pai-patrão*. Isto levou o ocidente a desaguar em uma espécie de *parricídio*¹⁰⁷. O ideal do sujeito moderno e soberano, agora questionado nos séculos XIX e XX pelos *mestres da suspeita*, segundo a terminologia de Paul Ricoeur¹⁰⁸ e pelo movimento Romântico, continuou convergindo para a centralidade do sujeito nas reflexões filosóficas. Neste processo de desconstrução e reconstrução dos princípios modernos, a centralidade do *eu* foi redimensionada, mas não deixada de lado¹⁰⁹.

1.1.2.1 Implicações da redução ontológica em Husserl e Heidegger.

O século XX, por sua vez, abrigou um reconhecido filósofo, Martin Heidegger, cuja obra merece destaque quando o tema da crítica levinasiana à reflexão ocidental é abordado. Já se afirmou que a investigação crítica de Levinas se concentra mais sobre o pensamento heideggeriano que sobre qualquer outro filósofo ou período¹¹⁰. Interessa ao presente estudo um dos principais pontos de distanciamento entre estes dois pensadores: as consequências do pensamento de Heidegger no que se refere à redução do *bem para além do ser* para o *poder-ser* do *dasein* heideggeriano¹¹¹. Levinas garante que o modelo baseado nesta *redução*

¹⁰⁶ O termo *moderno* como adjetivo à filosofia é por si bastante abrangente. Interessa-nos no período em questão esboçar em linhas gerais as consequências da influência da filosofia moderna sobre a cultura ocidental, sem a necessidade de se estabelecer um ponto de corte entre esta e a chamada pós-modernidade, ciente de que os paradigmas estabelecidos na primeira influenciam a outra a ponto desta ser entendida por muitos estudiosos como o período de crise da modernidade. Admite-se, como o faz Nilo Agostini em sua obra *Ética e Evangelização* (Cf. Ibidem. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 127 a 174), que o período em questão (século XIX e a primeira metade do século XX), está imerso nesta transição, onde os erros e acertos da modernidade se fazem presentes. Sobre a temática da transição entre modernidade e pós-modernidade, indicamos a obra de David Harvey, *A condição pós-moderna*. (Ibidem. São Paulo: Loyola, 1992).

¹⁰⁷ Cf. FORTE, Bruno. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 15. Para o autor, parricídio é o assassinato coletivo do *pai* que se consuma pela convicção de que o ser humano deverá gerir por própria conta a sua vida, construindo o próprio destino *apenas com as próprias mãos*.

¹⁰⁸ Cf. FRANCO, Sérgio de Gouveia. *Hermenêutica e psicanálise da obra de Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 52.

¹⁰⁹ Cf. HERMANN, Nadja. Duas perspectivas críticas à soberania do sujeito: Nietzsche e Gadamer. In: MINHOZ, Angélica, FELDENZ, De SCHUCK, Rogério. *Aproximações sobre o sujeito moderno*. Lageado (RS): Ninivates. 2006, p. 9.

¹¹⁰ Sobre as peculiaridades entre as proximidades e distanciamentos nas reflexões de Heidegger e Levinas: cf. SANTOS, L. C. Levinas e Heidegger: uma interface. *Revista Perspectiva Filosófica*. UFPE, v.1, p.1-10, 2003. Cf. HADDOCK-LOBO. Rafael. *Da existência ao infinito*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006.

¹¹¹ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 77.

ontológica absorve o caráter ético que a ideia platônica (o *bem além do ser*) traz em si. Em outras palavras, em Heidegger a transcendência seria mais uma vez submetida à ontologia¹¹².

A filosofia de Martin Heidegger, em continuidade com o pensamento do filósofo Edmund Husserl, propõe ao ocidente uma nova ontologia como um retorno à vida concreta, questionando os projetos filosóficos do realismo e do idealismo então em voga. Ambos os filósofos haviam se oposto à ideia cartesiana de que a consciência seria o parâmetro para toda a visão e relação com o mundo exterior. Os esforços de Heidegger para a superação das insuficiências do pensamento moderno atraíram positivamente a atenção do jovem Emmanuel Levinas que, em uma de suas primeiras obras, reconhecia o valor da fenomenologia de Husserl da qual Heidegger partira¹¹³.

Frente a todo caminho percorrido pela filosofia até então, Heidegger propôs uma enorme crítica à ontologia ocidental, proclamando como superados seus fundamentos metafísicos. A possibilidade de um olhar crítico sobre a ontologia e suas insuficiências interessou a Levinas. Sobre isso afirma Ribeiro Junior: “o pensamento pós-metafísico heideggeriano desconstruía os fundamentos da metafísica moderna, devolvendo à existência e à finitude o lugar da transcendência e superando o pensamento onto-teológico da filosofia da subjetividade”¹¹⁴.

A nova abordagem heideggeriana expressava o homem como o modo de verbalidade do ser, sem fugir-lhe à dimensão ontológico-histórica¹¹⁵. Heidegger evidenciava que o que possibilita ao *ente* assumir a existência de modo autêntico enquanto *ser no mundo* é esta consciência primordial (*gewissen*) de sua situação, que inaugura no *ente* sua decisão em *ser*. Diante da consciência do *dasein*, isto é do *ser no mundo*, o *ente* (o homem que existe imediatamente no mundo) pode vir a *ser* (no sentido da existência autêntica).

Entretanto, o pensamento heideggeriano delegava ao *ser* um componente de ordem moral traduzido como responsabilidade pela própria existência. Este é um dos motivos que levaram Levinas, nos escritos a partir de 1935, a dar sinais de descontentamento com a

¹¹² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*, p. 16.

¹¹³ Trata-se de *Théorie de L'Intuition das La Phénoménologie de Husserl* (LEVINAS, Emmanuel. Idem. Paris : Alcan, 1930). Posteriormente, em *En decouvrant l'existence avec Husserl e Heidegger* (LEVINAS, Emmanuel. Idem. 3ª Ed. Paris: Vrin, 1974.) Levinas demonstra ainda o reconhecimento de que estes pensadores contribuíram para a superação da soberania do cogito cartesiano.

¹¹⁴ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p.113.

¹¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *En decouvrant l'existence avec Husserl e Heidegger*, p.56-60.

questão do ser também na abordagem *heideggeriana*¹¹⁶. Levinas intui que a verbalidade do ser não apresenta nenhuma generosidade. Mais tarde, em *Difficile Liberté*,¹¹⁷ sua crítica volta-se ao *gewissen* heideggeriano: a consciência relativa ao *poder-ser* implicaria uma moralidade que não é aquela que emerge da relação primordial com o *outro* (relação ética). Levinas duvidou de que uma consciência que se traduza em *responsabilidade sobre si* no *drama da existência* possa realmente ser a garantia de uma *autêntica existência humana*. Para ele a dignidade humana não dizia respeito à existência autêntica do ser responsável por si, mas a uma moralidade responsável por outrem.

A este ponto, percebe-se que a experiência pré-filosófica do *filósofo de Kaunas* conservou neste a judaica *questão do outro*, geratriz de toda sua crítica à *hegemonia do ser* no pensamento heideggeriano. Crítica que se agrava quando da aproximação de Heidegger com o nazismo. Levinas antevira que o *ser* heideggeriano, moralmente responsável por sua existência, isto é, pela *perseverança* deste ser no *ser-ai*, poderia afastar todo *outro* que se oponha ao *ser*. A morte do *outro*, isto é, toda ação em defesa do *ser*, estaria assim justificada, tal como mais tarde Levinas expressou:

A fonte da barbárie sangrenta do nacional-socialismo não é qualquer anomalia contingente do raciocínio humano, nem um mal-entendido ideológico acidental esta fonte tem sua força que provém do mal Elemental para onde a boa lógica pode conduzir. Contra esta lógica do mal Elemental a filosofia ocidental não apresentava qualquer reação. Possibilidade que se inscreveu na ontologia, de ser preocupado com o ser, o ser ‘*dem es in seinem sein um dieses sein selbst geht*’, segundo a expressão heideggeriana. Possibilidade que ameaça ainda o sujeito correlativo do ‘*l’être-à-rassembler*’ e ‘a dominar’, este famoso sujeito do idealismo transcendental que antes de tudo se crê e se quer livre. Poder-se-ia perguntar se o liberalismo é suficiente à dignidade autêntica do sujeito humano. Será que o sujeito atinge a condição humana antes de assumir a responsabilidade pelo outro homem na eleição que o eleva a este grau? Eleição vinda de um

¹¹⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion: Recherches philosophiques*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. Trata-se da edição comentada por Jacques Rolland. A primeira edição foi publicada em 1935 no primeiro período do pensamento do autor.

¹¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Librairie Générale Française, 1984 (Le Livre de Poche), p: 21, 22, 45.

deus – ou de Deus – que o olha no Rosto do outro homem, seu próximo, lugar original da Revelação¹¹⁸.

É preciso afirmar que Levinas, ao criticar a filosofia ocidental, atribui à *soberania do ser heideggeriana* apenas parte da responsabilidade pelas barbáries do século XX. Suas críticas se estendem à ontologia ocidental e em especial a outros filósofos, dentre os quais Hegel. O *Filósofo de Kaunas* denunciou em *Totalidade e Infinito* que o idealismo de Hegel incorria no erro de ser um pensamento *totalizante*, no qual se constatava a problemática da *redução*¹¹⁹. O *autor lituano* associou ainda as consequências do pensamento hegeliano às atrocidades dos regimes totalitários, do nazismo e das guerras da primeira metade do século XX. Somente em outros escritos, Levinas estende esta crítica a Heidegger.

É certo que Heidegger, juntamente com Husserl que foi mestre de Levinas no período de estudo em Estraburgo¹²⁰, marcou enormemente o pensamento levinasiano com contribuições positivas e pontos de total discordância. Contudo, é o esvaziamento do sentido da alteridade do qual padece a ética no ocidente que move o *filósofo de Kaunas* a romper com estes autores e formular sua via de *evasão* do ser. Em certo modo, Hegel, em conjunto com Heidegger e Husserl, forma uma base reversa de onde o *autor lituano* elabora sua oposição à ontologia e à hegemonia do ser, utilizando-se de algumas expressões claramente baseadas nas obras destes autores, mesmo que para confrontá-los em suas reflexões¹²¹.

1.2. CONSEQUÊNCIAS DO OCASO DO OUTRO PARA A TEOLOGIA MORAL.

A expressão com a qual Klaus Demmer inicia seu manual de introdução à teologia moral, “a teologia moral católica sempre foi filha de seu tempo”¹²², é bastante apropriada para o desenvolvimento desta temática sobre o caminho percorrido pela filosofia e teologia no ocidente. Isso ocorre porque enquanto o empenho da teologia moral concentra-se na compreensão daquela práxis pessoal e social que compete a cada indivíduo, imagem e semelhança de Deus¹²³, o *espírito* de cada tempo que marca em definitivo a reflexão do teólogo moral. Especialmente na modernidade, com a *autonomia* adquirida pela razão em

¹¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, p. 120. Apud: RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 35.

¹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 9.

¹²⁰ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p.29.

¹²¹ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Op. cit.*, p.30-35.

¹²² DEMMER, Klaus. *Introdução à teologia moral*, p. 11.

¹²³ Cf. BAELZ, Peter. *Ética*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*, 2004.

relação ao pensamento teológico, a teologia moral se viu confrontada não apenas com novas problemáticas sociais, mas também com uma nova visão antropológica e exigências de novas respostas.

As mudanças epistemológicas, o desenvolvimento científico, a ampliação do conhecimento humano em vários campos e as novas configurações religiosas, políticas e sociais moldaram a sociedade moderna, em meio a inúmeras reflexões filosóficas.¹²⁴ Mas tais mudanças, que caracterizam o ocidente a partir do século XV, muito embora suas raízes se encontrem na Idade Média, tocaram não apenas o pensamento filosófico, e de modo especial *a questão de Deus*, mas também a relação do homem com Deus.¹²⁵ Neste quadro onde se desenvolve o Iluminismo a religião cristã passou a enfrentar de maneira mais contundente os esforços racionais para a explicação de um mundo sem Deus. Foram vários os autores que na modernidade reagiam a uma dita arbitrariedade no discurso religioso, acusando-o da carência de um respaldo histórico-matemático que a razão filosófica, sobretudo após Descartes, passou a valorizar.

Frente à *soberania da razão* produzida no pensamento moderno, foi colocada em cheque também a argumentação heterônoma de que se valia a religião nos fundamentos da reflexão moral. “Mesmo o Santo Evangelho” – afirmou Kant – “deve ser comparado com nosso ideal de perfeição moral antes de ser reconhecido como tal”.¹²⁶

Inúmeras foram, para a difusão do ideário cristão na sociedade, as consequências do obscurecimento do *outro* até aqui referenciadas. Outrora, a abordagem da metafísica clássica permitiu ao homem reconhecer no absoluto metafísico a razão criadora que perpassa o ser¹²⁷. A guinada metodológica a partir da modernidade impôs ao espírito humano uma crítica da razão pela própria razão e um *antropocentrismo radical*. O itinerário moderno passou a reconhecer como verdadeiro apenas do produto de própria reflexão. Tal como afirmou Marciano Vidal, “a modernidade, em sua dupla vertente de situação vivida e de saber crítico, transformou-se em juiz insubordinável da plausibilidade do discurso teológico-moral”.¹²⁸ Mesmo quando a filosofia na crise da modernidade buscou vencer a soberania da razão, a

¹²⁴ CORET, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*, p. 187.

¹²⁵ Cf. Ibidem, p. 186-187.

¹²⁶ KANT, Immanuel. Fundamentos da Metafísica dos costumes. *Apud*: BAELZ, Peter. Ética. *In*: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*, 2004.

¹²⁷ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 44-60.

¹²⁸ VIDAL, Marciano. *Ética teológica: conceitos fundamentais*, p. 213.

dialética que se impôs continuou a favorecer a imanência e, em última instância, aquilo que era produto da razão humana¹²⁹.

Além disso, como observou o então Cardeal Joseph Ratzinger, em sua obra *Introdução ao cristianismo*, no paradigma lógico-historicista oriundo da modernidade, o ser humano foi destituído do *céu*, morada da verdade, que durante séculos foi tido como o lugar de onde o *ser* parecia vir. Entregue à história, tida como a nova *morada da verdade*, este ser humano fora reduzido - tal qual objeta Ratzinger - a um *factum*, um produto fortuito da evolução das espécies¹³⁰.

Diante deste quadro, o cristianismo da segunda metade do século XX sentiu necessidade de revisitar seus caminhos no campo da ética teológica, voltando-se com um olhar crítico para os modelos do passado e buscando novos rumos em um presente de enormes transformações nos mais variados campos sociais¹³¹.

1.2.1 Teologia moral: crise ou evolução?

A chamada *crise* da teologia moral tornou-se, para muitos estudiosos, tal como no entendimento da Comissão Episcopal Pastoral brasileira, um *lugar comum*¹³², pelo menos nas últimas décadas. Ela evidencia a fragilidade, em um dado período histórico, de vários componentes da vida e da organização, da tradição e da cultura, do religioso e do simbólico, que expressam de maneira dialógica o *ethos* de uma sociedade¹³³. Em uma visão geral, as crises éticas acontecem nos momentos históricos em que existe uma discordância entre o *ethos* de um grupo e seu comportamento, ou ainda em momentos de pluralismo, onde os padrões éticos de cada grupo se confrontam¹³⁴.

¹²⁹ Cf. HERMANN, Nadja. Duas perspectivas críticas à soberania do sujeito: Nietzsche e Gadamer. In: MINHOZ, Angélica, FELDENZ, De SCHUCK, Rogério. *Aproximações sobre o sujeito moderno*. Lageado (RS): Ninivates. 2006, p. 10.

¹³⁰ Cf. RATZINGER, Joseph. *Op. cit.*, p.44-60.

¹³¹ O mesmo se deu no ambiente ético-filosófico, quando se constatou o fracasso da ética-racionalista e seus insuperáveis limites. (Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedora de amar*, p. 9).

¹³² Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL *Teologia moral em meio a evoluções históricas*. (Documento da Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé). Brasília: Edições CNBB, 2009, p. 9.

¹³³ Cf. Vidal, Marciano. *Moral de Atitudes (I)*. Aparecida: Santuário, 1974, p. 170-172. Esta visão de *ethos* situa-o como dinamicidade anterior aos costumes e não como sinônimo destes. Para compreendê-la cf. DEVIGLI, G. Hermenêutica do ethos. REB 34, 1974, p.9. *Apud*: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Op. cit.*, p.12.

¹³⁴ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Op. cit.*, p.14-16.

Um olhar retrospectivo sobre a história da teologia moral evidencia duas posturas por entre as quais se buscou, ao longo dos séculos, lidar com estas questões: a valorização das concepções éticas advindas da Revelação, especialmente presente na experiência das primeiras comunidades e a necessidade de um *nomos*, isto é, da multiplicação das regras de conduta moral¹³⁵.

O cristianismo primitivo e o período patrístico refutaram a rigidez farisaica, seguindo um caminho de *tensão dialética*, nem sempre fácil, mas bastante fecundo, entre os ensinamentos de Cristo e os aspectos cotidianos da vida das comunidades, animados pelo Espírito¹³⁶. Aspectos históricos que se seguem após o apogeu da Patrística levam o cristianismo a uma abordagem de caráter mais penitencial, em uma tentativa de se contrapor aos costumes adquiridos no convívio com a cultura *bárbara* que, até o século IX, foi se estabelecendo sobre o império romano onde o Cristianismo se difundiu oficialmente¹³⁷.

O período Escolástico vê surgir aos poucos um retorno às origens, muito bem expresso pela criatividade das ordens mendicantes. No campo da produção teológica, o confronto com as várias escolas de teologia, e destas com o Renascimento, foi algo extremamente produtivo, fazendo surgir pela *resolução de impasses* tratados articulados de teologia, percorridos pela questão moral miscigenada aos demais tratados¹³⁸. A *Alta Escolástica* encontrou em Santo Tomás de Aquino seu melhor representante. Sua abordagem articulou a questão ética à cristologia, a graça à natureza, bem como a ação do Espírito à *lei natural*. Em contrapartida, a desvinculação feita por algumas correntes tomistas, separando sua abordagem moral do restante de sua reflexão teológica, causou prejuízo à teologia moral.

A abordagem da Alta Escolástica é colocada em questão com o advento do nominalismo nos séculos XIV e XV. Desconstruindo os princípios universais, regidos pela finalidade última da existência humana, cada ato humano passou a ser observado singularmente graças a uma concepção de liberdade que residiria por detrás de cada ato humano. O nominalismo é a base para a chamada *casuística*, “naquilo que ela apresenta de

¹³⁵ Ibidem. Os parágrafos seguintes apontam, de maneira breve, esta dialética evolutiva. Dentre as inúmeras obras que introduzem o leitor no contexto histórico de desenvolvimento da teologia moral, optamos por utilizar *Las Fuentes de La Moral Cristiana* (PINCKAERS, Servais (Th.). Idem. Navarra: EUNSA, 2000, 2ª Ed. e o já referido subsídio doutrinal da CNBB (Cf. *Op. cit.*), cujos textos em sua íntegra são uma referência sistemática ao tema em questão. Indicamos ainda para o aprofundamento do assunto ANGELINI, Giuseppe. VALSECCHI, Ambrógio. *Disegno Storico della teologia morale*. Bolonha: Dehoniane, 1972.

¹³⁶ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Op. cit.*, p.28-29. Cf. PINCKAERS, Servais (Th.). *Las Fuentes de La Moral Cristiana*, p. 276-291.

¹³⁷ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Op. cit.*, p.30.

¹³⁸ Cf. PINCKAERS, Servais (Th.). *Op. cit.*, p. 276-291.

mais frágil e negativo”, ao concentrar-se nos atos e no sentido de obrigação em oposição à prática das virtudes da ótica aristotélica/tomista.

A incidência dos paradigmas da modernidade sobre a teologia faz-se notar historicamente pela reorganização dos conteúdos teológicos, provocando uma paulatina distinção entre os diversos tratados e posterior institucionalização da moral¹³⁹. A este respeito, Klaus Demmer faz notar que se, por um lado havia esforços na política eclesiástica contra o modernismo, por outro, as mudanças históricas e paradigmáticas trazidas por esta corrente influenciaram o discurso moral, durante toda a modernidade¹⁴⁰. O pensamento sistemático e o método matemático foram essenciais para uma moral essencialmente voltada à *penitência* e à *cura* das almas¹⁴¹. Os *sistemas morais* ocuparam por sua vez o lugar da grandeza especulativa da Alta Idade Média. Foram, contudo, uma solução para dúvidas de consciência e o esteio de respostas frente aos extremos do probabilismo de tendência laxista, e ao tuciorismo, este mais próximo do rigorismo moral. Tais sistemas serviram especialmente aos confessores, em um período marcado pela descoberta de novos horizontes com a expansão ultramarina, e pelas dúvidas advindas da teologia protestante e do ideário filosófico que pouco a pouco prosperava com a modernidade¹⁴².

Como já se afirmou no presente estudo, a sociedade ocidental adquiriu, durante o processo de avanço da modernidade, uma autonomia, senão uma desconfiança, em relação à Igreja e à religião. O auge desta emancipação são os acontecimentos dos séculos XVIII e XIX, o iluminismo e a Revolução Francesa¹⁴³. A Igreja, em contrapartida, assumiu uma postura defensiva, como se nota em algumas encíclicas papais do século XIX¹⁴⁴. O mesmo se verifica no conjunto de textos do Concílio Vaticano I¹⁴⁵.

Sobre o período posterior a este Concílio, pode-se afirmar que a atitude apologética de defesa da fé, em detrimento de um confronto científico, foi uma postura dominante. É no

¹³⁹ Ibidem, p. 309-323.

¹⁴⁰ Cf. DEMMER, Klaus. *Introdução à teologia moral*, p. 25.

¹⁴¹ Ibidem, p. 26-27.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Cf. SOUZA, Ney de. Evolução histórica para uma análise da pós-modernidade. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (Orgs.), *teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 106.

¹⁴⁴ Exemplos destas Encíclicas são a Carta Encíclica *Mirari vos* de Gregório XVI (Cf. GREGORIO XVI. *Mirari vos*. Carta Encíclica, Petrópolis: Vozes, 1953) e *Quanta Cura* de PIO IX (Cf. PIO IX. *Quanta cura Syllabus*. Carta Encíclica, Petrópolis: Vozes, 1959).

¹⁴⁵ Cf. Ibidem, p. 106-107. Cf. ARAUJO, José Willian Correa. *A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de valores*. Tese de Doutorado em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007, p. 38.

início do século XX que se encontram algumas tentativas de se captar do espírito moderno uma chave de compreensão racional para os postulados teológicos, precedendo, deste modo, a novidade trazida pelo Concílio Vaticano II.

1.2.2 A busca por uma ética teológica.

Tal Concílio marcou a história da teologia com a consciência de que era preciso adaptar às exigências de seu tempo, a linguagem e outras instituições suscetíveis de mudança¹⁴⁶. Para a teologia moral isso significou uma tentativa de ajuste em seu próprio discurso interno e ao mesmo tempo uma busca de respostas perante os desafios da modernidade¹⁴⁷. O apelo conciliar para “um cuidado especial no aperfeiçoamento da teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela doutrina da Sagrada Escritura, evidencie a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e sua obrigação de produzir frutos na caridade, para a vida do mundo”¹⁴⁸, expressa as linhas mestras da renovação do discurso da teologia em âmbito moral. Trata-se de um respeito à continuidade de todo o saber teológico, evitando, portanto, uma ruptura com as fontes e as exigências metodológicas que este exige. Ao mesmo tempo, há uma exigência pela busca de uma criticidade teórica que garanta uma plausibilidade sociocultural¹⁴⁹.

A guinada epistemológica no âmbito da moral cristã exigida pelo contexto histórico-cultural onde o Concílio Vaticano II se insere, evidenciou a peculiaridade dos conteúdos éticos. Se, por um lado, o Concílio resgatou como alma de toda a teologia as Sagradas Escrituras¹⁵⁰, por outro, uma sociedade plural exige aquela justificação crítica e racional já mencionada anteriormente¹⁵¹. Trata-se de perceber a racionalidade da moral religiosa, reconhecendo-a também fora do cristianismo? Ou há que se pensar que a intencionalidade da moral cristã promova a diferenciação entre a ética humana daquela especificamente religiosa? Estas indagações colocam a teologia moral frente à existência de uma vasta tradição que deve ser confrontada, metodologicamente, com as experiências humanas de seu

¹⁴⁶ Cf. VIDAL, Marciano. *Ética Teológica: Conceitos Fundamentais*, p. 211.

¹⁴⁷ Ibidem. Em outro texto do autor se encontra a descrição das primeiras décadas posteriores ao Concílio Vaticano II no que tange a renovação da teologia moral (Cf. VIDAL, Marciano. *La Teología Moral, Renovación postconciliar y tareas de futuro*. In: FLORISTÁN, C. *El Vaticano II, veinte años después*. Madri: 1986, p. 201-234.

¹⁴⁸ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Optatam Totius*, n. 16. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus. 2001.

¹⁴⁹ Cf. VIDAL, Marciano. *Ética Teológica: Conceitos Fundamentais*, p.212.

¹⁵⁰ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum*, n; 24. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus. 2001.

¹⁵¹ Cf. LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo. *Fundamentação da ética cristã*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 234-236.

tempo. Muitos moralistas, a exemplo de Marciano Vidal, qualificam esta busca de um *novo tratado da moral de ética teológica*, uma vez que o saber teológico atual supõe a validação teológica e filosófica, frente ao que ele denominou como a *nova situação do cristianismo*¹⁵².

O marco metodológico que define esta nova configuração da moral teológica é traduzido por Marcio Fabri em quatro dimensões inter-relacionadas, que são: os vários agentes sociais de elaboração dos conteúdos ético-culturais; o contexto social e seus avanços técnicos e científicos; a crise de sentidos e significados presentes nas sociedades pós-modernas; e o desafio da teologia moral em cumprir seu papel *diante dos processos de vida atuais*¹⁵³.

Porquanto, ao analisar a retrospectiva histórica da teologia moral cristã, tem-se a consciência de sua mutabilidade, que conjuga, porém, sua identidade e fidelidade à própria vocação eclesiológica alicerçada no profetismo e no anúncio evangélico. É esta a ideia, presente também na atualidade do contexto latino-americano, que ilustra o pensamento a seguir:

Nestas últimas décadas, a reflexão moral evoluiu do especulativo para o *prático*, do interesse pelo lícito para a responsabilidade da consciência num tempo de mudanças profundas, de uma ética centrada na perfeição do indivíduo para a formação de uma pessoa que se comprometa com a humanização da sociedade mediante ações concretas. Por sua vez, na elaboração da ética cristã, a Pessoa de Jesus Cristo constitui a pedra angular; a Sagrada Escritura, sua fonte e referência primordial; a caridade, seu princípio operativo; e o diálogo (ecumênico, interdisciplinar), seu método de enfrentar os novos problemas¹⁵⁴.

O fato de que a evolução histórica *exige* uma atualização da práxis evangélica, que é a essência da moralidade cristã, faz do discurso da teologia moral uma questão historicamente nunca resolvida. Uma revisão da linguagem e de outros aspectos relativos a esta práxis, sempre em continuidade com as fontes teológicas, é necessária¹⁵⁵. Neste sentido, a atualização do discurso ético hodierno se traduz, como diz Marciano Vidal, “na escolha de

¹⁵² Cf. VIDAL, Marciano. *Ética teológica: conceitos fundamentais*, p.215.

¹⁵³ Cf. FABRI DOS ANJOS, Marcio. A Ética teológica no Brasil. In: VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental*, p. 497.

¹⁵⁴ MIFSUD, Tony. *Moral fundamental: el discernimiento Cristiano*, Vol. 1. CELAM, Bogotá, 2002, p. 106.

¹⁵⁵ Cf. VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental*, p. 640.

um paradigma da racionalidade, no qual se situam e se solucionam as interrogações morais”¹⁵⁶.

1.2.3 O paradigma levinasiano: chave de atualização de uma ética profética.

A obra de Levinas é enquadrada, por muitos autores, no *personalismo* surgido na Europa entre Guerras (1918-1939) tendo como um de seus grandes representantes Emmanuel Mounier, que propagou suas ideias por meio da Revista *Esprit* e de outros escritos, dentre as quais se destaca sua obra intitulada *O Personalismo*¹⁵⁷.

Por *personalismo*, entenda-se uma corrente de pensamento contemporânea que vê o ser humano como um ser social e comunitário, transcendente e valoroso por si mesmo, impedido, com isso, de ser visto como um objeto, enquanto tal. O ser humano é, nesta ótica, um ser moral, capaz de amar, sendo ao mesmo tempo um ser livre e responsável. Nas palavras de Mounier “a pessoa não é o mais maravilhoso objeto do mundo, objeto que conhecemos de fora, como todos os outros. Sempre presente, nunca se nos oferece”¹⁵⁸. Trata-se também de um paradigma cuja visão antropológica é já bastante conhecida e utilizada pelo Magistério da Igreja, sobretudo nas últimas décadas¹⁵⁹.

O personalismo da perspectiva de Mounier pode ser entendido como uma continuidade do *humanismo cristão* que se apoia tanto sobre as especificidades do humanismo contemporâneo, como também na história multissecular do cristianismo. O *humanismo* designa a base do personalismo europeu, sendo reconhecido no século XX em pelo menos três grandes correntes: a do *humanismo marxista*, do *humanismo existencialista* e o do já referido *humanismo cristão*¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Cf. MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Centauro, 2004. Outros autores classificaram o pensamento levinasiano como um *neopersonalismo*, no qual encaixam também o pensamento de Paul Ricoeur, de Romano Guardini e de Martin Buber. (Cf. Personalismo. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*.) De acordo com Abbagnano, a palavra personalismo designa também outras correntes ou doutrinas diferentes daquela em questão.

¹⁵⁸ MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*, p. 15.

¹⁵⁹ Como exemplo à afirmação, a influência personalista encontra-se em grande parte da produção teológica do Papa João Paulo II analisadas na obra *Antropologia Personalista de Karol Wojtyła* (Cf. SILVA, Paulo Cesar, *Antropologia Personalista de Karol Wojtyła*. Aparecida (SP): Ideias & Letras; São Paulo: UNISAL, 2005). Um outro documento elucidativo sobre o tema é o texto de uma conferência do Pontifício Conselho para a Vida, cf. LOPEZ, Rodrigo Guerra. *El Personalismo en el Magisterio de Juan Pablo II*. Congresso Internacional “Persona, Cultura de la Vida e Cultura de la Muerte”. Itaiaci (SP), 25 de Novembro de 2008.

¹⁶⁰ Cf. HUMANISMO. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000.

É em meio à reflexão personalista europeia que o *filósofo de Kaunas* buscou incorporar à visão humanista a marca de suas origens judaicas através do resgate da ética da tradição rabínica. Sua fonte foi o vasto repertório literário da Era Rabínica, redigido em séculos de trabalho coletivo que data do século II a.C. aos anos 500 d.C. Tais textos contêm as características do idealismo social profético do povo judeu e são encontrados na Sagrada Escritura hebraica e no Talmud.¹⁶¹

A partir deste repertório, Levinas propôs uma reflexão sobre o *humanismo de outro homem*. Trata-se de um aprofundamento, ou mesmo uma superação, do *humanismo* de seu tempo, como sugeriu o autor em um de seus comentários à *mishná* do *Tratado de Baba Metsia* do Talmud Babilônico:¹⁶²

Nosso velho texto afirma o direito da pessoa, como hoje o afirma o humanismo [...] que continua a dizer que 'o homem é o bem supremo para o homem' e que 'para que o homem seja o bem supremo para o homem é preciso que seja verdadeiramente homem'. [...] Sublinhemos ainda um detalhe [...] do humanismo judeu: o homem cujos direitos devem ser defendidos é, em primeiro lugar, o outro homem, não inicialmente o eu. Não é o conceito 'homem' que está na base desse humanismo, é o *outro*.¹⁶³

Foi partindo deste *humanismo* judeu que Levinas apresentou sua *ética da alteridade* como um caminho de atualização da ética hodierna, trazendo, por conseguinte, também à ética teológica, a riqueza de uma perspectiva baseada na sabedoria rabínico-profética. Trata-se de uma *ética cristológica* que se traduz em responsabilidade e cuidado por outrem, por meio do encontro com o *rosto* que questiona e suplica o *ser* em sua *mesmice*. Ética que se relaciona com um *humanismo integral* presente no Concílio Ecumênico Vaticano II, e que se

¹⁶¹ Cf. AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico II*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989, p. 849-864. De acordo com Ausubel, o *Talmud* se compõe da *Mishnah* (Código das Leis Oraís cuja elaboração perpassou ao menos 5 séculos sendo finalizada no século III d.C.), da *Guemara* (o comentário e uma reelaboração dos textos da *Mishnah*) e do *Midrash* (uma exposição e interpretação de cunho mais popular), conforme p. 849 da obra indicada. Quanto a classificação dos conteúdos do *Talmud* tem-se a *Halachah* (leis e regulamentos bem como as opiniões e discussões pertinentes) e a *Agadah* (formada por muitas formas de ficção literária e da arte de contar histórias), Cf. *ibidem*, p. 861. Para o aprofundamento sobre o que é o *Talmud* sugerimos também o título de KELER, Theodore M. R. *A Essência do Talmud*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989 e a obra de STEINSALTZ, Adin. *O Talmud Essencial*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.

¹⁶² De acordo com Ausubel (cf. nota anterior), o judaísmo reconhece dois Talmudes, um escrito em Jerusalém e outro na Babilônia.

¹⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 21. O *outro* é utilizado em relação à pessoa humana, denotando especialmente o próximo em relação a si. Todavia, como evidenciou Derrida em seu adeus à Levinas, a menção ao outro se dá no horizonte de ser e existir, mas remete ainda à percepção da possibilidade de ser outramente, remetendo não só à transcendência, a noção de um *Outro* (Deus) que vem à ideia. (Cf. DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 28.)

desenvolveu na reflexão teológica e filosófica latino-americana das últimas décadas, como se verá mais adiante.

Todavia, é preciso cautela. A escolha do paradigma levinasiano por parte do teólogo traz consigo alguns questionamentos. Embora Emmanuel Levinas tenha tecido sua reflexão em um ambiente predominantemente judaico-cristão, dialogando com vários pensadores de ambas as confissões de fé, ele não deixou de tecer críticas à metodologia da teologia cristã, tão pouco poupou estender tais críticas a aspectos doutrinários do cristianismo. Diante de não poucas objeções do *filósofo de Kaunas* em relação aos cristãos, o teólogo deve se perguntar até que ponto poderia o paradigma levinasiano contribuir com sua reflexão. Então, como resgatar, a partir da reflexão levinasiana, aquela ética presente no universo profético veterotestamentário e que, supõe-se, coincide ao menos em parte, com a moral que emerge da Revelação, dada a matriz comum que cristianismo e judaísmo possuem? A *ética da alteridade* realmente traz em relação ao *humanismo* e ao *personalismo* cristão, uma contribuição em sintonia com as fontes da teologia cristã? Estas questões levam a uma frutífera e tênue investigação entre as possibilidades de diálogo em entre a teologia e a *ética da alteridade* levinasiana, constituindo o núcleo central do capítulo seguinte.

CAPÍTULO II:

INTERPELAÇÕES ENTRE A ÉTICA DO JUDAÍSMO LEVINASIANO E A TEOLOGIA MORAL.

“Descobri através do pensamento judaico que a ética não é uma simples região do ser. O encontro com o outro nos oferece o sentido primeiro, e nesse prolongamento encontramos todos os outros. A ética é uma experiência decisiva.”¹⁶⁴

Referir-se à experiência religiosa de Levinas e o modo como ela aparece, ou se oculta em sua filosofia, requer alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, julga-se importante perceber como o próprio *autor* vê o judaísmo de seu tempo. Dizer, pois, de um *judaísmo levinasiano* é fazê-lo à luz de sua concepção sobre o judaísmo, como propõe o pesquisador Giuliano Sansonetti:

Ele [Levinas] é o primeiro a afirmar que não é possível falar do judaísmo de modo unívoco, uma vez que este não pode ser resumido em um sistema de proposições ou em um edifício doutrinal, completamente definido. [...] falaremos sempre do *judaísmo de Levinas*, o qual, embora nunca tematizado explicitamente, emerge com clareza, no perfil de conjunto, das observações esparsas no arco de sua obra.¹⁶⁵

Seguindo, pois, a indicação de Sansonetti, é possível conhecer uma concepção de judaísmo para o *filósofo de Kaunas* por meio do conjunto de sua obra, sendo importante também considerar alguns dados biográficos que tocam a experiência pré-filosófica de Levinas no universo judaico da Lituânia, no período que antecede o seu *êxodo* pessoal pelos caminhos da Europa Ocidental.

A Lituânia, até o período das Grandes Guerras Mundiais, “era considerada uma das partes da Europa oriental onde o judaísmo atingiu o auge do desenvolvimento espiritual”¹⁶⁶, sendo um país marcado pelo estudo e pela prática do Talmud, este bastante associado ao idealismo social profético do povo judeu¹⁶⁷. O ambiente judaico na Lituânia era influenciado

¹⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Apud*: RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 27.

¹⁶⁵ SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. *In*: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 650.

¹⁶⁶ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 27.

¹⁶⁷ Cf. nota 162 na presente dissertação.

por um judaísmo *mitnagdin*, como o próprio Levinas descreve: “o judaísmo que se praticava em Kaunas, não era um judaísmo místico, ao contrário ele liga-se à dialética do pensamento rabínico, através dos comentários do Talmud e no Talmud”¹⁶⁸. Tal judaísmo baseia-se em uma prática mais intelectualizada e política, ligada à hermenêutica do repertório literário da já referida Era Rabínica, opondo-se, sobretudo, ao hassidismo de caráter mais místico e emotivo. Este é um dado importante na compreensão da abordagem mais filosófica do *autor* quando este toca a *questão de Deus*, bem como quando busca compreender a relação entre a *ética* como *filosofia primeira* e o pensamento judaico, conforme se nota na definição levinasiana do judaísmo por ele próprio professado: “uma tradição pelo menos tão antiga que não lê o direito no poder e que não reduz todo *outro* ao *mesmo*”¹⁶⁹.

Além disso, é ainda neste período que o *pensador lituano* se interessou pela literatura, especialmente a russa, e de modo mais significativo pelas Sagradas Escrituras¹⁷⁰, um interesse que o acompanhou ao longo de sua vida. O filósofo explicitou a importância que os textos sagrados mantiveram durante os vários períodos de sua produção intelectual:

A extraordinária presença das personagens, a plenitude da ética e as misteriosas possibilidades da exegese, significam originalmente, para mim, a transcendência. E é o mínimo. Não era pouco entrever e sentir a hermenêutica, com todas as suas ousadias [...]. Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se refletisse imediatamente nas páginas filosóficas. Mas não tinha a impressão, quando principiante na matéria, de que a filosofia era essencialmente ateia, e hoje também não penso assim. E se, na filosofia, o versículo não pode substituir a prova, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antromórficas do texto, pode permanecer à medida do Espírito para o filósofo¹⁷¹.

Mais tarde, uma vez mergulhado no universo acadêmico e tendo contato com o pensamento filosófico, Levinas passou a reforçar a necessidade de pertencer ao *judaísmo* como meio de se manter a história e a identidade de seu povo¹⁷². Em *Difícil liberté* o *filósofo* mais uma vez define o que entendia por judaísmo, descrevendo o conceito como

¹⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Qui êtes-vous?* Apud: RIBEIRO JUNIOR. *Sabedoria de amar*, p. 28.

¹⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant L'existence avec Husserl e Heidegger*, p. 169.

¹⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 12.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁷² Cf. LEVINAS Emmanuel. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 22.

uma realidade que se apresenta de maneira multifacetada: como religião, enquanto sistema de ritos, crenças e fundamentos morais, como espaço aberto ao misticismo da Cabala, como espaço familiar onde não necessariamente se exige a fé, mas sobretudo como cultura na qual a religião, quer a de enfoque mais prescritivo, quer a de vertente mais mística, repousa¹⁷³.

Diante desta realidade múltipla, para o *autor lituano*, sua visão ética e a religião judaica coincidem. De fato, a ideia do judaísmo como *religião ética* é um tema recorrente entre a corrente judaica na qual Levinas se insere¹⁷⁴. A proposta levinasiana não se trata de uma redutibilidade entre os conceitos, mas de um mútuo enriquecimento destes. Como observa Ribeiro Junior sobre a reflexão levinasiana, a ética é vista como "o lugar do 'contato e da proximidade de Deus', do juízo de Deus a partir da responsabilidade pelo outro, mas, por outro lado, é Deus mesmo que interrompe o discurso que se possa fazer sobre ele no contexto da própria ética da responsabilidade"¹⁷⁵. Por sua vez, Luiz Carlos Susin esclarece a questão de como Levinas faz então, coincidir os termos, ao afirmar que

a palavra que Deus profere não é sobre si, mas sobre o homem, como palavra ética – seu dom e sua imagem – e é mandamento e Lei. O outro é enviado a mim para uma história e um drama de responsabilidade ética. A conclusão de nosso autor hebreu é que a religião não necessita então de outro fundamento além da ética, ou melhor, a ética é religião¹⁷⁶.

Por isso, para Levinas, “o judaísmo é uma consciência extrema”¹⁷⁷. Partindo-se, pois, desta definição, se percebe que o *judaísmo levinasiano* auxilia no resgate da consciência de uma vocação ética *pré-original* da qual falam os textos da Sagrada Escritura hebraica, assumida também pelos cristãos¹⁷⁸. Resulta deste resgate do caráter ético da religião, um ponto de aproximação entre a filosofia levinasiana e a ética teológica cristã.

Contudo, seja esta ou outra a via escolhida para promover um diálogo aproximativo entre a ética levinasiana e a ética teológica, o teólogo cristão tocará a originalidade do pensamento do *filósofo de Kaunas* que se propôs tecer uma filosofia *não contaminada pelo ser*. Tal disposição, fez com que Levinas buscasse uma saída inédita em relação aos

¹⁷³ Cf. Ibidem.

¹⁷⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 49-53. Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 58.

¹⁷⁵ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p.327.

¹⁷⁶ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes. 1984, p. 254.

¹⁷⁷ LEVINAS Emmanuel. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 22.

¹⁷⁸ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 27.

conteúdos éticos tanto da filosofia como no pensamento teológico ocidental, por meio de uma conversão radical à via da alteridade e da transcendência, mediante a superação da primazia da *ontologia*¹⁷⁹. Para alcançar este fim, o discurso levinasiano não pretendeu ser um discurso religioso¹⁸⁰, mesmo que impregnado pela experiência dos judeus na condição de *povo eleito* da Aliança com Deus¹⁸¹.

Por fim, em uma aproximação à ética levinasiana, o teólogo deve considerar que, “por ser judeu e não cristão, o filósofo não pretende e nem pode apresentar soluções para os desafios da moral cristã propriamente dita”¹⁸². Diante deste cenário, surge o *status quaestionis* deste capítulo. Como a alteridade levinasiana auxilia em uma rerepresentação dos conteúdos da moralidade hodierna, a fim de que a teologia ofereça um discurso moral *audível* à racionalidade pós-moderna? A questão toca numa importante tarefa do teólogo cristão¹⁸³ e servirá como guia para o diálogo aproximativo com o pensamento do *filósofo* nas páginas a seguir.

2.1 DO MAL DE SER AO HOMEM ÉTICO.

O debruçar-se sobre a temática ética implica se debruçar sobre a capacidade humana de provocar sob uma multiplicidade de formas, a dor e o sofrimento, revelando as várias facetas da problemática do mal. Isto porque, como evidencia Claudio Lima Vaz, falar de ética é falar do uso da razão prática na promoção e na vivência do bem e, nesta perspectiva, a reflexão racional tende a formular igualmente uma expressão sobre o mal, dada a correlação entre os temas¹⁸⁴. Em seu projeto ético Levinas também se ocupou do conceito de *mal*, abordando o mal cometido pelo homem contra si próprio e contra *outrem*. Tal

¹⁷⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 34. Esta temática, que procuramos abordar no primeiro capítulo da presente dissertação, encontra-se desenvolvida por Levinas em várias obras dentre as quais destacamos a já mencionada *Difficile Liberté* e *Deus, a morte e o tempo*. (Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.)

¹⁸⁰ Sobre as exigências internas do pensamento do autor em não tecer um discurso teológico e sim filosófico, mesmo invocando uma compreensão do Deus de Israel sugerimos uma síntese elaborada a partir de textos de Levinas por Emilio Bacarini, Dizer Deus Outramente. In: GIBELLINI, Rosino, GIORGIO, Penzo. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 421-434.

¹⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 218-219.

¹⁸² RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 11.

¹⁸³ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Um novo olhar sobre a ética natural*, n.60, onde se lê “é tarefa do filósofo e do teólogo refletir sobre esta experiência de aquisição dos primeiros princípios da ética para verificar o valor e a fundamentá-lo na razão.”

¹⁸⁴ VAZ, Cláudio Lima. *Escritos de filosofia V – Introdução à ética filosófica 2*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 128. Tal correlação que não implica necessariamente dualismo. Sobre as várias abordagens em relação ao tema. Cf. MAL. In: ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, 2007.

abordagem foge à simetria das teodicéias, expressa pelo embate entre *bem e mal*, mas tão pouco se baseia na via ontológica clássica em que o *mal*, a grosso modo, é dito como privação do *ser*. A este respeito é preciso considerar o modo como, a partir da modernidade, a chamada *questão do mal* foi tomada não como uma verdadeira questão a ser esclarecida em âmbito ontológico pela filosofia, e sim uma reflexão sobre o sentido para a dor causada pelo mal sofrido e sobre os modos de se combater o mal.¹⁸⁵

Em se tratando da reflexão levinasiana, o ponto de partida para a *questão do mal* é o *sofrimento inútil* experimentado por ele e por milhares de pessoas no século XX, devido à própria condição judaica. Desde os primeiros anos de sua reflexão, Levinas presenciou e foi vitimado pelos horrores e atrocidades produzidas pelo homem e que marcaram a história de seu tempo. Em *Difficile Liberté* ele afirma que toda a sua vida fora dominada pelo pressentimento e a recordação do horror nazista¹⁸⁶. O *pensador lituano* participou como soldado francês de um dos conflitos da Segunda Guerra Mundial, tendo sido feito prisioneiro por quatro anos, período em que sua família na Lituânia foi quase toda massacrada¹⁸⁷. Sua esposa e filha, vivendo na França, foram salvas com a ajuda de Maurice Blanchot e pelo auxílio de um mosteiro cristão¹⁸⁸. Para o *filósofo*, portanto, a menção das Grandes Guerras e de Auchiwitz correspondem a uma atordoante e inquietante realidade vivenciada por ele.

Alguns conceitos utilizados por Levinas para tratar a temática do *mal* se enriquecem em sentido diante destes dados biográficos. Os termos *cansaço* e *fadiga*, utilizados por ele na descrição do mal, são expressões que remetem ao cotidiano dos prisioneiros judeus durante o nazismo, como afirma Bucks ao explicar como tais conceitos estão ligados ao período de cativeiro: “O contexto vital dessas reflexões indubitavelmente é o cativeiro no campo de concentração em confrontação com as primeiras páginas da Bíblia, que apresentam o homem e a mulher depois do pecado como condenados ao trabalho duro e infrutífero”¹⁸⁹. Sobre este aspecto observa Susin que o mal em Levinas é abordado a partir

¹⁸⁵ Cf. MAL. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de teologia*.

¹⁸⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 434.

¹⁸⁷ COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 40.

¹⁸⁸ POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 75.

¹⁸⁹ BUCKS, René. *Bíblia e ética: A relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 85. Em concordância com a afirmação de BUCKS, recordamos que o primeiro livro onde Levinas trata a questão, *De l'existence à existant* foi escrito no *stalag* onde o *filósofo de Kaunas* permaneceu como prisioneiro dos alemães. (Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. p. 33)

do *mundo social* e da condição proletária onde se tem “muita boca e pouco pão” e onde se dá a *usurpação* da vida e obra do homem por outro homem¹⁹⁰.

Neste contexto, o mal é apresentado pelo *pensador lituano* como um *excesso de ser*, uma ideia que só pode ser devidamente entendida dentro de seu projeto filosófico. Deslocada do propósito do *autor* a expressão pode aparecer apenas com um simples jogo de oposição com a ideia rica em sentido, do mal como *privação*. Em Levinas, o *excesso de ser* diz respeito a um *mal de ser*, um “drama nuclear do homem: a solidão excessiva, a necessidade de evasão ou de esconder-se de si, um excesso de ser, uma aguda e indissolúvel inadequação original a si mesmo”¹⁹¹. Este *mal de ser* refere-se, portanto, à condição humana em assumir a própria existência, sobre o peso de duas inadequações¹⁹² como se verá a seguir.

Por um lado, tal como afirma o *autor*, há no ser humano uma inadequação que interrompe a identificação do *ser* com o *gozo* da existência. O filósofo se refere a um *existir* fundamental descrito em *L'évasion* como uma tomada de consciência de se encontrar em um *há*, no “pó da terra” de onde o *ser* emerge, indicando o fenômeno da impessoalidade que antecede o *drama de ser*. Trata-se de uma percepção que questiona o *ser* em sua soberania, pois o *há* deixa claro que a existência precede o existente e, portanto, *há* antes mesmo que o existente possa ser. O *há* faz referência também à fatalidade onde o tomar *posse* de uma identidade significa adquirir, na solidão, a responsabilidade por si. Em outras palavras, a consciência do *há* remete ao movimento inaugural de *ser* como corpo e identidade própria, movimento este que acorrenta o *ser* a si próprio fazendo com que a liberdade se torne responsabilidade pela própria existência: “meu ser se dobra em um ter – estou sobrecarregado de mim mesmo”¹⁹³. Esta consciência do *há* aparece como recordação que reside na interioridade do ser. Em *Ética e Infinito*, Levinas a descreve como uma recordação que assombra o *ser* sob a forma de interioridade, como a ideia que vem à mente quando se pensa que, ainda que nada existisse, o fato de que *há* não se poderia negar¹⁹⁴. A este respeito, afirma ainda Susin:

Temos uma vitória primeira do existente sobre a existência, que não deixa de ter ressonância de criaturalidade, mas onde o existente não é um generoso

¹⁹⁰ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 114-119.

¹⁹¹ Ibidem, p. 112.

¹⁹² LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982, p. 31.

¹⁹³ LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Apud: SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 157.

¹⁹⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 44-47. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *L'évasion*, p. 27-29. Cf. LLEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 99-111.

envio e um dado tranquilo da existência, ou do *há*, ou do *ser*. Dá-se na vitória da apropriação, mas vitória na luta e no incessante e obrigatório retorno à luta¹⁹⁵.

A outra inadequação é em certo sentido análoga à primeira, mas contextualizada na história. Se a consciência do *há* interrompe a *fruição* e o *gozo* do existir, convocando ao drama da tomada de *posição* de *ser como* identidade e *materialidade*, a consciência da própria condição proletária impõe para além do gozo de se saber *eu*, uma necessidade de continuar a luta de *ser*¹⁹⁶. A primeira reação ao mundo é uma relação de gozo e de alegria de viver, mas que logo é contrastada pela percepção da crueza da realidade: a necessidade de um *trabalho maldito*, utilizando-se de uma expressão de Susin, porque já sem gozo e sem garantias de reconhecimento da *obra* que se realiza ou do *pão* ao final da jornada¹⁹⁷.

É diante deste *excesso* de *peso*, que Levinas concebe como um trágico modo de *perda*, *esforço* e de *enfrentamento*¹⁹⁸, que o *ser* experimenta a *náusea* pela presença irreversível e inquietante pela própria condição e por estar preso a ela sem dela poder se destacar, como uma vergonha moral diante da própria verdade de *ser*¹⁹⁹. Um comentário de Benedito Cintra sobre algumas das páginas de *L'évasion* auxilia a compreensão deste aspecto:

Levinas analisa muitos 'estados de espírito' reveladores desse 'excesso' de ser e que intencionam a 'evasão'. Assim se revelam a 'fadiga', a 'preguiça' e o 'esforço'. Nestas experiências, [a exemplo do que ocorre na *náusea*] o eu procura o 'tempo das compensações'. Um deles o do 'prazer' que leva ao tédio ou menos a 'tragicidade do suicídio'. [...] 'frequentemente se foge desespero do ser para dentro do ser na forma de prazer' [...] há também a evasão na 'responsabilidade anárquica do jogo, [...] na consolação pela arte [não que Levinas condene a arte, mas certa fuga da realidade do mundo pela via do *exotismo*], [...] no desinteressamento. [...] também no 'êxtase' ou na 'magia' do *sagrado*. Talvez nunca se termine a relação das formas pelas quais busca o ente humano evadir e não se por na existência²⁰⁰.

¹⁹⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 156. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *L'évasion*, p. 69-70.

¹⁹⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. p. 135-139. Cf., RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 241.

¹⁹⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *L'évasion*, p. 89ss.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 75-76.

¹⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 86-87.

²⁰⁰ Cf. CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*, p. 39.

A exemplo de outros pesquisadores, Cintra ainda destaca como meios de evasão do *mal do ser* apontados por Levinas, o *sono*, não como um *sono do justo*, mas o *sono de Jonas* que se fixa no descumprimento e *alienação*, que se corresponde a uma perda de interesse.²⁰¹

Mas há ainda, como recorda Levinas, em um dos ensaios publicados na obra *Entre Nós*, um outro meio com que o sujeito tenta escapar ao *mal de ser*. Trata-se da *injustiça*, que como apropriação de um *ser* sobre o *outro* não se dá na relação *eu-tu*, mas é fruto de um mundo de *eus*, sem que estes formem uma unidade conceitual, mas apenas uma *totalidade*²⁰². Como argumenta o *autor*, na *injustiça* um *ser* é privado por outro *ser* caracterizando assim uma traição da liberdade frente à responsabilidade que se tem por *ser e por ser no mundo* com o *outro*. Em tal situação o *mal de ser* se esclarece como a problemática da *soberania do ser* cujos efeitos repercutem não apenas no drama da própria existência, mas também nas ações do Estado e da coletividade. Esta é, por exemplo, a dura realidade expressa pelo hitlerismo cuja identidade de *grupo* pode ser abrangida na ossatura de um sujeito, um *eu penso* que através da racionalidade e da instrumentalização da própria vontade de perseverar, torna-se uma brutal imposição da vontade de milhares de tantos *eus* que se chocam violentamente com todo *outrem* que de algum modo ameaça ou se oponha ao projeto²⁰³. Sobre este ponto, Levinas, que tanto se incomodou com a aproximação entre Heidegger e o hitlerismo declarou que “a condição humana, assim definida pelo *ser*, procura criar um mundo novo em que a morte do outro pode até justificar-se, em função de uma finalidade política [...] tradução genuína da perseverança no *ser-aí* [tal como entendido no *dasein* heideggeriano]”²⁰⁴.

Ainda à guisa de sua análise do hitlerismo o *pensador lituano* publicou um artigo indicando onde a *boa lógica* pode conduzir o *ser* excessivamente *cuidadoso* de *si*, considerando a barbárie nazista como uma possibilidade, e não uma anomalia, dentro do modelo ontológico da filosofia ocidental²⁰⁵. Nesta perspectiva até mesmo o egoísmo mais vil não caracterizaria um defeito do *ser*, mas uma das possibilidades do próprio *ser*. Surge, pois, de tal constatação, a necessidade de propor ao *ser* uma evasão diferente daquelas aqui já mencionadas, uma saída da via ontológica, que se configura como o caminho para *além do ser da ética da alteridade* levinasiana.

²⁰¹ Cf. CINTRA. *Pensar com Emmanuel Levinas*, p. 40-41.

²⁰² LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 49.

²⁰³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. p. 23.

²⁰⁴ RIBEIRO JUNIOR, *Sabedoria de amar*, p. 75.

²⁰⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour*. Paris, Payot e Rivages, 1997, p. 25.

2.1.1 A deposição do ser na obediência à ordenância do *outro*.

O caminho de *evasão do ser* levinasiano, ao longo dos períodos de sua produção, passou da proposta de uma ontologia *pluralista*, à denúncia da *felicidade do mesmo* até chegar à valorização da ética como *filosofia primeira*. Tal caminho se deu com base na perspectiva do *messianismo profético*, caracterizado pela condição do *ser* como *messias-obediente* ao mandamento que o *rostro* do *outro* ordena.²⁰⁶ Deste modo, o homem ético da reflexão levinasiana é aquele que reflete para além da própria condição ontológica, respeitando a alteridade de *outrem*, obedecendo-o. Sua figura está associada à acolhida do mandamento do Criador, evocada em sua própria percepção de criaturalidade e da necessidade do cumprimento da Lei.

Para o *autor lituano*, a Lei é a noção de um dever, um comprometimento com a bondade absoluta e com a justiça, mediante a necessidade do *rostro* que interpela e clama por responsabilidade²⁰⁷. Não que ela não corresponda à Lei da revelação de Deus contida na *Torá*, antes, a Lei que o *rostro* revela, funciona como uma epifania do Mandamento de Deus, como mais adiante se explicitará. Esta é uma equivalência que auxilia a Levinas na argumentação de uma universalidade ética, pois para ele o *mandamento* do *rostro* independe da especificidade da história de Israel. Entretanto, ao penetrar a reflexão levinasiana “é impossível não vislumbrar o horizonte bíblico-talmúdico que vem fecundar toda a perspectiva filosófica do *autor* [...] [pois em seus escritos] o horizonte bíblico é que conduz à visão de uma humanidade ética”²⁰⁸.

Todavia, esta ligação entre o projeto filosófico levinasiano e os conteúdos da *Torá* não representariam, especialmente após a modernidade, uma problemática frente ao mundo plural avesso às várias formas de heteronomia e pouco aberto a uma *ética da fé*? Parece, por conseguinte, que a aproximação entre a filosofia levinasiana e o judaísmo, depõe mais favoravelmente à especificidade e a originalidade da ética judaica do que à universalidade que o *filósofo de Kaunas* almeja a cerca de seu projeto ético. Ademais, como provoca Zigmunt Bauman em sua obra *Ética pós-moderna*, diante da subjetividade moderna, todo

²⁰⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 66-73.

²⁰⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 342.

²⁰⁸ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 210.

universalismo, e isto incluiria o esforço levinasiano, parece ser uma “demanda sem endereço”²⁰⁹.

Por outro lado, a insuficiência da moral solipsita moderna, frente aos já citados horrores e barbáries produzidas no século XX, evocou a urgência de outro modelo ético capaz de garantir irreduzibilidade do direito e da justiça de todos os homens. Neste cenário, não só Levinas, mas outros pensadores judeus como Rozeinwaig e Martin Buber, entre outros *filósofos da alteridade*²¹⁰, formularam suas reflexões incorporando nelas elementos da mensagem ética da Revelação e da própria experiência religiosa de cada um deles, embora buscando superar a dificuldade que o rótulo *religioso* criaria à universalidade de suas propostas. No caso de Levinas havia um convencimento de sua parte de que o imperativo ético “não matarás” contido no Decálogo como uma verdadeira síntese da Lei judaica, correspondia a um princípio axiológico tanto ao homem religioso quanto ao não crente²¹¹. Argumentava o *filósofo* a respeito:

a consciência judia [...] tem uma nostalgia quase instintiva das fontes primeiras e límpidas de sua inspiração. É urgente que ela refaça sua coragem de encontrar mais uma vez a certeza de seu valor, de sua Dignidade, de sua missão. Nunca ela necessitou tanto de se persuadir de sua razão como agora²¹².

Por conseguinte, o *filósofo de Kaunas* reconhece em sua experiência religiosa um modo capaz de interpelar radicalmente o homem²¹³. Não obstante isto, o *autor lituano* buscou transmitir o *não helenismo* bíblico em termos helênicos, formulando sua reflexão sem o uso direto de um discurso religioso, mais como uma questão programática do que como um menosprezo à religiosidade, por uma dupla motivação: primeiro, para evitar cair em uma tematização que ferisse a absoluta transcendência do Deus de Israel e também porque, ainda de acordo com sua convicção, desde a crítica moderna ao discurso teológico

²⁰⁹ Cf. BAUMAN, Zigmunt. *Ética pós-moderna*. Paulus: São Paulo: 1997, p. 51.

²¹⁰ Adolph Gesché, entre outros, utiliza a expressão “filósofos da alteridade” referindo-se aos filósofos contemporâneos que tratam de maneira expressiva sobre a relação o *ser e o outro*, e alteridade que ela abarca. (Cf. GESCHÉ, Adolph. *A destinação*. Coleção Deus para pensar. São Paulo: Paulinas, 2004, p.42). Além dos já citados filósofos judeus, há também outros expoentes, incluindo não judeus, que dão centralidade à temática da alteridade em seus estudos. Um desenvolvimento histórico da questão da alteridade encontra-se no artigo de Olga Sodrê, intitulado *Percurso filosófico para a concepção de alteridade*. (Cf. *Síntese, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: FAJE. V.34, n1re 09 (2007), p. 157-184).

²¹¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 218-223.

²¹² LEVINAS, Emmanuel. *L'actualité de Maimonide*, p. 6. *Apud*: RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 58.

²¹³ SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. *In*: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*, p. 649.

“a grandeza e a dignidade do ser humano são respeitadas muito mais na expressão racional”²¹⁴.

Por outro lado, a filosofia levinasiana se apresenta como uma possibilidade de resgate do *ser* em sua dignidade criatural, bem próxima à abordagem humanística presente na tradição judaica, como René Bucks apresenta:

a questão de Deus está intimamente ligada à vida humana. A Escritura para o judaísmo não é um livro que nos leva diretamente ao mistério de Deus, mas é antes de tudo Torá, Lei, regra de vida. [...] O seguimento de Deus é central na espiritualidade rabínica. [...] O judaísmo, que a partir da Escritura tomou consciência do Deus transcendente, opõe-se aos Deuses da sociedade e do Estado e a seus mitos [...] seguir o Altíssimo para o judaísmo não é uma fuga numa transcendência imaginária, mas se concretiza numa luta constante contra os ídolos que impedem a realização do homem em sua dignidade²¹⁵.

Uma passagem evidente sobre o modo como a filosofia se introduz na esfera do religioso se encontra em *Totalidade e Infinito*. Nela, seu *autor* afirma que a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, que como tal não pode reduzir-se ao conhecimento objetivo, levando a razão para além do conhecimento do cogito, e a “penetrar aquém da própria condição, [e não apenas] a captar-se numa totalidade”²¹⁶. O *privilégio* da filosofia consiste para o *filósofo* justamente em “pôr-se em questão, em penetrar neste aquém da própria condição”²¹⁷. Isto só é possível, conforme afirma Levinas, para o ser que “reconhece sua origem para aquém da própria origem, que é **criado**”²¹⁸. Por isso sua proposta ético-filosófica toca diretamente a questão da criaturalidade humana ao fazer referência ao para *além do ser*.²¹⁹

²¹⁴ PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Levinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. (Orgs). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 178-198.

²¹⁵ BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*, p. 44-45.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 45.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 49.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 48. (Grifo nosso.)

²¹⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Dizer Deus Outramente. In: GIBELLINI, Rosino, GIORGIO, Penzo. *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 421-434.

2.1.2 Um *outro* modo de dizer sobre a obediência à lei.

Um ponto que particularmente interessa à teologia ao se falar dos fundamentos da *ética da alteridade* levinasiana está na evidência do caráter prescritivo que a Revelação judaica contém e como o *pensador* lida com este aspecto ao longo de seu projeto filosófico. Rigorosos e encarnados, os princípios provenientes da Lei judaica guiam o homem semita na construção de si próprio e de suas relações sociais, a partir de uma objetividade contemplada nos conteúdos da Revelação. O Decálogo, de onde provém todo o direito casuístico transcrito no Antigo Testamento se apresenta como uma espécie de *credo ético*²²⁰, um desvelamento da vontade de Deus. É, portanto, dom de Deus, mas que certamente surge não como um jurisdicismo imposto do *Alto*, mas como o fruto de um processo cultural-histórico em que, frente a uma relação privilegiada, o homem reconhece a Deus e a ele adere²²¹.

Dentro da reflexão do Magistério da Igreja a capacidade do povo hebreu em assimilar a Lei sintetizada no Decálogo é fruto da chamada *lei natural*, “uma base preparada por Deus e concedida por obra do Espírito”²²². Na atualidade, a referência à *lei natural* tem gerado barreiras e incompreensões. Tal problemática surge na modernidade quando

a ideia da *lei natural* tomou [...] orientações e formas que contribuem a torná-la dificilmente aceitável hoje. Antes de tudo, mesmo que para Tomás de Aquino a lei fosse entendida como obra da razão e expressão de uma sabedoria, o voluntarismo leva a ligar a lei só à própria vontade, e a uma vontade separada de sua ordenação intrínseca ao bem. A partir daí, toda a

²²⁰Cf. BOCKLE, Franz. *Moral fundamental*. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 173.

²²¹ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e Moral. Raízes bíblicas do agir cristão*, n. 15.

²²² Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Vozes/Loyola, 1993, n. 1963. Cf. JOÃO PAULO II. *Veritatis splendor*. Carta Encíclica, 6 de agosto de 1993, n. 41. AAS 85 (1993) p. 1161-1162; Cf. BENTO XVI. *Spe salvi*. Carta Encíclica, 5a ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2008, n.5. O Magistério tem-se valido para definir o conceito de lei natural, entre outras fontes, das palavras de Santo Tomás para quem a lei natural não é outra que a participação da lei eterna na criatura racional. (Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. (Vol. IV) I-II, q. 91, a.2. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001). Um recente texto da Comissão Teológica Internacional, ligada à Congregação sobre a Doutrina da Fé, em uma tentativa de sanar estas dificuldades em relação à *lei natural*, elaborou um apanhado histórico na tentativa de rerepresentar tal conceito aos tempos atuais. O documento inicia esta retrospectiva justamente a partir da Lei sinaica, na qual o Decálogo constituiria um centro que comporta preceitos éticos fundamentais e que indica por isso, a universalidade da Lei. Depois, recorrendo ao Novo Testamento, o texto cita a Carta aos Romanos que afirma a existência de uma lei moral não escrita, mas inscrita nos corações (Cf. Rm 2,14-15) e cujo entendimento maior surge no período patrístico, sob forte influência estoicista. Dentro os elementos-chave do pensamento estoico ligados à questão da lei natural na Patrística, Klaus Demmer ressalta a ideia da ordem, onde “o cosmo circundante é visto como um todo ordenado, no qual todas as coisas tendem para seu lugar natural [...] e o homem se insere nesta ordem, agindo assim em conformidade com a vontade divina.” (DEMMER, Klaus. *Introdução à teologia moral*, p. 58) Na Idade média, de acordo com o texto da Comissão Teológica, que “a doutrina da lei natural chega a certa maturidade e assume uma forma “clássica”, que constitui o substrato de todas as discussões ulteriores”. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO TEOLÓGICA. *Em busca de uma ética universal*, n. 63. São Paulo: Paulinas, 2008.

força da lei reside somente na vontade do legislador. A lei é, assim, espoliada de sua inteligibilidade intrínseca. Nessas condições, a moral se reduz à obediência aos mandamentos, que manifestam a vontade do legislador [...]. O homem moderno, apaixonado pela autonomia, não poderia deixar de se insurgir contra tal visão da lei²²³.

De fato, os acontecimentos que desembocaram no divórcio crescente entre a produção filosófica e discurso da fé ao final da Idade Média impuseram um duro golpe à noção de *lei natural*. Em âmbito eclesiástico a doutrina da *lei natural* passa a prescindir da teologia confessional e, conseqüentemente, da força do dogma da revelação, ao passo que, para a filosofia moderna, houve a pretensão de fundar tal doutrina unicamente nas luzes da razão, sem a necessidade de Deus para se compreender tal norma última, comum a todos os homens²²⁴.

Após o conceito em questão ter se tornado um critério de discernimento sobre os limites da autoridade civil em algumas Encíclicas de Leão XIII²²⁵ e também um parâmetro para a moral conjugal na Encíclica *Humane vitae* de Paulo VI, João Paulo II retomou a ideia do acesso que a razão humana tem por si própria à *lei natural*, como fundamento da ética²²⁶. Permaneceu, contudo, em sua Encíclica *Veritatis splendor* a argumentação de que, mesmo sendo acessível à razão filosófica, tal lei só seria “verdadeiramente conhecida sob a influência do monoteísmo bíblico”²²⁷ e de acordo com a Revelação que “explicita, confirma, purifica e realiza os princípios fundamentais da *lei natural*”²²⁸. A Lei contida na tradição bíblica fulgura assim como uma pré-condição para que a razão impulse o agir ético. Deste modo, tal como afirma Ribeiro Junior, a Encíclica reacende a problemática sobre a aceitação universal de uma ética da fé na pós-modernidade.²²⁹

Voltando-se ao caminho levinasiano de retorno aos profetas e à sabedoria da tradição bíblico-judaica, vê-se como o filósofo busca superar o impasse da argumentação da *lei natural*, sem condicionar sua *ética* a uma argumentação dogmática ou religiosa, mesmo

²²³ PONTIFÍCIA COMISSÃO TEOLÓGICA. *Em busca de uma ética universal*, n. 29.

²²⁴ *Ibidem*, n. 37.

²²⁵ Um exemplo claro sobre a questão mencionada se encontra na Carta Encíclica *Libertas Praestantissimum* onde o Papa Leão XIII afirma ser necessário obedecer antes a Deus que aos homens, argumentando pela via da lei natural, traduzida como Lei de Deus os limites das leis estabelecidas pelas autoridades. Cf. LEÃO XIII. *Libertas Praestantissimum*. Carta Encíclica, 20 de junho de 1888, Petrópolis:Vozes, n. 15.

²²⁶ Papa João Paulo II. *Veritatis splendor*, n. 41.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 11.

mantendo a proximidade entre seu projeto e o caráter metafísico-teológico da Lei do Sinai. Para tanto, Levinas buscou fundamentar sua ética na relação primordial contida no horizonte da história humana, no *drama ético* da relação *eu e outrem* indo do *drama do existente* ao *drama da relação com o outro*²³⁰.

Para explicar esta ideia, Levinas faz uso da expressão *face-a-face* que ilustra a não intencionalidade no encontro entre o *ser* e o *outro*. Ele recorda que costumeiramente, o *eu* pensa o *outro* como alguém diante do próprio *eu*. Nesta preposição *diante*, há o enaltecimento da identidade do *eu* devido a um exercício de percepção. O *diante de mim*, não revelaria mais que a constatação da presença de um rosto, enquanto forma plástica de representação. Levinas quer referir-se a algo mais profundo, isto é, àquela situação de fraternidade histórica na qual o *ser* se encontra pertencente ao *espírito de um povo*. O *face-a-face* se refere, nesta perspectiva, à condição do sujeito na humanidade, quando todo o *mesmo* se encontra diante da constatação da presença de *outrem*.

O argumento norteia a obra do *filósofo*, sendo elaborado ao longo dos períodos de sua produção, até ficar evidenciado nos escritos do terceiro período de maneira mais clara. Em um ensaio intitulado *Do uno ao Outro, ética, transcendência e tempo*²³¹ o *filósofo* aprofunda a temática. Ali se encontra o modo como no *face-a-face* o *mesmo* se reconhece em sua “participação não intencional à história da humanidade, ao passado dos outros”²³². É neste encontro imemorial da humanidade que brota o imperativo ético, não como um “receber uma ordem, primeiro recebida e a que depois se obedece por decisão, num ato de vontade”²³³, e sim como uma *inspiração*, “como se a ordem fosse formulada na voz daquele mesmo que lhe obedece”²³⁴.

Aprofundando a questão, vê-se ainda como, de acordo com a argumentação do *pensador lituano*, a *consciência ética*, a partir do *face-a-face*, não corresponde a uma ideia de caráter inato, nem a uma noção de certa profundidade ética que o *mesmo* encontraria em *si*. Estas seriam sempre as reflexões do *eu* sobre si e não é isto que Levinas procura evidenciar. Ao contrário, na perspectiva do *autor*, a *consciência ética* que surge do *face-a-*

²³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, p. 147

²³¹ Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006, p. 126.

²³² LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 180

²³³ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 181

²³⁴ *Ibidem*.

face arranca o “*eu* do seu irresistível retorno a si”²³⁵, em um verdadeiro apelo ético que precede a ontologia. Levinas apresenta assim, uma guinada ao expor uma moralidade que nasce a partir do pensamento humano, mas que concomitantemente surge na *relação* entre o *eu* e a exterioridade expressa pelo *rosto* de *outrem*²³⁶. A *consciência ética* equivale aqui a um psiquismo que convida ao *dom de si* e que participa da constituição da unicidade do sujeito, sem lhe subtrair sua ipseidade e autonomia²³⁷.

2.1.2.1 Dizer Ética sem dizer *Deus*: uma provocação teológica?

Vê-se no modelo ético a pouco apresentado, que o raciocínio levinasiano possui um caráter eminentemente filosófico/antropológico, em oposição a um caráter mais teológico, onde Deus não aparece como sentido da ética, senão como uma *ideia de Deus em nós*²³⁸. Uma ética onde aparentemente não exista uma exigência do ser de Deus para a fundamentação do agir humano, porquanto proponha a valorização da dignidade humana e ainda que evoque os *órfãos*, os *estrangeiros* e as *viúvas*, isto é, aqueles cujas necessidades em *ser* interpelam a consciência humana, menosprezaria alguns pontos fundamentais à ética teológica, dificultando uma aproximação entre ambas as reflexões. Isto porque uma ética dita sem Deus, não evidencia a dinâmica contida na Revelação, da qual surge o convite de Deus a uma resposta ética por parte dos homens e a visão da existência humana em todas as suas dimensões como um *lugar teológico*²³⁹ de encontro com Deus, pontos fundamentais para o *dizer* teológico, também no âmbito da moral.

Em contrapartida à hipótese de que em Levinas há uma ética sem *Deus*, o teólogo Bruno Forte é um entre vários estudiosos da obra ética levinasiana que a descreve como

²³⁵ A natureza humana, enquanto *ser-ao-qual-importa-o-próprio-ser* é, em tal perspectiva, convocada por *outrem*, de modo a interromper sua “orientação da consciência sobre o *ser* na sua perseverança ontológica ou no seu *ser-para-a-morte*” (Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p.182). O que difere a argumentação levinasiana da relação entre o *dasein*, o *ser-no-mundo* e o *ser-com-outro* heideggeriano é esta *convocação* de *outrem*. Em sentido levinasiano, o *outro* presente no *ser-com-outro* heideggeriano participa da formação do sujeito, como se verá adiante, mais como fonte de inspiração do que como consciência do *mesmo* sobre *si* a na presença de *outrem*. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3ª Ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1989, p. 179.)

²³⁶ Cf. LEVINAS, *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 182. Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 437-438.

²³⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p.187-188. Cf. BECKERT, Cristina. *Levinas entre nós*. Lisboa: Editora CFUL, 2006, p. 134.

²³⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 98-126. Cf. FABRI, Marcelo. *Desencantando uma ontologia, subjetividade e sentido Ético em Levinas*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1997, p. 83.

²³⁹ Por *lugar teológico* compreende-se a existência e a experiência humana, enquanto lugar de sentido e significação da vida, lugar onde a criaturalidade pode ser observada como tal diante dos traços deixados pelo Criador e *espaço* do encontro entre o ser e Deus. (Cf. LIBÂNIO, J. B. MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*. 6ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 34. Cf. SESBOUE, Bernard. *História dos dogmas 4: a Palavra da Salvação*. São Paulo: Edições Loyola. 2006, p. 200.)

impregnada de Deus, a ponto de afirmá-la como “o umbral que fortalece a ética filosófica na ética teológica”²⁴⁰. Seguindo, pois, a indicação de Forte, pode-se indagar de que forma se articulam a teologia cristã e a filosofia do Judeu Levinas? Algumas respostas, extraídas do próprio pensamento do autor lituano, parecem insuficientes para esclarecer a questão. Afinal, como já se afirmou na presente dissertação, Levinas disse que “Deus é quem eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente [...] quando digo alguma coisa sobre Deus, é sempre a partir das relações humanas”²⁴¹. Ou ainda, “para mim o Outrem é outro homem”²⁴².

Entretanto, ao falar da ideia de *Infinito em nós* Levinas refere-se à presença de Deus, mesmo que evite tematizar sobre esta Presença, sob o risco de *reduzi-La* a conceitos ontológicos²⁴³. O discurso sobre Deus está então, contido na abordagem filosófica do *Infinito* que retoma, como explicado em *Totalidade e Infinito*, a ideia do *infinito cartesiano*²⁴⁴. Em tal perspectiva Deus, enquanto *in-finito*, não pode ser pensado como objeto visado de um cogito, como um *a priori* no pensamento, essencialmente finito. Desta maneira “Deus não aparece como sentido da ética [...] [contudo] Ele é o traço de um passado imemorial, irrecuperável, que passa e se passa na relação ética”²⁴⁵. A ideia do *Infinito*, correspondente assim, à ideia do *desejo metafísico* levinasiano, que provém de fora do cogito, não apenas como o *infinito cartesiano*, mas também como na ideia de Bem da filosofia platônica²⁴⁶.

Em termos teológicos, o *Infinito* levinasiano corresponde, como o próprio autor admitiu em *Totalidade e Infinito*, ao Deus criador da tradição judaico-cristã. Mas esta associação não se faz por simples correlação de palavras. Ao contrário, Levinas segue o

²⁴⁰ FORTE, Bruno. *Um pelo Outro*, p. 189.

²⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendance et hauteur*. *Apud*: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel et al. (Dir.). *Levinas*. Paris: L’herne, 2006, p. 110.

²⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 137.

²⁴³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*, p. 237 onde lemos: “Com a teologia, sempre ligada à ontologia, Deus se fixa em conceito.” A este respeito observa Pivatto que “a ontologia reaparece claramente, mas agora está como que inseminada pelo sentido ético”, sublinhando a proposta levinasiana da ética, como filosofia primeira. PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Emmanuel Levinas. *In: Veritas: Revista de Filosofia*. Porto Alegre, v.46, n.2, 2001, p. 227,

²⁴⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 35-36. A este respeito, afirma Susin que “Levinas não só aprecia mas opera continuamente com o argumento cartesiano da ideia de infinito [...] à qual não convém o esquema causa-efeito, mas de criatura órfã de nasença, *ex nihilo* que sem ser *causa sui* firma-se em si.” (SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 223.)

²⁴⁵ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 427. Nesta afirmação encontra-se implícito o entendimento do Levinas sobre o *tempo*, apresentado no primeiro capítulo da presente dissertação. Recordamos aqui a relação estabelecida por nosso autor onde tempo é essencialmente *encontro*.

²⁴⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 34.

raciocínio cartesiano para chegar à noção de que o *Infinito*, tal como na concepção do Deus da *creatio ex-nihilo*²⁴⁷, é anterior a todo sistema, ao passo que seu *rastro* no finito, isto é, a ideia do infinito no finito permanece em sua criação²⁴⁸. É no *face-a-face* que este *rastro* ganha sua significação para o *ser*. Isto faz da relação ética com o *outro* um modo pelo qual se chega a Deus. A maneira como isto se dá está explícito em *Totalidade e Infinito* e em outros ensaios²⁴⁹. O *outrem*, enquanto potencialidade de todos, se refere também a *Deus*. Deus é Ele mesmo um *outrem*, mesmo que *outrem* não seja necessariamente Deus²⁵⁰. Sobre isso afirma Susin que este

equivoco entre Deus e o outro, que eu não posso desfazer intelectualmente por causa da cumplicidade na alteridade que eu não alcanço com meu saber, é – como já acenamos mais de uma vez – um equivoco que se desfaz na relação ética. [...] Deus é, em certo sentido, o outro por excelência, o outro enquanto outro, o absolutamente outro.²⁵¹

As palavras de Susin apontam que é na relação ética que se esclarece a diferenciação entre Deus e o *outro* no pensamento levinasiano. Com efeito, como já se afirmou, em Levinas não há disposição em tematizar sobre Deus, visto que para este autor, mesmo que perceptível ao *cógito*, Deus quis se dar a conhecer apenas enquanto *rastro*, isto é, enquanto ideia de *Infinito* que o *eu* contém e que se traduz mais pela noção de *Desejo*, ou de um psiquismo, que como um raciocínio sobre o ser de Deus. Ao *outro* que cabe o papel de suscitar no *eu* uma *epifania* que o remete, para além da consciência de si, à consciência da transcendência e, em última instância, à consciência sobre Deus.

Neste sentido, o *outro* é tido como importante, não apenas por um valor em si, mas por sua condição de criatura que ocupa o lugar deixado a ela por Deus que se retrai. Retração que não significa abandono, uma vez que a *não indiferença* de Deus para com o

²⁴⁷ Cf. Ibidem, p. 95. Cf. LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, p.201-206. Seguindo os traços de sua tradição judaica, para Levinas a figura do Deus bíblico, a quem se atribui a noção da *creatio ex nihilo*, expressa a ideia de uma transcendência realmente apartada do ser. Isto representa para o filósofo de Kaunas uma possibilidade de abordar a diferença ontológica sem a ontologia, uma evasão do ser, fazendo do discurso sobre Deus um discurso sobre uma verdadeira transcendência. Sobre a temática da *creatio ex nihilo* em Levinas além das obras do autor aqui citadas, Cf. MELLO, Nélio Vieira. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 175-177.

²⁴⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 34. Cf. nota 231 em RIBEIRO JUNIOR. *Sabedoria de amar*, p. 271.

²⁴⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 20. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 163-164.

²⁵⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 189.

²⁵¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 250-251.

homem é sempre recordada pela ideia de Infinito no *ser*²⁵². Além disso, uma vez que a percepção do Infinito fomenta no *eu* o *Desejo metafísico*, Levinas sugere que Deus, ao imprimir Seu *rastro* no *outro*, pede que o *eu* direcione ao *outro* a atenção que Lhe seria devida. O verdadeiro sentido da retração de Deus não seria então um *não dar-Se a conhecer*, mas a transferência do *dever* moral que se tem ao Deus criador, para uma obrigação do homem com todos os outros homens²⁵³. Justiça de Deus que eleva o *outro*, fazendo dele um revelador, uma *Palavra* de Deus²⁵⁴. Esta abordagem leva Levinas á conclusão de que a *ética* em seu entendimento é verdadeiramente uma visão espiritual, “não o corolário da visão de Deus”²⁵⁵, mas a própria visão, como “uma ótica que tudo precede”²⁵⁶.

Vê-se assim como a sabedoria bíblico-talmúdica e a noção de criaturalidade presente na religião judaica encontram espaço na obra levinasiana, seja de maneira direta por meio de publicações contendo interpretações de Levinas sobre o Talmud, ou indireta como orientação hermenêutica e método de fixação e interpretação da Lei através do exercício da razão, característico do Talmud e, por isso, do pensamento rabínico típico da Lituânia *de Levinas*²⁵⁷, conforme se buscará aprofundar a seguir.

2.2 A FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICO-TALMÚDICA DA ÉTICA DA ALTERIDADE EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA CRISTÃ.

Enveredar-se teologicamente pela hermenêutica rabínica das Escrituras dos judeus supõe o reconhecimento, presente no Novo Testamento, da autoridade divina contida nas Sagradas Escrituras deste povo²⁵⁸. No que se refere à *Torá*, reconhecida como Escritura Sagrada também entre os cristãos, tal premissa deve ser evidente. Por outro lado, mesmo reconhecendo que o judaísmo farisaico e rabínico considera o Talmud uma *segunda Escritura*, este não é um fato de caráter consensual, embora de amplo alcance, para todo o

²⁵² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à L'idée*, p. 293-292.

²⁵³ Cf. BACCARINI, Emílio. Dizer Deus Outramente. In: *Deus na filosofia do século XX*, p. 432.

²⁵⁴ Cf. SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*, p. 650.

²⁵⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 34.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ LEVINAS Apud: POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 53.

²⁵⁸ Para aprofundar a temática, cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, 2001.

judaísmo. Para o cristianismo, o Talmud tem certa importância enquanto facilitador de um resgate do *ethos* e das relações sociais presentes na *Torá*.

A relação entre o mítico e o historiográfico, presente na cultura de Israel, produziram uma *teologia da história* que, ao mesmo tempo, comporta-se como uma *história da salvação, de acordo com Ricoeur*²⁵⁹. Esta visão é muitas vezes comprometida por certa leitura predominantemente mais alegórica das páginas do Antigo Testamento, uma influência do mundo helênico, presente entre judeus e cristãos no Ocidente²⁶⁰. Sobre este ponto, observa Levinas que o cristianismo, quando abandona o sentido literal do texto²⁶¹, converte os homens bíblicos, agentes da história, em “atores que representam um papel no drama cristão”²⁶² fazendo desaparecer o sentido original do texto, essencialmente ético²⁶³.

De fato, nos tempos hodiernos, um equilibrado retorno ao sentido original dos textos é um apelo por parte do Magistério da Igreja e um esforço por parte dos teólogos. Em concordância com a crítica levinasiana em relação a certas interpretações do texto bíblico, afirma o Magistério, que corresponde a um erro desconsiderar o significado imediato de cada texto hebraico, incluindo os que mais tarde foram lidos como profecias messiânicas e considerar os acontecimentos do Antigo Testamento como “fotografias antecipadas dos eventos futuros”²⁶⁴.

Para Levinas, este modo de desrespeito ao texto levou a *Europa evangelizada* a trair o sentido ético do texto²⁶⁵. Em alguns de seus ensaios do primeiro período, recolhidos e publicados em *Difficile Liberté*, Levinas chegou a acusar os cristãos pela dura condição judaica pós-hitleriana. Nas palavras do autor “o cristianismo, até agora, tinha habituado, no Ocidente, a considerar estas fontes esgotadas ou submersas por águas mais vivas”²⁶⁶.

²⁵⁹ Cf. RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 257.

²⁶⁰ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, n. 20.

²⁶¹ No documento sobre a interpretação bíblica, também de autoria da Pontifícia Comissão Bíblica, se esclarece a respeito do *sentido literal* que é “não apenas legítimo mas indispensável procurar definir o sentido preciso dos textos tais como foram produzidos por seus autores, sentido chamado de literal, [...] [que] não deve ser confundido com o sentido “literalista” [...] O sentido literal da Escritura é aquele que foi expresso diretamente pelos autores humanos inspirados. Sendo o fruto da inspiração, este sentido é também desejado por Deus, autor principal. Ele é discernido graças a uma análise precisa do texto, situado em seu contexto literário e histórico.” Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, n.II,b,1.

²⁶² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 173.

²⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 145.

²⁶⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas sagradas escrituras na Bíblia Cristã*. n. 21 Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática Dei Verbum, n. 12.

²⁶⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 9.

²⁶⁶ Cf. *Ibidem*.

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

Entende-se que, para além de uma crítica aos métodos de hermenêutica bíblica, Levinas temia que o próprio judaísmo no contexto da diáspora e dilacerado pela *Shoá*, se perdesse em uma contínua assimilação de certo tipo de hermenêutica alegórica, como também no embate com o secularismo e outras formas modernas de abordagem textual. Para ele, que viveu em um contexto de esfacelamento da identidade judaica, “nada é judeu, somente o texto hebraico”²⁶⁷. O filósofo de Kaunas estava convicto de que o texto como tal, pudesse escapar de toda a contextualização, pela capacidade de manter seu poder de ensinamento²⁶⁸.

É verdade que esta valorização do sentido literal do texto está presente nos diferentes períodos da teologia cristã como, por exemplo, em um dos artigos da Suma Teológica de Santo Tomás²⁶⁹ ou em alguns textos de seu predecessor Santo Agostinho, como menciona a Constituição Dogmática Dei Verbum do Concílio Vaticano II que, aliás, reforça a importância que tem para a compreensão do texto bíblico, o sentido intencionado pelo hagiógrafo²⁷⁰. Tais dados evidenciam a hipótese de que a crítica de Levinas não está voltada à hermenêutica bíblica que o cristianismo de seu tempo já conhecia, mas à compreensão e a hermenêutica dos textos judaicos no cristianismo nascente. Para o autor lituano, a ideia da Encarnação se contrapõe à lei mosaica e esvazia o poder das Escrituras²⁷¹. Os Evangelhos expressariam um judaísmo que se afastou da *Torá*, enquanto o Talmud, cuja redação coincide em parte com o período de formação do Novo Testamento, teria se mantido fiel à palavra Revelada²⁷².

Claramente, este impasse toca o âmago das implicações contidas na fé no Evento Pascal e que objetivamente distinguiram o cristianismo nascente dos diversos movimentos judaicos nos primeiros séculos da Era cristã. Isto não implica ao teólogo, contudo, a

²⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 368.

²⁶⁸ Eis um ponto importante, sobretudo, ao primeiro período levinasiano. Esta preocupação em salvaguardar o judaísmo por meio de uma abordagem de cunho prescritivo de seus textos sagrados, o farão crer que somente elevando o judaísmo a uma ciência, seu conteúdo será protegido de toda forma de *instrumentalização dogmática*. (Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 372). Levinas chegou a crer que esta condição favorável seria consequência do então recém-criado Estado de Israel. Para aprofundar a questão, além da leitura de *Difficile Liberté* (cf. *Ibidem*, p. 143-372), cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 61-65.

²⁶⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teologica*. 1, 1,10.

²⁷⁰ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATIVANO II. Constituição dogmática Dei Verbum, n. 12.

²⁷¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 205.

²⁷² Cf. *Ibidem*, p. 383.

impossibilidade de considerar elementos da hermenêutica judaica de textos sagrados que constituem aspectos importantes às duas religiões. O cristianismo, ao compartilhar com o povo judeu os ensinamentos e a cultura bíblica do povo do Sinai, sente-se em profunda sintonia com os apelos da antiga Lei, cuja interpretação definitiva afirma a fé cristã, encontra-se em Jesus de Nazaré²⁷³. Nesta última frase parece estar faltando algo. Por favor, rever.

O Evangelho de Mateus recorda este elo de continuidade entre a Torá e as ações de Jesus: “Não penseis que vim abolir a Lei e os profetas. Não vim para abolir, mas para dar-lhe pleno cumprimento” (Mt 5,17). O cristão é, por esta premissa, convidado a não abandonar, mas antes beber da fonte de sua herança judaica. Esta relação entre os cristãos e a Lei expressa pela bíblia Judaica encontra-se contemplada de forma *impressionante*, como afirmou a Pontifícia Comissão Bíblica, nos últimos versículos da parábola de Lázaro e do rico opulento: “Se não escutam nem a Moisés nem aos Profetas, mesmo que alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão” (Lc. 16, 29-31). Sem esta escuta dócil à revelação veterotestamentária, prossegue o documento da Comissão Bíblica, até mesmo os maiores prodígios de nada servem²⁷⁴.

No plano concreto da exegese, pode o teólogo aprender muito da exegese judaica, sem se obrigar a aceitação de todos os pressupostos constitutivos do judaísmo²⁷⁵. Levando ainda em conta a argumentação levinasiana contida em *Difficile Liberté* de que o diálogo entre judaísmo e cristianismo se faz possível pelo viés da ética²⁷⁶, o presente estudo buscará, doravante, contribuir com a realização de tal diálogo por meio da análise de aspectos daquela que vários estudiosos judeus chamam de *Ética do Sinai*²⁷⁷.

2.2.1 O resgate de uma ética bíblico-talmúdica.

A hermenêutica rabínica resgatada por Levinas confere à Lei a dignidade de uma Palavra genuinamente reveladora da alteridade de Deus e que se traduz na *responsabilidade* que emerge da relação com *outrem*. Nas palavras deste filósofo, referindo-se à lei mosaica, “é somente a partir da ordem ética que se pode encontrar um sentido para o amor de Deus,

²⁷³ Sobre o tema cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

²⁷⁵ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 2. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, n. 22-23.

²⁷⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 151.

²⁷⁷ Para aprofundar a questão cf. BUNIM, Irving M. *Ética do Sinai*. São Paulo: Editora Sefer. 5ª Edição, 2012.

sua presença e suas consolações. A ordem ética não é uma preparação, mas o acesso à divindade. O resto é quimera”²⁷⁸.

Tal afirmação só encontra sentido dentro da compreensão cristã quando se admite que a Lei, enquanto Palavra amorosa de Deus, é ela própria reveladora do *Rosto* (de Deus)²⁷⁹. Como a teologia bíblica afirma, a Lei mosaica é “mais que um código de comportamentos e atitudes. Ela apresenta-se como “um ‘caminho’ (*derek*) revelado, presenteado [...] que designa a Lei como dom de Deus”²⁸⁰. De fato a teologia compreende que Jesus Cristo, o *definitivo dom de Deus*, é a expressão máxima da revelação deste *Rosto*²⁸¹.

Contudo, entre os cristãos transita certa oposição ao modo judaico de compreensão da Lei e conseqüentemente de vivência da *Torá*. A judia Catherine Chaliel e o cristão Marc Faessler, ao tratarem esta temática afirmam que o apego exagerado às leis e preceitos por parte de certos grupos deveria ser lido na chave das vicissitudes ou contingências históricas²⁸². Chaliel afirma ainda que certa ideia de oposição entre observância da Lei e salvação pela fé serviu, “desde os primeiros cristãos, para valorizar a mensagem de Jesus em detrimento da religião judaica e, logo, a proclamar caduca a constância na obediência às prescrições do Pentateuco”²⁸³.

No entanto o que se verifica é que para o judaísmo a Lei está imediatamente ligada à revelação e à redenção e, com isso, a obediência ao mandamento surge como resposta e adesão a Deus²⁸⁴. Os textos do *Talmud* demonstram um contraponto entre o legalismo que comumente se atribui aos judeus, presente apenas em determinados grupos judaicos e em certos períodos históricos, e à busca da formação de um caráter íntegro e piedoso que impulsiona a religiosidade judaica. No *Talmud* tem-se um contato menos com *código penal*, no sentido moderno deste termo, que com um instrumento flexível de jurisprudência bíblica²⁸⁵. Em seus textos constata-se que o judaísmo se define entre as “menos dogmáticas das religiões, buscando reagir de maneira sensível e humana às exigências da vida em

²⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 147.

²⁷⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 176.

²⁸⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*, n. 20.

²⁸¹ *Ibidem*, n. 41.

²⁸² Cf. CHALIER, Catherine. FAESSLER, Marc. *Judaïsme et Christianisme: L'écoute en partage*. Paris: Cerf, 2000. *Apud*: DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 316.

²⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 315.

²⁸⁴ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 11.

²⁸⁵ AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento judaico II*, p. 854-857

transição”²⁸⁶, a partir da experiência do encontro entre o povo judeu e o Deus da Aliança. Deus este, cuja voz no Sinai diz “não matarás” (cf. Ex. 20,13) e que pede especial atenção aos desfavorecidos, representados nas figuras do órfão, do estrangeiro e da viúva (cf. Dt 14, 29). Emmanuel Levinas assim exprime as consequências da relação entre o povo eleito e seu Deus: “cada rosto é um Sinai que proíbe o assassinato”²⁸⁷.

O filósofo medieval e rabino Maimônides, bastante recordado no ambiente judaico, afirmou que, diante das 613 leis, mandamentos e preceitos, “as recompensas da salvação, só seriam obtidas por aquele que, mesmo cumprindo só uma das 613 *Mitzvot*, tivesse impelido a cumpri-la não por interesse próprio, mas por ela mesma, com um sentimento de amor”²⁸⁸. Na cultura judaica, este primado do amor como *responsabilidade ética* não é uma referência exclusivamente étnica. Em um trecho do *Talmud* Babilônico se lê: “Quem te disse que o teu sangue é mais vermelho que o dele? Talvez o sangue do outro seja mais vermelho que o teu... é preferível morrer a matar outro homem”²⁸⁹.

Para os judeus, e assim é também para Levinas, a Lei está irremediavelmente relacionada à justiça. O imperativo “não matarás”, ou os clamores bíblicos em relação ao *órfão, o estrangeiro e a viúva*, entre outras expressões da Lei, colocam a vida humana e a responsabilidade por ela no centro de todo discurso e toda vivência moral. Levinas se refere como sendo uma convocação, ou súplica, à *responsabilidade* que surge a partir de *outrem*, caracterizando-a como *palavra de Deus*²⁹⁰. O filósofo toca assim no âmago da concepção judaica que percebe a Lei como a obrigação de ser responsável pelo outro²⁹¹. A este respeito, esclarece Levinas, para o judeu, a Revelação é o amor que espera uma resposta, resposta que se traduz no amor do homem ao seu próximo²⁹².

²⁸⁶ Ibidem, p. 857.

²⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Apud*: RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 245.

²⁸⁸ AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento judaico II*, p.566.

²⁸⁹ Pessachim 25b. *In*: WEITMAN, Y. David. *A arte de ser mais gente*. São Paulo: Editora Maayanot, 2009.

²⁹⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 176.

²⁹¹ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 110.

²⁹² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Apud*: *Op. cit.*, p. 318. Um exemplo deste sentido de alteridade em relação à Lei nos textos sagrados judaicos, se encontra nas *mishnás* 1,14; 2,17; 3,16; 4,1; 5,9; 5,13 do *Pirkê Avót*, do Talmud de Jerusalém (a numeração descreve o capítulo e a *mishná* indicada separados por vírgula). Estes textos se encontram citados e comentados em BUNIM, Irving M. *Ética do Sinai*. São Paulo: Editora Sefer. 5ª Edição, 2012.

2.2.2 O Ineditismo da responsabilidade judaica.

Responsabilidade é um conceito caro à obra levinasiana e que, no entendimento do filósofo, se difere daquela em que o indivíduo, estando frente das consequências dos próprios atos, sente-se na obrigação de assumi-los. Uma mulher ao dar a luz, um profissional que decide abandonar o emprego, um esposo que recebe a notícia de que sua esposa está doente, todos sabem da responsabilidade a que se obrigam diante destas situações em função das escolhas feitas. Todavia, na reflexão de Levinas, influenciada pela sabedoria bíblica e talmúdica do povo judeu, encontram-se aspectos inéditos de uma *responsabilidade que o ocidente oprimiu*²⁹³. Tal *responsabilidade* não instituída pelo *eu* somente, brota a partir do encontro com o *outro*. Não é algo que surge na *minha* consciência, *mas* da própria consciência, colocada em questão²⁹⁴. Levinas a define em uma de suas entrevistas transcrita em *Ética e Infinito*: “Entendo *responsabilidade* como responsabilidade pelo *outro*... por aquilo que não é feito meu, ou por aquilo que nem sequer me diz respeito”²⁹⁵.

A *responsabilidade* resgatada por Levinas se caracteriza mais como um princípio axiológico que com a coerência perante os próprios atos, na medida em que se compreende um traço essencial da *ética da alteridade*, onde o *outro* dá sentido ao *eu* e, portanto este lhe deve cuidado. Frente à questão “mas *outrem* não é também responsável sobre mim?”²⁹⁶. se desvelam as consequências de tal *ética*: “talvez, mas isto não é da sua alçada... o *eu* tem uma responsabilidade a mais que todos os outros [...] sou responsável por *outrem* sem esperar reciprocidade”²⁹⁷.

Com efeito, para o *filósofo de Kaunas* esta assimetria de responsabilidade é a condição para a justiça e a política na sociedade, pois é lícito aos homens a repressão e a moderação, não em favor de si, mas em favor de terceiros. Além disso, ele defende a ideia de que o *eu* não seria culpado por esta ou aquela culpabilidade efetivamente sua ou por faltas que se julguem que este *eu* tenha cometido, mas porque é responsável por uma total responsabilidade, que engloba “todos os outros e por tudo junto a outros.” Afinal, completa

²⁹³ Cf. SANTE, Carmine de. *Responsabilidade: o eu – para – o outro*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 11.

²⁹⁴ Cf. SANTE, Carmine de, op. cit, p. 28.

²⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 95.

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ Ibidem, p. 81.

o filósofo, “somos todos responsáveis por tudo e por todos, perante todos, e eu mais que os outros”²⁹⁸.

A ideia de *responsabilidade* que emana das Escrituras contém em si esta novidade anunciada por Levinas, sobretudo quando comparada à compreensão do termo na cultura ocidental, especialmente fora do ambiente religioso. O Rabino Irving Bunim constata esta diferenciação na introdução de sua obra, *Ética do Sinai*:

Vemo-nos aceitando passivamente um princípio basicamente anglo-saxônico: ‘cuide de seus próprios assuntos.’ Ou ‘se vir alguém fazendo algo errado, não interfira, isto não lhe diz respeito’. Nada poderia ser mais contrário à abordagem judaica. Todos os judeus são responsáveis uns pelos outros: Esta é nossa regra fundamental e primeira enunciada e repetida no Talmud... rejeitamos o cinismo impiedoso de Caim, que pergunta: ‘Acaso sou eu o guardião de meu irmão’²⁹⁹?

Este modo de compreensão do conceito *responsabilidade* se estabelece dentro da cultura judaica na relação entre o homem e o Absoluto. Para descrevê-lo, importa conhecer a maneira esquemática como Levinas caracteriza o caminho de conhecimento do Absoluto mediante a utilização dos verbos *ver* e *ouvir*. O *ver* representa, segundo o autor, uma primeira forma ordinária com a qual o sujeito busca conhecer o Absoluto, impulsionado por uma intencionalidade noética do saber³⁰⁰. Nesta etapa do conhecimento a percepção do Absoluto pode se dispersar em ideias e conceitos que contrastam-se com sua própria unicidade³⁰¹. Neste caso, o Absoluto permanece ao mesmo tempo, desejável (pois a inteligência na medida em que se aprofunda, deseja sempre mais o conhecer) e inacessível. A este ponto, diz o autor lituano, é a alma que, movida pelo desejo do Absoluto e separando-se da inteligência, se dispersa “entre as coisas daqui de baixo e se prepara para *ouvir* as vozes do alto”³⁰².

A explanação de Levinas sobre o caminho de conhecimento do Absoluto corresponde à experiência hebraica em que o *ver* e o *ouvir* se integram,³⁰³ abrindo a possibilidade não apenas de uma contemplação do Absoluto, mas também para uma escuta

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ BUNIM, Irving M. *Ética do Sinai*, p. 6.

³⁰⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 159.

³⁰¹ Cf. Ibidem, p. 160.

³⁰² Ibidem, p. 161.

³⁰³ Cf. PAPA FRANCISCO. *Lumen Fidei*. (Carta Encíclica). Brasília: CNBB, 2013, n.29.

que se traduz como verdadeira relação que é a base de onde se compreende a *responsabilidade* abordada pelo filósofo de Kaunas³⁰⁴.

A narrativa da manifestação de Deus no episódio da sarça ardente (Cf. Ex. 3, 1ss) ilustra a questão. No início do texto há uma repetição de verbos que designam no hebraico *ver* e *ouvir*. Moisés quer *ver* o fenômeno da sarça ardente para entender o porquê a sarça não se consome (Cf. Ex. 3, 3) ao mesmo tempo em que Iahweh, “*vê que ele (Moisés) deu a volta para ver*” (Ex. 3,4a). Frente à iniciativa de Deus (Ex. 3,4b) que diz ter *visto* o sofrimento de Seu povo e *ouvido* seu clamor (Ex.3,7), há uma mudança da postura do Moisés que agora cobre o rosto para não *ver* a Deus, embora permaneça ali, em pronta escuta que possibilita o estabelecimento de uma relação.

O Deus que se manifesta a Moisés é um Deus que se faz ouvir. Ele é descrito ao longo de toda a Bíblia como aquele que toma a iniciativa de se comunicar com a humanidade. Na Torá este Deus se manifesta como Aquele que *fala*, até mesmo no ato de revelar ser Aquele que *É* (cf. Ex 3,14). Sua Presença assume a forma de uma promessa feita a Moisés (cf. Ex. 3,17) que se seguiu transmitida nas narrativas e no profetismo pela história do povo hebreu³⁰⁵.

A mudança de postura de Moisés, da curiosidade ao temor por estar frente a Deus, ilustra por sua vez a inadequação e insuficiência da ideia (que em grego provém do termo *idein*, ver), diante da alteridade do Altíssimo. O *in-visível* de onde Deus fala, de acordo Levinas, é a própria marca de Sua alteridade³⁰⁶. Alteridade que expressa uma *transcendência*, isto é, uma transcendência que, não implica apenas em separação e distância, mas é a própria maneira de existir do ser exterior, o caracteriza³⁰⁷. Todavia, em sua manifestação, Deus revela que se deixou livremente tocar pelo clamor de seu povo e por isso *desceu* para oferecer-se como libertadora experiência de *relação*.

Este *modo* de apresentação da divindade, pode ser expresso pelo conceito de *responsabilidade* aqui apresentado. Sobre ele, reflete o teólogo Carmine de Sante a partir de outro texto da Torá, certamente o de maior destaque na religiosidade judaica. Está parecendo que falta algo nesta frase. O *Shemá* Israel, presente no livro do Deuteronômio (6,1ss)

³⁰⁴ Cf. OLIVEIRA, Ibraim de; Paiva, Márcio Antônio de. (org). *Violência e Discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010, p. 143.

³⁰⁵ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2001, n. 23.

³⁰⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 20. Cf. SANTE, Carmine de. *Responsabilidade*, p. 19.

³⁰⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 22.

ressalta, segundo Carmine, a *responsabilidade* contida na “alteridade divina, livre do homem e dos poderes de sua visão, não in-diferente à sua história e insensível ao seu grito, mas [...] instauradora de uma ligação”³⁰⁸, no espaço de Sua liberdade, um evento de livre escolha e livre vontade em reaproximar-se da humanidade. Carmine conclu, em unidade com o pensamento levinasiano, que um traço que caracteriza a *responsabilidade* bíblica é esta singularidade que a envolve, uma vez que não se trata de um impulso ou de uma força de caráter teleológico, mas de um encontro que suscita a diaconia³⁰⁹.

Em relação à sua aplicabilidade, tal *responsabilidade* é também singular no sentido em que ela não é exercida em âmbito universal ou coletivo. Não se trará (não seria não se trata?) de um chamado a ser responsável pelo mundo todo, mas por aqueles *outros* pelos quais o *eu* é interpelado em seu mundo. Mas o alívio de não ceder a uma tentação ilusória de abarcar o mundo inteiro e sim de responsabilizar-se por aqueles com quem o *eu* se vê na relação *face-a-face*, é sucumbido pelo caráter indeclinável desta responsabilidade, sem que ela possa ser delegada a outros, dado o imperativo e a eleição do (está “do” mesmo, no texto? Não seria “de”?) onde ela provém³¹⁰.

Fundamento último desta *responsabilidade*, o desejo de se retribuir ao *amor* que se recebe da parte daquele que a *ordena*, remete às palavras de Rosenzweig, filósofo judeu contemporâneo e mestre de Levinas, “o mandamento do amor só pode vir da boca do amante”³¹¹. É sobre esta relação amor-responsabilidade a partir da experiência bíblica que se deseja tratar a seguir.

2.2.2.1 A responsabilidade bíblica frente à liberdade do ser.

A *responsabilidade* a que Levinas se refere é produzida pela afetação que atinge o *eu* a partir de algo que lhe é exterior e que é capaz de submeter e questionar a razão. Trata-se de uma situação que põe dúvidas sobre a soberania do *eu* frente suas próprias escolhas, colocando em questão o próprio projeto filosófico do mundo moderno.³¹² O fato de o *eu* ser afetado demonstra a ineficácia de toda forma de *redução*, típica do contexto ocidental após a modernidade. Em tal processo, se tenta reduzir ao inteligível e explicável todos os elementos

³⁰⁸ Cf. SANTE, Carmine de. *Responsabilidade*, p. 21.

³⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 29.

³¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 30.

³¹¹ ROZENZWEIG, Franz. Apud: DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, um elegante desacordo*, p. 317.

³¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 43.

exteriores ao *eu*. Todo estranhamento tende a ser mimetizado, com o intuito de camuflar o diferente, transformando o estatuto do *eu* em *realidade*³¹³. Em um paradigma racionalista, que dá crédito somente ao que é racionalmente explicável, torna-se difícil a compreensão de que a realidade está além dos domínios do *ser*. Levinas demonstra que este processo contradiz a lógica da alteridade onde o *eu* se percebe radicalmente dependente da realidade exterior que lhe ultrapassa. As emoções, as paixões e a compaixão, são exemplos das afetações que acometem o *ser* a partir da relação *face-a-face*³¹⁴.

Há, contudo, outro elemento que torna difícil a aceitação desta *responsabilidade* ética causada pela afetação de *outrem*. Para a racionalidade moderna, ainda tão presente no comportamento hodierno, o *eu* se autogoverna, sendo por isso livre para escolher ser ou não responsável, e sobre o que se responsabilizará. A *responsabilidade* como imperativo ético colocaria em cheque esta concepção de liberdade de escolha.

Levinas explica que é justamente esta *responsabilidade* que surge de *outrem* que garante a liberdade do *ser*. Para tanto, o filósofo afirma que mesmo que a liberdade pudesse ser determinada exclusivamente pela razão, é na participação do *eu* em uma rede de relacionamentos que os inúmeros cursos de possibilidades e ações se convertem nesta ou naquela escolha específica. Em suma, o *eu* se autogoverna dentro das exigências que a exterioridade lhe impõe. Nas palavras do filósofo de Kaunas, “não poderíamos ser livres a não ser que as responsabilidades nos dessem oportunidades para o sermos”³¹⁵.

Compreender esta *responsabilidade* exige, de acordo com Levinas, um retorno ao verdadeiro problema filosófico, entendido “como o [problema] do sentido humano, como a procura do famoso sentido da vida”³¹⁶, o que na perspectiva levinasiana leva a certa *antropologia messiânica* como se procurará demonstrar a seguir.

2.2.3 Antropologia messiânica e a questão de um Deus Homem.

Levinas afirma em *Difficile Liberté* o que entende pela palavra *messias*. Para o autor o termo *messias* não se refere à espera de um salvador para a história, mas ao poder que tem o *eu* em suportar o sofrimento de todos, poder que emerge no reconhecimento de uma

³¹³ Cf. HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*, p. 31.

³¹⁴ *Ibidem*, 33.

³¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Apud.*: HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*, p. 31.

³¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 12.

*responsabilidade universal*³¹⁷. Ao tratar do tema, Levinas evoca a figura do servo sofredor presente em Isaias (Cf. Is. 53) como um modelo para o sujeito que responde ao apelo de tal *responsabilidade*. Há portanto no pensamento levinasiano uma descontinuidade em relação à expectativa de um messias-salvador uma vez que ser messias passa a ser para o filósofo uma "vocação pessoal dos homens"³¹⁸. Carlos Susin afirma que o autor lituano vai do *um dos nossos*, isto é, da espera de um messias familiar ao judaísmo, ao "o messias sou eu", produzindo uma espécie de apropriação subjetiva da responsabilidade pelo drama humano³¹⁹.

É natural, afirma Sansonetti, que esta abordagem do conceito de *messias* em conjunto com a reflexão sobre o *rosto* de *outrem*, possibilitem no ambiente cristão uma associação entre o pensamento levinasiano e o rosto desfigurado de Cristo³²⁰. Não por acaso, a figura do servo sofredor que ilustra a argumentação levinasiana também é associada, ainda que mais por tradição que por um consenso da crítica histórica, à figura de Jesus em sua Paixão³²¹. O próprio Levinas demonstra em que medida esta correlação entre a figura de Cristo e seu pensamento pode ser aceita. Por ocasião de uma semana de estudos de intelectuais franceses, em 1968, com o tema "Quem é Jesus Cristo?", o *filósofo de Kaunas* proferiu uma intervenção, considerada a mais *orgânica e explícita* sobre a ideia de um *Deus-homem* em sua reflexão³²², que mais tarde foi publicada por ele em uma coletânea de ensaios³²³.

Naquela ocasião, Levinas ressaltou o fato de que ele partilhava de grande parte das ideias do cristianismo, motivo pelo qual muitas vezes expressava-se com uma referência a uma espiritualidade judeu-cristã, em alusão não apenas à cultura que estas religiões apresentaram ao ocidente, mas sobretudo pela adesão a muitos valores comuns, impressos em ambas as religiões. Entretanto, o *filósofo* tratou também de esclarecer a dificuldade com a noção de um *Deus-homem*, que comportaria "por um lado, a ideia de humilhação que se inflige no Ser supremo, da descida do Criador ao nível da Criatura [...] e por outro lado [...] a

³¹⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 120.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 118.

³¹⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 443.

³²⁰ SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*, p. 652.

³²¹ Cf. COLLINS, John J. *Isaias*. In: BERGANT, Dianne. KARRIS, Robert J. (org). *Comentário Bíblico*, vol. 2. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 38.

³²² Cf. SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*, p. 651.

³²³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Um Deus homem? In: LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 78-86.

ideia de uma verdade cuja manifestação não é gloriosa”³²⁴, configurando-se como uma modalidade da transcendência que se demonstraria pouco expressiva.

O ponto de junção entre Cristo, o Messias, e o *eu-messias* de Levinas se encontra, ainda segundo o *autor*, no caráter livre da *substituição* levada na Paixão “até seu extremo limite”³²⁵. É importante recordar, como faz Sansonetti, que o caráter de *substituição* não faz referência apenas ao sacrifício vicário de Cristo, este até incompreendido por Levinas, mas é uma expressão do “sentido de responsabilidade absoluta pelo outro homem como essência da relação ética”³²⁶. Uma vez que Levinas define esta correlação, ele passa à finalização de sua explanação sobre o *Deus-homem*, frisando o compromisso que tem o *eu* diante da responsabilidade do mundo: “só *eu* é que posso, sem crueldade, ser designado como vítima”³²⁷.

Um ponto subjacente à dificuldade levinasiana em compreender a figura de Jesus como um homem-Deus é temor de Levinas em relação aos perigos de uma visão utópica, vinda da Encarnação, que conduziria a uma “poesia da ingenuidade de vida paradisíaca [...] e a uma embriaguez numinosa”³²⁸, em detrimento da tarefa de responsabilidade ética e pessoal por *outrem*, tal como propõe seu projeto filosófico. Mas esta é também uma preocupação que ressoa no próprio cristianismo. Sem uma *esperança ativa*³²⁹, que não se apoie passivamente na Salvação operada por Cristo, mas que busque nesta o impulso para um agir profundamente responsável e transformador, o cristianismo de fato incorre no perigo de se tornar a espera de uma *intervenção mágica* de Deus no mundo, em um descompromisso com a realidade e com todas as formas de interpelação que emanam das mais diversas problemáticas sociais. Tal possibilidade, tão presente ainda em nossos dias, levou Bento XVI a questionar como é que no seio do cristianismo foi possível

desenvolver-se a ideia de que a mensagem de Jesus é estritamente individualista e visa apenas o indivíduo? Como é que se chegou a interpretar a “salvação da alma” como fuga da responsabilidade geral e, conseqüentemente, a considerar o programa do cristianismo como busca egoísta da salvação que se recusa a servir os outros? [...] Do amor para com Deus consegue a participação na justiça e na

³²⁴ Ibidem, p. 78-80.

³²⁵ Ibidem, p. 78.

³²⁶ SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo, p. 658.

³²⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Um Deus homem?*, p. 86.

³²⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 145.

³²⁹ Cf. BENTO XVI. *Spe Salvi*, n. 34.

bondade de Deus para com os outros; amar a Deus requer a liberdade interior diante de cada bem possuído e de todas as coisas materiais: o amor de Deus revela-se na responsabilidade pelo outro³³⁰.

Evidencia-se, assim, uma consonância, ainda que em meio a desacordos naturais por se tratar de pensamentos ligados a diferentes religiões, entre a fé cristã e a proposta ética do judeu Levinas, no que diz respeito à ideia de que cada homem é chamado a ser *profeta* e *messias* de outro homem. Nesta *convocação* levinasiana para um homem completamente responsável por sua condição e por *outrem*, repousa a utopia de que no mundo o Nome de Deus possa ser pronunciado com verdadeiro sentido³³¹.

³³⁰ BENTO XVI. *Spe Salvi*, n. 16, 28.

³³¹ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 111.

CAPÍTULO III:

ALTERIDADE E ÉTICA TEOLÓGICA.

"Sempre pensei que o grande milagre da Bíblia não está de modo algum na origem literária comum, mas inversamente, na confluência das literaturas diferentes para um mesmo conteúdo essencial. Ora, o polo desta confluência é a ética"³³².

A reflexão filosófica sobre a *ética da alteridade* incidiu nas últimas décadas sobre a teologia hodierna alcançando também o continente latino-americano, sendo umas das inspirações de certa *hermenêutica da libertação*³³³, como se verá mais adiante. Citando apenas alguns trabalhos de teólogos brasileiros, o pensamento levinasiano inspirou alguns estudos dentre os quais se destaca o trabalho de Luiz Carlos Susin, autor de *O homem messiânico*; a obra de René Bucks, intitulada *A Bíblia e a ética* e ainda as reflexões de Nilo Ribeiro Junior, autor de *Sabedoria de amar* e *Sabedoria da paz* que constituem um apanhado sistemático do pensamento de Emmanuel Levinas³³⁴.

Como já afirmado no capítulo anterior da presente dissertação, o tema da alteridade e abertura à transcendência como embasamento do agir moral antecede a reflexão levinasiana, estando também presente na filosofia de alguns de seus contemporâneos, tais como Martin Buber e Paul Ricoeur. Entretanto, o teólogo Bruno Forte, em sua obra *Um pelo Outro*³³⁵, destaca o modo como Levinas superou outros pensadores da temática da alteridade ao propor uma ética que não parte do *ser* nem de sua capacidade de *autotranscendência*, mas de um conceito mais forte de transcendência, constatando uma *evasão do ser*³³⁶. Nas palavras de Bruno Forte, a proposta levinasiana de uma ética fundamentada na relação primordial entre *eu* e o *outro* é o “passo mais audacioso que a filosofia havia dado para afirmar a alteridade do Outro sem a solucionar na compreensão Dele”³³⁷.

Nesta recusa em teorizar sobre o ser de Deus reside o sentido da ética *teo-lógica* levinasiana, uma ética fundamentada na transcendência e que faz oposição a uma

³³² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 97.

³³³ Cf. GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética*. Curitiba: Oikos Editora, 2010, p. 18-19.

³³⁴ Cf. DALLA ROSA, Luís Carlos. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo*. (Tese). São Leopoldo : EST/PPG, 2010, p.27.

³³⁵ Cf. FORTE, Bruno. *Um pelo Outro: por uma ética da Transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006.

³³⁶ *Ibidem*, p. 23.

³³⁷ Cf. *ibidem*, p. 148. Pelo termo *Outro*, em Bruno Forte, entenda-se Deus, como o Absolutamente *Outro* ao qual já nos referimos.

ontoteologia. Diante de tal constatação pode-se questionar se o pensamento teo-lógico de Levinas não é essencialmente judaico, impregnado de uma recusa em mesmo se pronunciar o nome de Deus e ou buscar explicá-lo por categorias racionais e, portanto, configura-se como uma abordagem muito diferenciada da cristã. O próprio Levinas aponta algumas incompatibilidades entre as duas religiões, mas isto não faz de sua *teologia* um discurso apenas para o ambiente judaico. Recorda-se que em primeiro lugar, para a teologia cristã as fontes bíblicas presentes na base da *ética da alteridade* sugerem aquela unidade entre os dois Testamentos, reconhecida pelo Magistério eclesial³³⁸. Ademais, o *filósofo de Kaunas*, apesar de suas críticas a certo cristianismo místico, mais preocupado com a salvação pessoal que com a justiça social, admite que em sua metáfora do *rosto*, o cristão pode enxergar o *rosto* de Cristo. Em suas palavras:

diz-se: o rosto do *outro*. Mas acerca do rosto do próximo afirmo o que o cristão diz provavelmente do rosto de Cristo. [...] A minha fórmula de um ‘Deus que vem à ideia’, exprime a vida de Deus. Descida de Deus! Em alemão, é melhor ainda: wenn Gott fällt uns ein (quando Deus nos cai sob o sentido). Isto vem de encontro ao que dizíamos [...] sobre afinidade. É talvez por esse motivo que o Vaticano II convida judeus e cristãos a infirmarem-se mutuamente sobre as suas doutrinas. Como se nesse diálogo houvesse mais frutos a esperar do que a luta de um pela conversão do outro³³⁹.

Enfim, nesta articulação possível entre a *ética da alteridade* e a ética teológica existem contribuições para o pensamento cristão, não apenas no âmbito ético, mas dentro da teologia como um todo, que não devem ser desconsideradas³⁴⁰. Aja visto que, para a teologia cristã, a alteridade é um dos atributos de Deus uno e trino, sendo também critério de uma autêntica relação com o Criador. Bento XVI sublinha esta verdade, ao relembrar o Concílio de Latrão, afirmando que não se deve esquecer que a *autêntica experiência de Deus é sempre experiência de alteridade*. Nas palavras do Pontífice, “por grande que seja a

³³⁸ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*, n. 5.

³³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 44-45. *Apud*: Dalla Rosa, Luís Carlos. Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo, p.163.

³⁴⁰ Como afirma VIDAL: “São muitos os teólogos moralistas e teólogos dogmáticos que afirmam com veemência a articulação da vida moral na experiência teológica. [...] Para B. Haring a vida moral e o discurso teológico-moral não tem uma estrutura distinta da vida cristã e da teologia geral.” (VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental. O lar teológico da ética*, p. 215.)

semelhança verificada entre o Criador e a criatura, sempre maior é a diferença entre ambos”

³⁴¹

Diante da impossibilidade de esgotar os componentes da articulação entre a *ética da alteridade* e a ética teológica, o presente estudo passa agora a frisar alguns pontos relevantes que possibilitam um diálogo frutífero entre a teologia e a obra do *autor lituano*.

3.1 O OUTRO NA ÉTICA TEOLÓGICA: ALTERIDADE E FECUNDIDADE.

A ética teológica tem reconhecido nas últimas décadas a importância da dinâmica da alteridade em sua reflexão, em especial pela argumentação personalista presente no tema. Na medida em que o *personalismo*, já abordado no primeiro capítulo do presente estudo, aparece como um *horizonte ético* na doutrina eclesial, a fundamentação da realidade no valor autônomo e absoluto do homem emerge, sempre mais rica de sentido³⁴². Nesta *ótica do humano* fundamenta-se uma antropologia onde a alteridade ocupa um papel primordial no qual o ser humano “nunca está fechado em si mesmo; é sempre portador de alteridade e encontra-se a partir da sua origem em interação com outros seres humanos, como é evidenciado cada vez mais pelas ciências humanas”³⁴³.

Diante desta constatação inicial, a fecundidade que a alteridade levinasiana traz consigo pode ser vislumbrada em vários aspectos ora apresentados. Em primeiro lugar destaca-se como na perspectiva do *filósofo de Kaunas*, a alteridade levinasiana auxilia na construção de um personalismo sempre mais autêntico, ao propor a este uma reflexão sobre a questão do *outro*.³⁴⁴

O teólogo moral Marciano Vidal percebe como o discurso sobre a alteridade contribui com a proposta de um *personalismo* que atenda sempre mais às demandas hodiernas e à tarefa cristã do convite ao homem contemporâneo à abertura ao *Outro* e ao dom de si. Para Vidal, a alteridade previne e corrige os perigos de uma visão individualista e

³⁴¹ Bento XVI, *Spe salvi*, n. 43.

³⁴² Cf. VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes II: Ética da pessoa*. Aparecida: Editora Santuário: 1981, p. 121. 3ª edição.

³⁴³ BENTO XVI. *Discurso aos participantes do Congresso Inter-acadêmico sobre a identidade variável do indivíduo*. Proferido em 28 de janeiro de 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va>, acessado em: 20/03/2013.

³⁴⁴ Cf. BUCKS, René. *A Bíblia e a ética*, p. 44-45. Falar da alteridade levinasiana em relação ao paradigma personalista é recordar como para este autor o homem é um ser criado, o que supõe a noção de um Absoluto criador. Além disso, para Levinas o termo outro não se encerra apenas como definição para um outro sujeito, mas remete também à ideia de Deus.

abstrata de *personalismo*³⁴⁵ ao passar do enfoque da natureza humana em si à responsabilidade ética. Esta passagem do *ôntico* ao ético, agrega ao caráter antropológico do *personalismo* a contribuição da sabedoria bíblico-judaica resgatada por Levinas com sua reflexão acerca do *humanismo de outro homem*³⁴⁶. Desta forma, a *questão da alteridade* unida ao paradigma personalista constitui uma *regra de ouro* para a ética, pois leva ao reconhecimento da dignidade do outro³⁴⁷.

A Encíclica *Caritas in Veritatis* exprime um outro modo de como a dinâmica da alteridade é de fato fonte de enriquecimento para a reflexão personalista. Neste caso parte-se da constatação de que a abertura ao Absoluto revele ao homem uma visão mais ampla de si. Afirma a Encíclica que “só um humanismo aberto ao Absoluto pode guiar-nos na promoção e realização de formas de vida social e civil — no âmbito das estruturas, das instituições, da cultura, do ethos — preservando-nos do risco de cairmos prisioneiros das modas do momento”³⁴⁸. De fato, Paulo VI já argumentava na Encíclica *Populorum Progressio* como a abertura a Deus gera no homem uma disponibilidade sempre maior que se exprime no serviço a um humanismo sempre mais autêntico³⁴⁹.

Outro aspecto importante sobre a fecundidade que a dinâmica da alteridade imprime não só à reflexão ético-teológica, mas à própria práxis cristã revela-se como um *projeto de justiça*³⁵⁰. Trata-se de um convite à acolhida da diversidade, considerando-a positiva e exigente, mediante o serviço e o diálogo e a recusa da *domesticação da diferença do outro*³⁵¹. Dentro de uma postura acostuada à *totalidade*, a diversidade por vezes pode surgir como um incômodo, algo fora do *sistema*. Somente com certo esforço é que se pode perceber que toda diversidade contém em si um convite positivo a uma busca conjunta sobre a verdade pois

a verdade só pode desenvolver-se na relação com o outro aberta a Deus, cuja vontade é exprimir a sua alteridade através e nos homens meus irmãos. Por isso não é oportuno afirmar de maneira exclusiva: ‘eu possuo a verdade’. A verdade não é propriedade de ninguém,

³⁴⁵Cf. VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes II*, p. 139.

³⁴⁶ Cf. SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 163-164.

³⁴⁷ Cf. DESMOND, Willian. *A filosofia e seus outros: modo do ser e do pensar*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.322-328

³⁴⁸ BENTO XVI. *Caritas in Veritate*. Carta Encíclica, São Paulo: Loyola, 2009, n. 157.

³⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁵⁰Cf. AGOSTINI, Nilo. *Ética e Evangelização: a dinâmica da alteridade na recriação da moral*, p. 38.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 35.

mas é sempre um dom que nos chama a um caminho cada vez mais profundo de assimilação à verdade. Esta só pode ser conhecida e vivida na liberdade, pelo que não podemos impor a verdade ao outro; só no encontro de amor se desvenda a verdade³⁵².

Desta forma, o encontro na *alteridade* impede o aprisionamento do *outro* em categorias conceituais, em esquemas pré-estabelecidos. Há sempre um espaço para o *mistério*, para uma verdade que o outro possui e que pode ser comunicada, mas que não necessariamente se encaixa em esquemas prévios que o *eu* formula, julgando conhecer a totalidade de *outrem*. Aqui, o dizer *mistério* não indica apenas a subjetividade e interioridade do outro, mas também a abertura à presença do *Infinito* no *outro*, do vestígio do Totalmente Outro em sua miséria e elevação³⁵³.

Todavia, na dinâmica *alteridade* levinasiana o *outro* é reconhecido para além das máscaras e representações, por isso mesmo, fora das identificações com um grupo ou categoria em um dado contexto cultural. Nas palavras do *filósofo de Kaunas*, o *outro* “comporta um significado próprio independente desse significado recebido do mundo. *Outrem* não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem mediação, significa por si mesmo”³⁵⁴. Na base desta afirmação, encontra-se a premissa de que a expressão *outro* se refere sempre a um ser concreto, embora não designe nem uma singularidade característica de um dado indivíduo, nem um grupo ou uma categoria, antes deve ser identificada como um *olhar que expressa verdade e sinceridade*. Olhar que emerge para além das máscaras, rótulos, conceitos e representações, como algo essencialmente mais profundo, que recusa todo enquadramento e toda forma de *redução*³⁵⁵.

Esta ressalva torna inapropriado o discurso sobre a *alteridade* como simples tolerância ou em defesa de bandeiras ideológicas em um dado contexto cultural. Na

³⁵² BENTO XVI. *Ecclesia In Medio Oriente sobre a Igreja no Oriente Médio*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal, n. 27. Disponível em: www.vatican.va, e acessado em: 23/03/2013.

³⁵³ Cf. MELO, Nélcio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 270. Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 51. Sobre a designação de Deus como *Totalmente Outro*, de acordo com Lacoste, o termo aparece em 1917 na obra do filósofo R. Otto, sendo abundantemente retomada e orquestrada na teologia de Barth. Sua origem mais antiga remonta à ideia de *Uno como o outro* em Plotino, ou de *aliud valde* (totalmente outro) em Santo Agostinho. Na contemporaneidade ela se aproxima da ideia de Deus presente na obra de Levinas, e no conceito de um Deus que *é sempre maior*, presente na obra de Rahner. Cf. *Totalmente Outro*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de teologia*.

³⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Apud*: MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. O outro, quem é ele? considerações em torno da fenomenologia de Husserl, Heidegger e Levinas. *Griot – Revista de Filosofia*. Amargosa (BA): UFRB., v.1, n.1, julho / 2010, p. 58-66.

³⁵⁵Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 207.

dinâmica da alteridade, ser *responsável* por *outrem* é também assumir o profetismo de ir contra os *egoísmos* e as manipulações do *eu*, que se manifestam tanto nos indivíduos, como sob o status de um grupo³⁵⁶, fazendo do *eu* um “responsável até pela responsabilidade de *outrem*”³⁵⁷.

3.1.1 O *outro* como mestre de justiça.

Colocar-se na *escola* do *outro* em atitude de abertura e responsabilidade é um caminho que leva à prática da justiça. Por *justiça* entenda-se mais que a definição hodierna “restrita à esfera do direito legal e com forte ênfase nos direitos individuais”³⁵⁸. O termo pode ser elucidado mediante a concepção bíblica e seu posterior desenvolvimento na Tradição e nos escritos do Magistério. Assim, do Antigo Testamento resgata-se a concepção de justiça, entre outras palavras, por meio dos termos *sedaqah* e *mishpat*. Quando se toma o campo semântico dos dois conceitos e seus respectivos significados³⁵⁹, vê-se que o primeiro refere-se ao que é justo em um sentido *pessoal*, referindo-se ao *ser justo* e ainda à justificação de um indivíduo ao passo que o segundo termo engloba também uma noção de justiça social³⁶⁰. O fruto da justiça expressa por este binômio é a paz, e a tranquilidade na vida pública, como afirma o profeta: “O fruto da justiça será a paz, e a obra da justiça consistirá na tranquilidade e na segurança para sempre. Meu povo habitará em moradas de paz, em mansões seguras e lugares tranquilos” (Is, 32,17-18).

A conotação messiânica do referido texto de Isaías³⁶¹ atenta também a outro aspecto que o conceito de justiça comporta no Antigo Testamento. A justiça é um ato de Deus e por isso um ato digno de ser praticado pelos homens (Cf. Mq 6,8 - “foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que o Senhor exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade e te sujeitares a caminhar humildemente.”), aproximando-os assim da ordem

³⁵⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*, p. 23, onde o autor diz que o “pensamento universal, é um *eu penso*” denunciando assim que o pensamento do *eu* pode manifestar-se também em uma espécie de egoísmo grupal.

³⁵⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 83. O modo como a *responsabilidade* implica também o profetismo e a denúncia, e não apenas a tolerância, está implícita, por exemplo, na afirmação a seguir: “Sou responsável pelo *outro* até quando ele pratica crimes, quando um homem comete crimes. Isto para mim é o essencial da consciência judaica.” Cf. LEVINAS, EMMANUEL. *Apud* MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*, p. 257.

³⁵⁸ CASTRO, Clovis Pinto. *Por uma fé cidadã: fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 88.

³⁵⁹ Cf. Justiça. In: SCHWANTES, Milton et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Editora Sinodal, Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

³⁶⁰ Cf. CASTRO, Clovis Pinto. *Por uma fé cidadã*, p. 89.

³⁶¹ Trata-se do poema do rei justo. (Cf. Nota a da Bíblia de Jerusalém em Is 32.)

originária estabelecida pela criação e dos desígnios divinos para a humanidade. O judeu, ao praticar a justiça desejada por Deus, torna-se um *sadiq*, um praticante da *sedaqah* voltado, sobretudo, à causa do pequeno, da viúva, do estrangeiro e de outros pobres (Cf. Am 5, 7-13, Mq 6, 9-14, Jr. 22, 13)³⁶².

O conceito de justiça presente no Novo Testamento pode ser traduzido pelas *boas obras* a que os homens são convocados no Sermão da Montanha e em outras passagens da Sagrada Escritura (Cf. Mt 5, 16; 5,1, At, 9,35, 1Pd 2,12, Hb 10, 24). O desdobramento da compreensão desta práxis evangélica na Tradição viva da Igreja introduziu o Magistério em uma visão abrangente das necessidades humanas que clamam por justiça, levando à reflexão da problemática social e a consequente elaboração da chamada Doutrina Social da Igreja. Nela, se sobressai a compreensão eclesial da responsabilidade e do compromisso em relação aos direitos inatos e inalienáveis de cada indivíduo, mas também em relação aos diversos grupos sociais.³⁶³

Em âmbito neotestamentário, fica acentuado na figura de Jesus, a consciência do cumprimento da Justiça de Deus (Cf. Mc 4, 18-19). De Jesus se aprende que a justiça divina “serve de princípio para julgar todas as concepções humanas de justiça”³⁶⁴ em um convite a uma reavaliação radical das relações humanas, como expressam as palavras do Sermão da Montanha (Cf. Mt 5, 1-48;6,1-29). Na ótica cristã, o *face-a-face* que caracteriza o encontro com *outrem* convida ao aprendizado da *arte de amar*³⁶⁵ como Jesus amou (Cf. Jo 13,24). É sabido que, para o cristão, é Jesus o Mestre da Justiça por excelência. Mas Ele próprio se identifica com *outrem* a ponto de que as necessidades destes *outros* se tornam as necessidades de Jesus e os favores a eles prestados igualmente *alcançam* a Deus (Cf. Mt 25, 31-46, 1Jo 4,20-21). Assim, o *outro* em sua originalidade, institui o *ensinamento*, razão pela qual se pode falar que *outro* é mestre, posto que este

introduz uma novidade no meu mundo [...] O outro pode, expressando-se, justificar e aclarar [...] o sentido real das suas obras, fatos e ideias, mas graças ao seu ensinamento mais radical, no fato mesmo da sua palavra viva

³⁶² Cf. CASTRO, Clovis Pinto. *Por uma fé cidadã*, p. 91, Cf. PORTER, Jean. Justiça. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de teologia*.

³⁶³ Cf. LEÃO XIII. *Rerum Novarum*, 15 de maio de 1891, n. 6. ASS 23 (1890-1891), p. 97-144. Cf. CABARRUS, Carlos Rafael. *Sob a bandeira do Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 18.

³⁶⁴ PORTER, Jean. Justiça. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de teologia*.

³⁶⁵ A expressão foi utilizada pelo Papa Paulo VI na inauguração da quarta Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II, em 14 de setembro de 1965, em referência ao amor de Cristo, disposto também à entrega pelos outros, mediante o compromisso de amar. (AAS) Ainda sobre a expressão Cf. LUBICH, Chiara. *Ideal e Luz: pensamento, espiritualidade, mundo unido*. Vargem Grande Paulista: Editora Cidade Nova, p. 119-128.

acima das obras: **ensina a alteridade e a exterioridade**. O outro é o mestre por excelência, o único que ensina a transcendência³⁶⁶.

Este estabelecimento de uma nova visão filosófica sobre o *outro*, bem diferente do paradigma ontológico, coloca o *eu* frente *rosto* de *outrem*, isto é, de sua essência e de seu mistério. O *rosto* remete, como afirmado no primeiro capítulo da presente dissertação, não apenas à realidade humana, mas ao mesmo tempo ao *rastro* de divino que se encontra em *outrem*. Neste sentido, a ética como filosofia primeira

é a inversão da ordem totalitária da razão e o resgate do humanismo do outro homem. A filosofia se torna a sabedoria do amor, sabedoria mais antiga que o conceito, revelação apofática, mistério inapreensível. A alteridade do outro é a única via de imersão no mistério da criatura e do Criador, e a redenção se realiza na imediatez da relação ética. No amor do homem pelo outro se revela o amor de Deus, e se descortina o novo modo de ser do humanismo³⁶⁷.

Reconhecer o *outro* é perceber na concretude da existência quem de algum modo *não possui*, e que por isso está fora do sistema, apresentando-se como um *estrangeiro* no mundo egoístico do *mesmo*. As imagens bíblicas utilizadas por Levinas, como o estrangeiro, o órfão e a viúva ilustram a questão. Em *Totalidade e Infinito*, o filósofo afirma que *possuir* é uma característica do *eu*. Em contrapartida, as figuras bíblicas mencionadas são sempre evocações de quem *não possui*, seja a terra, o sustento, o reconhecimento ou a presença. Estas três imagens não se comportam como categorias conceituais que indicam uma qualidade, ou o reconhecimento de uma ação produtiva, mas essencialmente indicam uma necessidade.

Enfim, o sentido último de reconhecer o *outro* em sua *visitação* como *mestre de justiça* está indicado já no ato mesmo do reconhecimento, pois, como bem observa Susin, somente a consciência moral pode reconhecer o *outro*³⁶⁸.

³⁶⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 209-210. (Grifo nosso)

³⁶⁷ MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*, p. 108-109

³⁶⁸ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 202. Por *consciência moral* no sentido levinasiano do termo entenda-se a percepção de uma responsabilidade ética que emerge na relação de alteridade a partir de um duplo movimento: o do *outro* que interpela e o do eu que, sendo visitado, responde com justiça.

3.1.2 A relação entre o *rosto* e a lei.

Quando Levinas propõe sua *ética da alteridade* como um paradigma frente à *hegemonia do ser*, ele o faz, como já afirmado no presente estudo, à luz da sabedoria rabínico-talmúdica. Por sua vez, a fé cristã se reconhece em muitos pontos do pensamento levinasiano, e não só na origem comum com o judaísmo. Na metáfora levinasiana do *rosto*, por exemplo, como bem identificou Sansonetti, o cristão associa tal conceito “de modo todo natural ao rosto desfigurado de Cristo”³⁶⁹.

Levinas afirma que o *rosto* expressa a Palavra, enquanto Lei de Deus, sendo um modo como esta Lei se repercute e chega à racionalidade humana³⁷⁰. Como admite o *filósofo lituano*, em *outrem* há presença real de Deus. Isto torna razoável o questionamento de que existe também para os cristãos, uma identificação entre o *rosto* levinasiano e o mandamento bíblico do Decálogo, sintetizado por Jesus no amor a Deus e ao próximo (Cf. Mt 22, 37-39).

Em resposta a esta questão, é importante lembrar que para Levinas reconhecer a alteridade de *outrem* é reconhecer uma *lei* ou *mandamento*, no sentido daquela *responsabilidade* bíblico-judaica aprofundada no capítulo anterior da presente dissertação. Esta relação entre alteridade e *lei* indica como o *mandamento* não tem origem no ser, mas na transcendência. Este é também um aspecto sobre o qual o pensamento levinasiano se aproxima da teologia cristã. Basta recordar também a fundamentação da *lei natural* e o conceito de *lei revelada*. Como afirma o Magistério, em ambos os casos trata-se primeiramente de um Dom de Deus, logo que se inicia na exterioridade, e que é acessível à razão humana³⁷¹.

Esta articulação entre a *lei* no sentido levinasiano e a lei referente à moralidade presente na razão humana, tal como a teologia a entende, pode ser assim compreendida: o pensamento levinasiano confere à alteridade, e conseqüentemente à transcendência, a imagem representativa de um *rosto*. Como já explanado, o *rosto* é também a representação do *outro* no drama ético que convoca o *eu*. Deste modo, a relação alteridade e *lei* permite

³⁶⁹ SANSONETTI, Giuliano. O judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano. *Cristo na filosofia contemporânea*, p. 652.

³⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 137. Aqui, os termos *Palavra* e *Lei* são utilizadas em referência a dois conceitos judaicos que se justapõem. Em um sentido mais amplo referem-se à Torá, termo mais comum para designar a lei no judaísmo. A relação mais justa e que dá sentido até mesmo ao conceito de Torá como sinônimo de lei é o termo hebraico *dabar* (palavra), que significa *o pronunciamento divino* e é usado para referir-se às leis do Decálogo. (Cf. Lei. In: MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.)

³⁷¹ Cf. PONTIFÍCA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral*, n. 3.

atribuir à *epifania do rosto*, que evoca o *rastro* de Deus em sua criação, a revelação desta *lei* que provém da transcendência. Tal *lei*, de acordo com Levinas, refere-se a uma convocação ética que provém de *outrem*, de um *a priori* de carne e osso, e por isso ela é, em última instância, Palavra de Deus “enviada a mim através da história e no drama da responsabilidade ética”³⁷².

Da ligação em sentido amplo entre *rosto* e a Palavra, surge uma antropologia teológica bastante presente no modo como o judaísmo compreende o humano, baseando-se na relação entre Deus e o homem, criatura feita à *imagem e semelhança* de seu Criador (Cf. Gn 1, 26-27), insuflada com o *ruah* divino, feito pouco abaixo dos anjos (Cf. Sl 8,6)³⁷³. No cristianismo, além desta constatação inicial de onde se compreende que o intelecto humano tem a capacidade de discernir a vontade divina, sendo iluminado e capacitado por Deus a agir de acordo com Seus desígnios, a identificação entre a Lei de Deus e o *rosto* remetem à associação entre o *rosto* e o homem Jesus. Nele, os cristãos podem afirmar que a Palavra/Lei de Deus possui um *rosto* que interpela e clama, sendo que o próprio Jesus se identificou com o rosto dos homens necessitados ao dizer, “foi a mim que o fizestes” (Mt 25, 38ss).

3.1.2.1 Sentir-se *responsável* frente ao *rosto*.

Levinas enriquece esta reflexão sobre a relação entre o *rosto* e a Palavra/Lei de Deus em um comentário feito a partir de alguns trechos bíblicos. Afirma o autor lituano que

no Antigo Testamento, com se sabe, Deus desce também em direção ao homem. Deus, o Pai, desce por exemplo, em Gn 9,5.15, em Num 2,17, no Ex 19,18. Não há aí separação entre o Pai e a Palavra; é sob forma de palavra, sob forma de ordem ética ou de ordem de amar que faz a descida de Deus. [...] Por que me sentiria responsável em presença do *rosto*? Esta é a resposta de Caim, quando se lhe diz: ‘Onde está teu irmão?’ ele responde: ‘Sou o guarda do meu irmão?’ É isto o Rosto do Outro, tomado por uma imagem entre imagens e quando a Palavra de Deus que ele carrega fica desconhecida. Não se deve tomar a resposta de Caim como se ele zombasse de Deus, ou como se respondesse à maneira de uma criança. [...] **A resposta de Caim é**

³⁷² SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico*, p. 254.

³⁷³Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 143-147. Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*, p. 65. Cf. SUSIN, Carlos. *O homem messiânico*, p. 253-254.

sincera. Em sua fala só falta a ética; nela só há ontologia: eu sou eu e ele é ele³⁷⁴.

A figura de Caim evoca o drama originário da realidade humana que precede imediatamente o relato a respeito dele, a ruptura da relação entre o homem e Deus, que se revela também como a ruptura do homem com seu semelhante. Como afirma a teóloga Maria Freire, “o homem do Gênesis rompe com Deus (cf. Gn 3,6) e quebra a solidariedade com a mulher (cf. Gn 3,12)”³⁷⁵ e, a partir deste instante, o que ocorre é a “transformação em rivalidades do que devia ser comunhão”³⁷⁶. É neste drama - continua Freire - que “se origina a desgraça humana”³⁷⁷.

Em uma análise do trecho de Gênesis que contém a narrativa sobre Caim e Abel (Cf. Gn 4, 1-16), Leonardo Boff afirma que a figura do primeiro representa o *ser* que, em decorrência do pecado original, não apenas sente que o mal reside em si, como procura fugir ao olhar do outro, por sentir-se descoberto em sua realidade imperfeita³⁷⁸. Deste modo, o *ser* procura livrar-se do peso da consciência de saber-se percebido pelo outro na própria realidade imperfeita. Disto resulta a quebra na fruição da relação *eu-tu* provocando no *ser* não só uma desconfiança e com ela uma intriga em relação ao seu semelhante, mas também o afastamento do totalmente *Outro*. Boff afirma ainda que o *ser*, em uma visão da realidade deturpada pelo pecado, sente como uma ameaça a ideia de submeter-se ao *outro*, procurando, por isso, não interessar-se por seus semelhantes, mas permanecer em sua mesmice, a fim de não enfrentar o processo de aproximação e convivência que irremediavelmente provoca mudança e suscita responsabilidade³⁷⁹.

No plano salvífico de Deus, de acordo com inúmeros relatos bíblicos, a *mesmice* do *ser* é sempre confrontada por *outrem*, o que demonstra como a Palavra propõe um caminho que leva a uma postura diferente da escolha de Caim. No Antigo Testamento vemos como o *outro* confronta o *ser* como um *a priori* ético fundamental para aceitação da aliança com Deus. Esta é uma verdade implícita no texto do Decálogo (Ex 20, 3-17) cuja formulação contempla os mandamentos em relação a Deus, que é *Outro* por excelência, e os demais

³⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 137-138.

³⁷⁵ FREIRE, M. S., Trindade e o Equilíbrio Humano-cosmológico. In: *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, Vol. 14, nº 57, p 45-59, out/dez 2006, p 48-49.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 49.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ Cf. Cf. BOFF, L. *Virtudes para um outro mundo possível - Hospitalidade: direito e dever de todos*. Vol. II. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 58.

³⁷⁹ Cf. *Ibidem*.

mandamentos que se referem aos direitos e à dignidade de *outrem*³⁸⁰. Posteriormente, é Jesus quem explicita a centralidade da figura do *outro* nos Mandamentos, ao fazer referência a Deus e ao próximo em sua síntese da Lei e dos Profetas (Cf. Mt 22, 38-40).

A respeito desta centralidade de *outrem* na Lei, Levinas elegerá o “não matarás” (Cf. Ex 20, 13) como a síntese de todo imperativo ético da Escritura, por associá-la ao primeiro apelo que o *rosto* faz ao ser³⁸¹. Igualmente, a Encíclica *Evangelium vitae*, chama atenção para o fato de que o mandamento “não matarás” é precisamente o primeiro mandamento que Jesus enfoca em seu diálogo com o jovem rico, no relato do Evangelho de Mateus (Mt 19, 18). A partir deste imperativo, a Encíclica aborda valor indissolúvel da vida e a centralidade do tema na Lei³⁸². É preciso ressaltar que na ótica levinasiana, o “não matarás” é entendido não apenas no sentido de subtração da vida, mas também como crítica à *totalidade* pela *redução* de *outrem*, apelo bastante presente em sua reflexão. Neste aspecto, o Magistério também afirmou por diversas vezes que, seja partindo da Palavra de Deus ou da própria razão³⁸³, a dignidade da pessoa humana é o fundamento do respeito à sua alteridade. Esta é uma consciência bastante evidente no debate ético-teológico da América Latina, como se verá a seguir.

3.1.2.2 Uma contribuição da teologia latino-americana

Na América Latina, a *ética da alteridade* levinasiana foi bastante apreciada e difundida por Enrique Dussel, historiador, teólogo e filósofo argentino que viveu na condição de estrangeiro na Europa e em Israel, sendo posteriormente exilado para o México, após sua volta à Argentina³⁸⁴. Dussel deu à categoria levinasiana do *outro* o rosto do pobre e

³⁸⁰ Cf. JOÃO PAULO II. *Veritatis splendor*, n 13. Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2070. Cf. HADDOCK-LOBO. Rafael. *Da existência ao infinito*, p. 127.

³⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 72.

³⁸² Cf. JOÃO PAULO II. *Evangelium vitae*. Carta Encíclica, 4ª.ed, São Paulo:Paulinas, 2005, n. 40.

³⁸³ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração Dignitatis Humanae, n.2. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2001.

. Cf. JOÃO XXIII. *Pacem in terris*. Carta Encíclica, 11 abril 1963: AAS 55 (1963), 260-261.

³⁸⁴ Sobre a biografia de Enrique Dussel indicamos BEOZZO, José Oscar. Enrique Dussel, filósofo cristão, teólogo e historiador. In: LAMPE, Armando (Org.). *História e libertação: Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 11-20. Sobre a obra de Dussel, de acordo com alguns estudiosos de seu pensamento, a exemplo de Roque Zimmerman, ela se divide em três fases. A primeira, mais ontológica (1961-1969), baseia-se no pensamento heideggeriano. A segunda fase é chamada metafísica (1969-1976) e corresponde ao momento em que Dussel, após conhecer o pensamento de Levinas, reelabora sua própria reflexão partindo da categoria de alteridade levinasiana. A terceira fase é considerada a mais concreta (1976-1986) e é marcada pela passagem das categorias levinasianas para uma identificação mais precisa com o pobre e o desfavorecido latino-americano. (Cf. ZIMMERMAN, R. *América Latina, o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987) p. 15-35. Em relação a aproximação de Dussel

do oprimido latino-americano, daquele *à beira do caminho e fora do sistema*, isto é, às margens do desenvolvimento da sociedade ocidental. Em sua reflexão, este pensador argentino se propôs a formular uma *filosofia da libertação*, que visava ser

a expressão da *razão* dos que se situam bem além da *razão* eurocêntrica machista, pedagogicamente e culturalmente dominadora, religiosamente fetichista. O que pretendemos é uma filosofia da libertação do Outro, isto é, daquele que está fora e distante dos horizontes desse mundo de hegemonias como o econômico-político (do fratricídio), da comunidade de comunicação real eurocêntrica (do filicídio), eroticidade fálica e castradora da mulher (do urocídio), e, não em último lugar, o do indivíduo que considera a natureza como mediação explorável para a valorização do valor capital (ecocídio)³⁸⁵.

De acordo com Levinas, a temática de tal filosofia é originalmente bem próxima de sua reflexão sobre a alteridade. Ele afirma que, a exemplo do marxismo, nesta corrente de pensamento sul-americana existe o “reconhecimento do outro”³⁸⁶, um dos motivos pelos quais o filósofo, que conheceu Dussel e outros expoentes da *filosofia da libertação*, considerava esta reflexão latino-americana uma “aprovação de fundo” em relação à sua obra³⁸⁷.

O desenvolvimento da obra dusseliana mescla-se com a reflexão teológica latino-americana pós Concílio Vaticano II, especialmente no tocante à chamada *teologia da libertação*, como o próprio autor demonstra em seus textos³⁸⁸. Sobre a *teologia da libertação* convém elucidar, como faz o Papa Bento XVI, que se trata de um

fenômeno extraordinariamente complexo. É possível formar-se um conceito da teologia da libertação segundo o qual ela vai das posições mais radicalmente marxistas até aquelas que propõem o lugar apropriado da necessária responsabilidade do cristão para com os pobres e os oprimidos no

ao pensamento de Levinas, cf. DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

³⁸⁵ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão social*. Apud: TORRES, Amílho Alves da Silva. *Estudo em defesa da qualificação do estado social democrático a partir dos movimentos sociais*. (Dissertação) Belo Horizonte: PUC, 2007, p. 33.

³⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 147.

³⁸⁷ Ibidem, onde o *filósofo de Kaunas* afirma ainda sobre Dussel: “ele me citava muito, [mas] agora está muito mais próximo de pensamento político, até geopolítico.”

³⁸⁸ Para aprofundamento do tema sugerimos, como uma das obras de Enrique Dussel, um estudo sistemático sobre a gênese e o desenvolvimento da Teologia da Libertação. (Cf. DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

contexto de uma carreta teologia eclesial, como fizeram os documentos do CELAM, de Medellín a Puebla³⁸⁹.

Em relação à reflexão levinasiana, os anseios presentes na fase *metafísica* do pensamento de Dussel, bastante iluminados pelas categorias filosóficas de Levinas, são bastante desenvolvidos por ocasião da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e Caribenho, de 1968 em Medellín³⁹⁰. Todavia, é a Conferência seguinte, realizada em Puebla que, desdobrando-se sob as reflexões iniciadas em Medellín, lança uma pergunta sobre o pobre e seus rostos concretos, apontando critérios favoráveis a uma *ética da libertação*, em resposta as inúmeras injustiças no continente americano³⁹¹. No texto da referida Conferência de Puebla encontra-se um elenco de rostos ou feições que clamam por justiça no contexto latino-americano: *indígenas, afrodescendentes, trabalhadores rurais sem terra, operários, desempregados e subempregados, marginalizados, migrantes, jovens frustrados e desorientados, crianças que sofrem com a pobreza, menores abandonados e carentes, a mulher explorada ou que tem seus direitos cerceados*, entre outros³⁹². É importante observar, como faz Dom Beni em sua introdução a este *Documento de Puebla*, que a identificação da Igreja com estes rostos se dá teologicamente pela associação com o *rosto sofrido do Senhor*. Afirma Beni que, pela Encarnação, a paixão de Cristo

se prolonga no sofrimento de todos os oprimidos, de tal modo que devemos ver nos rostos dos pobres da América Latina (indígenas, afro-americanos, desempregados e subempregados, camponeses sem terra, operários etc.) os traços do Cristo sofredor, o Senhor que nos **questiona e interpela**³⁹³.

Em Santo Domingo, a Conferência do Episcopado Latino Americano e Caribenho no ano de 1990, em um processo de continuidade e evolução em relação às demais conferências, confirma no número 178 de seu documento final, a necessidade já estabelecida

³⁸⁹ RATZINGER, J. , MESSORI, Vitório. *A fé em crise: o Cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1985, p. 135.

³⁹⁰ Cf. ZIMMERMAM, Roque. *América Latina e o não ser: Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 34-35.

³⁹¹ Cf. ANJOS, Márcio Fabri dos. *A ética Teológica no Brasil*. In: VIDAL, Marciano. *Nova Moral Fundamental: o Lar Teológico da Ética*. Aparecida: Santuário, São Paulo: Paulinas, p.496.

³⁹² CELAM. *III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e Caribenho: Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979, n. 31-43.

³⁹³ Cf. *Ibidem*, n. 43. (Grifo nosso.)

em Puebla de “descobrir nos rostos sofredores dos pobres o rosto do Senhor”³⁹⁴, incluindo também a situação dos que se encontram em “carência espiritual, moral, social e cultural”³⁹⁵.

A Conferência de Santo Domingo trouxe à tona também as preocupações com a *identidade cultural* dos diferentes sujeitos, a complexidade do tecido social e questões trazidas pela modernidade, particularmente em relação à autonomia do sujeito em mundo plural³⁹⁶. Uma preocupação recorrente da reflexão dusseliana, que em sua fase dita mais *metafísica*, desenvolveu com outros teólogos junto ao CELAM, muitos pontos de reflexão sobre as diferenças culturais em vista do acolhimento e do cuidado em relação ao outro³⁹⁷. É conveniente salientar que, paulatinamente, Dussel se afastou das categorias levinasianas, bem como do ambiente de reflexão teológica que influenciou as citadas Conferências latino-americanas. No tocante ao pensamento levinasiano, Dussel modificou o sentido da categoria levinasiana de *outro* materializando-a como um sinônimo para a palavra *pobre*, voltando-se para uma abordagem predominantemente marxista do tema³⁹⁸.

Por ocasião da V Conferência do Episcopado Latino Americano e Caribenho em Aparecida, a figura dos rostos como expressão de interpelação e clamor por justiça social foi retomada. Esta Conferência aconteceu em um cenário histórico e político diferente das demais, quando o continente já se constituía por uma maioria de governos democráticos, diferente do período marcado pelas ditaduras militares em quase todos os países da América Latina. O Magistério já havia também emitido, em mais de um texto, um parecer sobre certa interpretação a partir do paradigma da *libertação*, evidenciando os perigos e os desvios que esta *hermenêutica* pode acarretar³⁹⁹. Por outro lado, a pobreza e a desigualdade social aliada

³⁹⁴ CELAM. IV Conferência de Santo Domingos. São Paulo: Paulinas, 1992, n 178.

³⁹⁵ Ibidem.

³⁹⁶ Cf. ANJOS, Márcio Fabri dos. *A ética teológica no Brasil*, p. 496.

³⁹⁷ Para aprofundamento da questão da identidade latino-americana em Dussel, Cf. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II: história, colonialismo e libertação*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984, p. 19. Sobre a participação de Dussel e de outros expoentes no processo de consolidação de uma teologia da libertação e a caminhada junto ao CELAM, sugerimos o artigo de Mairon Escorsi Valério (Cf. VALÉRIO, Mairon Escorsi. A teologia da libertação argentina e a identidade cultural da América Latina. In: *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU* Ano 1 Número 2 Janeiro - Julho de 2012, p. 66-84. (Periódico eletrônico disponível em http://www.uniabeu.edu.br/publica/index.php/reconcavo/article/viewFile/445/pdf_257, acessado em 08/05/2013).

³⁹⁸ Cf. DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*, p. 21-24. Cf. SALES. Omar Lucas Perrou Fortes. *Ética da libertação de Enrique Dussel: implicações sobre a globalização atual e a fé cristã*. (Dissertação). Belo Horizonte: FAJE, 2007, p. 20-23. Sobre a influência do pensamento de Marx na reflexão dusseliana, cf. DUSSEL, E. *La producción teórica de Marx: una introducción a los Grundrisse*. 2. ed. México: Século XXI, 1991.

³⁹⁹ Entre outros, Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984. O referido documento esclarece que "a expressão *teologia da libertação* designa primeiramente uma preocupação privilegiada, geradora de

a outros fatores ainda constituíam, como nos dias de hoje, uma preocupação para a sociedade e um clamor para a constitutiva opção preferencial da Igreja *pelos pobres*⁴⁰⁰, sendo esta uma pauta importante entre os bispos que participaram da Conferência. Deste modo, a essência de tal *hermenêutica*, que influenciou no pós-Concílio, as Conferências latino-americanas subsequentes, não poderia ser deixada de lado⁴⁰¹.

De fato, o *Documento de Aparecida*, contendo uma síntese da Conferência de 2007, seguindo os passos da Conferência de Santo Domingos e com um olhar atento ao fenômeno da globalização mundial, propôs a percepção de novos rostos da atualidade que, em conjunto com as realidades de pobreza e injustiça representadas no elenco das Conferências anteriores, clamam por um processo de globalização “diferente, que esteja marcada pela solidariedade, pela justiça e pelo respeito aos direitos humanos”⁴⁰². Por isso, Documento propõe, a exemplo de Puebla, uma seção sobre os “rostos que doem em nós” (seção 8.6), utilizando-se também da expressão *rostos pobres* para referir-se a esta realidade. O Documento de Aparecida apresenta ainda uma perspectiva cristológica que pode ser relacionada à *ética da alteridade*, enquanto responsabilidade por *outrem*. Afirma o Documento que

o encontro com Jesus Cristo através dos pobres é uma dimensão constitutiva de nossa fé em Jesus Cristo. Da contemplação do rosto sofredor de Cristo

compromisso pela justiça, voltada para os pobres e para as vítimas da opressão.”(III.3). Em seguida, o texto destaca o modo como várias maneiras, muitas vezes inconciliáveis, de análise da realidade e do papel do cristão, “englobam posições teológicas diversificadas, e com fronteiras doutrinárias mal definidas.” (III.4). A partir desta constatação inicial, o documento afirma que se a expressão *teologia da libertação* é perfeitamente válida, mas as várias reflexões em base à este pensamento, as quais o documento nomeia de teologias da libertação, só são autênticas, quando são “formuladas à luz da Revelação, autenticamente interpretada pelo Magistério da Igreja. (Cf. III,4)

⁴⁰⁰ O tema ganhou uma sessão dentro do texto da Conferência em questão (Cf. V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E CARIBENHO. *Documento de Aparecida*. Brasília: CNBB, 2007, n. 391-398), sendo referenciado também ao longo do texto. O Documento de Aparecida sustenta a importância de tal opção preferencial, afirmando que “a opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha” (n. 391), e que esta implícita na fé cristológica da Igreja. (cf. n. 392).

⁴⁰¹ Cf. V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E CARIBENHO. *Documento de Aparecida*, n 74-80. O documento também traz uma ressalva crítica em relação a certa prática eclesial no continente latino americano e caribenho, referindo-se ao período marcado pelas reflexões da *teologia da libertação*. No texto do Documento, lemos: “Lamentamos, seja algumas tentativas de voltar a um certo tipo de eclesiologia e espiritualidade contrárias à renovação do Concílio Ecumênico Vaticano II, seja algumas leituras e aplicações reducionistas da renovação conciliar; lamentamos a ausência de uma autêntica obediência e do exercício evangélico da autoridade, das infidelidades à doutrina, à moral e à comunhão, nossas débeis vivências da opção preferencial pelos pobres, não poucas recaídas secularizantes na vida consagrada influenciada por uma antropologia meramente sociológica e não evangélica.” (n. 100)

⁴⁰² Cf. V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E CARIBENHO. *Documento de Aparecida*, n 64.

neles e do encontro com Ele nos aflitos e marginalizados, cuja imensa dignidade Ele mesmo nos revela, surge nossa opção por eles⁴⁰³.

Esta experiência do encontro com Cristo constitui um dos principais pontos do Documento de Aparecida. Vê-se em suas linhas o modo como, em meio ao pragmatismo e utilitarismo da sociedade pós-moderna, o Documento de Aparecida sugere, no seguimento da Pessoa de Jesus, uma perspectiva de abertura à alteridade e à transcendência que é imprescindível para o ser e para o agir cristão, uma vez que o resgate desta centralidade da fé explicita o fundamento da vida cristã⁴⁰⁴. De tal modo o Documento reforça que, mais que uma decisão, ser cristão é fruto deste encontro com uma Pessoa, Jesus Cristo, e no seguimento a Ele o compromisso ético com *outrem* ganha um sentido intrínseco à fé. Nas palavras do Documento “da nossa fé em Jesus Cristo nasce a solidariedade como atitude de permanente **encontro**, irmandade e serviço”⁴⁰⁵.

No contexto brasileiro, para além dos já citados teólogos e demais pensadores que se dedicaram a estudar a questão da alteridade, vê-se como a valorização de tal temática tem se desenvolvido no campo da práxis pastoral. Recentemente, as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no Brasil (2011/2015), teceu o seguinte comentário sobre a alteridade com a qual devem se revestir os discípulos-missionários de Jesus:

A alteridade se refere ao outro, ao próximo, àquele que, em Jesus Cristo, é meu irmão ou irmã, mesmo estando do outro lado do planeta. É o reconhecimento de que o outro é diferente de mim e esta diferença nos distingue, mas não nos afasta. As diferenças nos atraem e complementam, cuidando ao respeito mútuo, ao encontro, ao diálogo, à partilha e ao intercâmbio de vida e à solidariedade⁴⁰⁶.

Em Jesus somos iluminados em relação a uma esperança ativa, que conduz a caminho de amor e serviço que se caracterizam como a *sabedoria de amar* presente nas Escrituras, sobre a qual se explanará a seguir.

⁴⁰³ Ibidem, n 257.

⁴⁰⁴ Cf. CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E CARIBENHO. *Documento de Aparecida*, n 52. Cf. NETO, Francisco Borba. Bioética, Igreja e o Documento de Aparecida. In: RAMOS, Dalton Luiz de Paula et al. *Um diálogo latino americano: Bioética e Documento de Aparecida*. São Paulo: PUC-SP, 2009, p. 61.

⁴⁰⁵ CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E CARIBENHO. *Documento de Aparecida*, n 394 (grifo nosso).

⁴⁰⁶ CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora no Brasil: 2001/2010*. Documento n.º 96. Brasília: CNBB, 2011, n. 8.

3.2 A ÉTICA: SABEDORIA DE AMAR.

A *ética da alteridade* a partir do pensamento levinasiano, por fundamentar-se na relação com o *outro*, se identifica como uma proposta de ética antropológica e de constituição *sui generis*. Trata-se de uma reflexão onde a aproximação e a relação com *outrem* atuam não apenas como princípios, mas como um *locus* de onde a ética surge como vocação e sentido da condição humana⁴⁰⁷. Deste modo ela se caracteriza como uma ética cujo *priori* não se baseia em um princípio ontológico, mas na relação mesma com o humano e com a exterioridade.

É também, como já afirmado, uma ética que, embora seja apresentada em linguagem filosófica, está associada indissolavelmente ao panorama bíblico-talmúdico, identificada por isso, com certo humanismo judaico, que contempla a economia divina da criação-redenção⁴⁰⁸. É desta fonte que se estabelece a semântica da palavra ética no sentido proposto pelo paradigma da *alteridade* levinasiano. Tal ética, como *filosofia primeira*, descreve uma *sabedoria de amar*, uma proposta *outra* para a filosofia que já foi reverenciada como sendo um *amor à sabedoria*. Afirma Ribeiro Junior que, horizonte bíblico/talmúdico e levinasiano, a palavra *amor* apresenta-se como “relação eu-outro [na qual], antes de tudo, o sujeito escuta o apelo à responsabilidade, cujo ponto de partida é a vulnerabilidade do *outro*. [...] No contexto das lições talmúdicas, essa nova significação é concomitante com a justiça”⁴⁰⁹.

Deste modo, *sabedoria de amar* diz respeito à intuição que emerge frente a esta vulnerabilidade do *outro*, de que Ribeiro Junior fala. Coincide com o a ideia de um *amor não concupiscente* presente na Palavra/Lei de Deus, e que não deve ser entendido como o cumprimento uma ordem heterônoma, mas como aquela *responsabilidade* cuja fonte última é o *desejo* insuflado pelo Infinito e que leva ao compromisso com o *outro*⁴¹⁰. Nota-se que no sentido descrito aqui, a questão do amor em relação a Deus é entendida em uma dinâmica que vai do Amor de Deus pelo *ser*, gerando-o e cumulando-o do *desejo*, que o leva por conseguinte à busca de Deus na transcendência e ao reconhecimento de Deus mesmo no

⁴⁰⁷ Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 325.

⁴⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 165.

⁴⁰⁹ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 324-325.

⁴¹⁰ É o que buscamos esclarecer na seção 2.1.2 do presente estudo.

outro, estabelecendo uma resposta amorosa do homem, como uma “condição ética da antropologia do homem, messias de outro homem”, como afirma Levinas⁴¹¹.

Na perspectiva de Haddock Lobo em relação ao pensamento do *filósofo de Kaunas*, o amor assim referido não é outro senão aquele tipo de amor expresso na dúplice convocação bíblica de se amar a Deus e ao próximo, um convite a uma evasão do *ser*, uma “transcendência do *eu*”⁴¹². Duas personagens evocadas por Levinas, a saber, Abraão (Cf. Gn 17,5) e o personagem da mitologia grega Ulisses⁴¹³, ajudam a compreender como tal *sabedoria de amar* é este convite a sair do *mesmo* e das certezas dos conceitos para um caminho novo e por isso, desconhecido, que é a relação dialógica com *outrem*. Comenta Susin que na metáfora levinasiana

a figura de Ulisses representa bem a ‘pseudo-aventura’ do *mesmo*, da identidade que retorna a si mesma carregada das glórias que acumula em toda diferença sem se perder nesta viagem nostálgica do retorno a si. Abraão, no entanto, perde-se em cada passo, peregrino de uma obediência absoluta em que há prioridade e assimetria de uma alteridade. A única identidade de Abraão [...] é a fidelidade que o responsabiliza por outro, que o obriga a vigilância à confiança⁴¹⁴.

A figura bíblica de Abraão é ilustrativa de como toda a Aliança de Deus com o povo eleito foi um convite ao sair de si rumo a uma caminhada junto a Deus e uma relação ética com o *outro*⁴¹⁵. Por conseguinte, na fidelidade e na transmissão dos ensinamentos desta Aliança, o judaísmo e o cristianismo comunicam a *sabedoria do amor*, que funciona como resposta do homem que acolhe a Deus, e é por Ele impulsionado a dar uma resposta às dores e ao sofrimento da humanidade.

3.2.1 Da contribuição judaica à fraternidade universal.

Como se pode facilmente intuir, existe uma forte correspondência entre o *outro* da linguagem levinasiana e a ideia de “outro” da tradição bíblico-talmúdica. Como afirma Melo,

⁴¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*, p. 236.

⁴¹² Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito*, p. 124.

⁴¹³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant L'existence avec Husserl e Heidegger*, p. 167-171. Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito*, p. 24-26..

⁴¹⁴ SUSIN, Luiz Carlos et al. *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo. Questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 281-282.

⁴¹⁵ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito*, p. 124..

não poucas vezes, Levinas encontra sua inspiração além da filosofia para explicitar a *ética da alteridade*. A tradição bíblico-talmúdica foi uma dessas fontes inspiradoras (Torá e Profetas). O outro levinasiano é, em primeiro lugar, o mais desrespeitado: o órfão, o estrangeiro e a viúva (Ex 22.20-22; 23.9; Dt 24.17-18; Is 1.17; 10.1-2; Am 5.24), é aquele que suplica por um naco do meu pão (Is 58.7)⁴¹⁶.

Estas categorias bíblicas as quais Melo identifica o *outro* levinasiano são as mesmas que definem as obrigações morais para com o próximo, de acordo com a Lei mosaica. No âmbito veterotestamentário a palavra hebraica comumente traduzida como “outro” ou como “próximo”, como no sentido de Jr. 23,27, diz respeito a todos os que participam da aliança com Deus⁴¹⁷. Sua compreensão abrange também aos escravos (cf. Dt 15,3) e estrangeiros que se estabelecem em ambiente judaico (cf. Lv. 19, 33-34). O próximo, nesta perspectiva, é sempre alguém que se vincula ou se aproxima do povo da *Aliança*⁴¹⁸.

Desta forma, o universalismo ético judaico encontra-se condicionado pela proximidade do *outro* em relação à cultura israelita. Um exemplo deste fato está no uso da categoria “estrangeiro”. A Bíblia hebraica difere o *ger*, isto é, o estrangeiro residente estavelmente junto a Israel, do *nokri*, e do *tôshab* ou *sakir*, respectivamente, o estrangeiro de passagem e assalariado estrangeiro. Quando a Lei faz referência à solicitude para com o estrangeiro (Cf. Ex 20,20; 23, 9; Lv 19, 33-34), o termo utilizado designa os *gerim*, integrados na comunidade dos filhos de Israel e que também são convocados à responsabilidade para com o próximo de acordo com a Lei de Santidade, (Cf. Lv 19, 33-34 onde se lê: “o estrangeiro que habita convosco será como um compatriota.”)⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Cf. MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 21.

⁴¹⁷ Cf. *PROSSIMO*. In: ALLMEN, Von Jean-Jacques. *Vocabolário Bíblico*. Roma (IT): editora A.V.E, 1964. Onde se lê: “Todos os mandamentos referentes ao próximo se resumem naquele: ‘tu amarás o próximo como a ti mesmo (Lv. 19,18)’ (tradução nossa). Cf. Próximo. In: BAGNO, Marcos. *Dicionário cultural da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. Cf. Kodell, Jerome. Lucas. In: BERGANT, Dianne. KARRIS, Robert J. (org). *Comentário Bíblico*, vol. 3. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 3ª Ed, p. 90.

⁴¹⁸ Cf. ALLMEN, Von Jean-Jacques. *Op. cit.* É preciso ressaltar que, no ambiente profético do Antigo Testamento surge aos poucos uma consciência do caráter mais universal da Aliança, que chega à sua formulação definitiva no cristianismo. Como se afirma no Documento do Pontifício Conselho para o diálogo Inter-Religioso, *Diálogo e anúncio*, “a consciência religiosa de Israel é caracterizada pela profunda convicção do seu estatuto especial de povo eleito por Deus. [...] Mas [...] os profetas, sobretudo no período do exílio, apresentam uma perspectiva universal, a consciência de que a salvação de Deus se estende, para além e através de Israel, às nações.” (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1996, n. 26.)

⁴¹⁹ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA: *Bíblia e moral*, n. 34.

No Novo Testamento, observa-se como a ideia do *próximo* para o cristianismo, estende-se a todos os homens, inclusive ao inimigo (cf. Mt 5. 43-48). Um trecho de Evangelho de Lucas, a parábola do samaritano (cf. Lc 10, 25-37), ilustra a questão. Nela, um samaritano se *aproxima* de um homem deixado quase sem vida por assaltantes (cf. vers. 33). O samaritano, ele mesmo um *nokri*, um estrangeiro *em viagem*, protagoniza uma ação que demonstra um cuidado ético bastante abrangente⁴²⁰. Como afirma Tosi, “sua solidariedade nasce do reconhecimento da comum fragilidade humana, da comoção de reproduzir em si aquilo que o outro sente”⁴²¹. A conclusão da parábola (vers. 36-37) indica igualmente um conceito amplo de fraternidade, onde Jesus sugere ao seu interlocutor que não busque discernir quem é o seu próximo, mas a aproximar-se tal como o fez o samaritano. Sobre esta universalidade, presente no ensinamento de Jesus, explicita a Encíclica *Deus caritas est* que

enquanto o conceito de ‘próximo’, até então, se referia essencialmente aos concidadãos e aos estrangeiros que se tinham estabelecido na terra de Israel, ou seja, à comunidade solidária de um país e de um povo, agora este limite é abolido. Qualquer um que necessite de mim e eu possa ajudá-lo, é o meu próximo. O conceito de próximo fica universalizado, sem deixar, todavia, de ser concreto. Apesar da sua extensão a todos os homens, não se reduz à expressão de um amor genérico e abstrato, em si mesmo pouco comprometedor, mas requer o meu empenho prático aqui e agora⁴²².

Esta universalidade implícita pela noção de próximo no Evangelho subjaz na ideia de que, pela Encarnação, todos são filhos no Filho. Em Jesus, todo gênero humano é assumido, de modo que no Filho de Deus, todos são assumidos como filhos no Pai. Em base a esta verdade da fé é que o Magistério, sendo seguido por outros pensadores cristãos, tem se utilizado da expressão *fraternidade universal*, indicando um compromisso do cristão no reconhecimento da grande família de Deus que abrange toda a humanidade. O Papa Pio XII, por exemplo, utilizou-se da expressão como recordação de que “a universalidade da caridade cristã faz considerar também aos outros e a sua prosperidade, na luz pacificadora do amor”

⁴²⁰ Cf. TOSI, Giuseppe. A fraternidade como categoria (cosmo)política. In: LOPES, Paulo Muniz. *A fraternidade em debate: percursos de estudos na América Latina*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012, p. 234-235.

⁴²¹ Ibidem, p. 235.

⁴²² BENTO XVI. *Deus caritas est*. Carta Encíclica. São Paulo: Edições Loyola, 2006, n. 15.

⁴²³. Por sua vez, o Papa Paulo VI assim declarou na Carta Apostólica *Octogésima Adveniens* que

é dever de todos, e especialmente dos cristãos, trabalhar energeticamente, para ser instaurada a fraternidade universal, base indispensável de uma justiça autêntica e condição de uma paz duradoura: ‘Não podemos invocar Deus como Pai comum de todos, se nos recusamos a tratar como irmãos alguns homens, criados à Sua imagem. De tal maneira estão ligadas a relação do homem para com Deus Pai e a sua relação para com os outros homens seus irmãos, que a Escritura afirma: quem não ama, não conhece a Deus’ (Cf. 1Jo 4,8)⁴²⁴.

Como se pode observar, a *fraternidade universal* como categoria cristã possui não apenas um sentido de familiaridade que engloba todo o gênero humano, mas requer também uma articulação política, na qual se busca a reconstrução do tecido social com a assimilação de diferentes pontos de vida e a promoção de um diálogo que eleva a humanidade a um verdadeiro patamar de igualdade, liberdade e justiça⁴²⁵. Nesta busca, os princípios envolvidos, fraternidade, igualdade, liberdade e justiça, convidam a um olhar crítico ao ideal *moderno* expresso pelo tripé “igualdade, liberdade e fraternidade” da Revolução Francesa, especialmente pelo fato de que enquanto os dois primeiros princípios deste tripé se tornaram em ideias-guias e fundamentos constitucionais em diversos governos e movimentos políticos, o princípio de fraternidade não engendrou o mesmo caminho⁴²⁶. De acordo com o Documento de Puebla, “o homem moderno não tem conseguido construir uma fraternidade universal na terra, porque procura uma fraternidade descentrada e sem origem comum”⁴²⁷.

Dentro da práxis cristã, o conceito de fraternidade tem em Jesus Cristo a sua origem comum, o ponto de partida para se afirmar seu caráter de universalidade. Entretanto, não

⁴²³ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n 3.

⁴²⁴ Cf. PAULO VI. *Octogésima Adveniens*. Carta Apostólica. Petrópolis: Vozes, 1979, n. 17.

⁴²⁵ Para aprofundar a temática da *fraternidade universal* na perspectiva cristã, e o modo como ela se articula não apenas como princípio de unidade entre as pessoas, mas também como categoria política, cf. LUBICH, Chiara. *Pensamentos: Fraternidade universal e o Movimento Político pela Unidade*. In: VANDELEENE, Michel (org.). *Ideal e Luz: Pensamento, espiritualidade, mundo unido*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2003, p. 292-303. Cf. LEITE, Kelen Christina. *Economia de comunhão: a construção da reciprocidade nas relações entre capital, trabalho e estado*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 192.

⁴²⁶ Cf. MARDONES, Rodrigo. Por uma exatidão conceitual da fraternidade política. In: LOPES, Paulo Muniz. *A fraternidade em debate: percursos de estudos na América Latina*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012, p. 19-44. O autor apresenta o pensamento de alguns estudiosos que garantem que a realização dos três princípios da Revolução Francesa estão interligados, de tal modo, que “a realização da liberdade requer a existência de fraternidade, assim como a equidade é um requisito para o exercício da fraternidade.”

⁴²⁷ III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E CARIBENHO. *Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979, n 421.

basta o reconhecimento de que em Jesus, todo homem e toda mulher estão unidos a Deus. Ser fraterno exige um movimento de aproximação que incide sobre todas as dimensões éticas do ser cristão⁴²⁸. O esforço em direção à *fraternidade universal* deve partir de uma relação de acolhimento e respeito de *outrem* em sua *ipseidade*, pois, como afirma o teólogo Lucas Cervino, “o aspecto fundador da fraternidade é a alteridade”⁴²⁹.

Dentro desta perspectiva, a obra levinasiana permite uma abordagem filosófica para o tema que não apenas possibilita uma melhor compreensão da categoria de *fraternidade universal* aqui presente, mas também leva à promoção de tal conceito em ambientes onde o argumento teológico dificilmente seria aceito. Com efeito, para o *filósofo de Kaunas* a fraternidade é uma consequência da não indiferença da *responsabilidade* vivida na ótica da *alteridade*:

que abriga infinitamente grande tempo num entretempo intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende sem se fazer contemporâneo do outro, sem poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro. Entre um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo, abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não indiferença da responsabilidade, significância da significação, irremediável a qualquer sistema. Não indiferença que é a proximidade mesma do próximo, pela qual se delineia um fundo de comunidade entre um e outro, uma unidade do gênero humano, devedora à fraternidade dos homens⁴³⁰.

Nesta perspectiva, a fraternidade não coincide com a busca por uma uniformidade nem com outras formas de coletividade que desrespeitem as diferenças, esquivando-se da lógica da *alteridade*. Como sugere Cristina Beckert ao comentar este aspecto da obra de Levinas, a fraternidade aponta sempre na direção da interculturalidade, onde o outro é reconhecido como ser humano que porta uma inviolável dignidade⁴³¹. A este respeito observa o Documento de Puebla, em conformidade com os ensinamentos anteriores do

⁴²⁸ Cf. CERVINO, Lucas. A fraternidade em conflito e o conflito fraterno: contribuições a partir da interculturalidade. In: LOPES, Paulo Muniz. *A fraternidade em debate: percursos de estudos na América Latina*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012, p. 83-84.

⁴²⁹ Cf. CERVINO, Lucas. *Op. cit.*, p. 71. (Grifo nosso).

⁴³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 15. O trecho ilustra a busca de Levinas por uma nova proposta de humanismo, confrontando-se com a filosofia ocidental, especialmente neste caso com a fenomenologia. Neste percurso, o *outro* levinasiano ultrapassa a compreensão judaica de *próximo*, como afirmamos anteriormente.

⁴³¹ BECKERT, Cristina. *Levinas entre nós*, p. 85.

Magistério, a busca pela *fraternidade universal* não visa ser uma uniformização ou dominação religiosa e cultural, mas supõe antes uma atitude aberta de diálogo, bem como um senso de realização da justiça e a disponibilidade caritativa frente às necessidades de *outrem*⁴³². Esse compromisso de acolhimento e responsabilidade para que o *outro* seja contemplado com a justiça que lhe é devida condiz com a vivência da relação ética proposta no pensamento levinasiano e ajuda a elucidar na sociedade atual o papel dos cristãos, como construtores de uma autêntica fraternidade aberta a todo gênero humano.

3.2.2 O homem como *messias do homem*.

A temática do *messias na ética da alteridade* levinasiana, em um primeiro momento, foge à abordagem comumente dada pelos cristãos a este tema. O *messias*, para o filósofo de Kaunas, não expressa a realidade do *ungido*, tal como o cristianismo o capta a partir dos textos do Antigo Testamento e no reconhecimento de Jesus como tal a partir das narrativas neotestamentárias.⁴³³ Não há de fato uma correspondência direta entre a palavra *messias* em Levinas e seu significado no Novo Testamento, uma vez que hebraico *mâshiâh foi* traduzido em grego por *christos*, que passa a ser usado nos textos neotestamentários como um título reivindicado pelos seguidores de Jesus e posteriormente como inequívoco nome próprio para a pessoa de Jesus (cf. Jo 4,29;Mt 12,33; Mc 8,29; At 2, 36)⁴³⁴.

No capítulo anterior da presente dissertação já se abordou a maneira como Levinas entende a figura de Jesus e o modo como interpreta a Encarnação. Interessa agora compreender o que o *filósofo* entende por *messias* ao afirmar uma ligação entre o termo e o próprio *eu*, para depois verificar de que maneira esta concepção pode se articular à ética teológica no cristianismo⁴³⁵.

⁴³² Cf. III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO E CARIBENHO. *Puebla*, n. 428. Cf. \CERVINO, Lucas. A fraternidade em conflito e o conflito fraterno, p. 64-65.

⁴³³ Cf. Messias, Messianismo. In MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Importante esclarecer que, mesmo para o cristianismo, a significação de messias no Antigo Testamento, a partir da exegese dos textos onde a palavra aparece, diferem grandemente entre os especialistas.

⁴³⁴ De acordo com Bernard Renaud, Jesus ao menos até a sua paixão, mantém certo distanciamento do título (firmando, assim, o que certa exegese caracteriza como “o segredo messiânico”, especialmente contemplado no evangelho de Marcos. Para aprofundamento do tema, sugerimos a obra *Evangelhos I: Marcos e Mateus*, Cf. BARBAGLIO, Giuseppe et al. *Evangelhos I: Marcos e Mateus*. Vol. 1. São Paulo: Edições Loyola, 1990, 2ª Ed., p. 507-515 e ainda o título de Gonzales, Cf. GONZALES, Carlos Inácio. *Ele é nossa Salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 211-216.). É a comunidade primitiva que, à luz da Ressurreição, confere o título a Jesus de maneira inequívoca. Cf. RENAUD, Bernard. Messias. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de teologia*.

⁴³⁵ Nos referimos especificamente à ética teológica com intuito de permanecermos fiéis à temática do presente estudo. Como se verá ao decorrer desta dissertação, a *ética da alteridade* também pode *dialogar* com outros

O significado da palavra *messias* no pensamento levinasiano é, como afirma Bucks, uma das interpretações possíveis dentre outras formulações divergentes no rabinato talmúdico⁴³⁶. É razoável supor que em se tratando do *filósofo de Kaunas* a palavra seja utilizada menos como uma conceituação e sim, considerando seus esforços em não produzir uma onto-teologia, uma *metáfora de sentido*, isto é, uma tentativa de *ampliação do sentido das palavras*⁴³⁷. Em *Difficile Liberté*, porém, Levinas faz uma referência à era messiânica como um acontecimento a se dar na história, marcado pela justiça e pela ausência de violência feita aos pobres⁴³⁸. O autor prossegue ainda afirmando, tendo por referência certo judaísmo pós-cristão de seu tempo, que muitos grupos judaicos já superaram a ideia da espera por um messias mítico, como o cristianismo supõe. A palavra *messias*, portanto, revela mais uma *vocação pessoal*, e ao mesmo tempo universal, que a ideia de um único *homem-messias*⁴³⁹. Por isso, diz Levinas, “o *messias*, isto é o *Eu*. Ser *Eu*, isto é ser *messias*”⁴⁴⁰.

O *Eu* corresponde a todo homem que, compreendendo sua responsabilidade por *outrem*, chegou ao *apogeu do ser*. Trata-se, como afirma Bucks, de uma autoconsciência do *eu* que se expressa como consciência moral em agir como *messias*⁴⁴¹. O *eu* portanto, realizando sua vocação à responsabilidade, promove a si mesmo, tornando-se o *Eu* que assume a “responsabilidade do universo”⁴⁴². De acordo com Susin, isto implica a *ipseidade da subjetividade*, uma condição inquietante, não megalômana, mas que assume a *responsabilidade pelo universo*, ciente de que a recusa à *responsabilidade* é a destruição do *eu* e de seu mundo⁴⁴³. O *messias* levinasiano é, continua Susin, uma vocação: “todas as pessoas são *messias*”, recordando-se que Levinas apresenta em uma de suas obras um comentário talmúdico, no qual o servo sofredor de Isaías é interpretado ora como Daniel, ora

tratados teológicos, dentre os quais destacamos a cristologia, seguindo as indicações de Ribeiro Junior. (Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 502-507).

⁴³⁶ BUCKS, René. *Bíblia e ética*, p.50.

⁴³⁷ RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 9 .

⁴³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*, p. 117. Esta perspectiva é condizente com a compreensão levinasiana a cerca do tempo e da história, como apresentamos no primeiro capítulo da presente dissertação.

⁴³⁹ Ibidem, p. 118.

⁴⁴⁰ Ibidem, p. 120. (Tradução nossa.)

⁴⁴¹ Cf. BUCKS, René. *Bíblia e ética*, p. 51. A ideia de responsabilidade pelo universo, Levinas a relembra em *Ética e Infinito*: “somos responsáveis por tudo e por todos, perante todos, e eu mais que os outros”. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 89.

⁴⁴² SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico*, p. 442. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 120.

⁴⁴³ Cf. SUSIN, Luis Carlos. *Op. cit.*, p. 443. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p.44.

como um mestre cuidando de um leproso, ora como o próprio leproso que sofre inocentemente⁴⁴⁴.

Nota-se como o *messias* levinasiano, embora cunhado em termos filosóficos, converge-se em uma *crisologia* que sugere todos os aspectos éticos, teológicos, sociais e bíblicos de seu pensamento. A esta lista, podemos acrescentar ainda o caráter pneumatológico que a figura do *messias* também resume, uma vez que a *ética da alteridade* é uma ética inspirada⁴⁴⁵. Para Ribeiro Junior esta articulação expressa um caminho de superação do distanciamento da teologia moral em relação aos demais tratados teológicos. Afirma o autor que, embora pareça óbvio admitir que a ética teológica deva ser cristológica, uma vez que a reflexão do agir cristão gira em torno da norma pessoal que é o Cristo,

isso parece bem menos evidente se recordamos que, até o Concílio, a ética teológica esteve centrada na questão da *lei natural*. [...] desvinculada da moralidade dinamizada pela vida em Cristo, ou da ética da virtude como seguimento de Cristo. [...] o que impossibilitou que o cristão e seu agir fossem associados ao evento cristológico, messiânico, no sentido de ele ser *outro* Cristo, outro *messias* em Cristo, filho unigênito de Deus. [...] É somente nesta perspectiva que se dá a superação do risco da ética cristã continuar sendo uma moral cristonomista ou mera imitação do Jesus histórico. O dinamismo do agir cristão, como agir para o *outro*, como substituição e messianismo do outro homem, é movido pelo Espírito⁴⁴⁶.

O *homem-messias* de Levinas, que emerge da figura emblemática do *servo sofredor*, é um convite a cada homem a ser também ele um *cristo*, reforçando um caráter antropológico de sua vocação ética. Assim, o *Eu* ama porque é próprio da sua condição o amor. A *responsabilidade* por outrem lhe advém do seu ser constituído pelo *Outro* que o inspira desde a criação, ao *desejo* metafísico e à relação responsável para com *outrem*. Nesta perspectiva o *eu*, ao fazer-se *Eu*, assemelha-se a Cristo, seguindo seus passos e obedecendo ao seu *mandamento novo*, de amar como Jesus o amou (Jo 13, 34). Desta forma, a ideia do

⁴⁴⁴ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Ibidem*, p. 445-446.

⁴⁴⁵ Sobre este caráter pneumatológico, afirma RIBEIRO JUNIOR: “Na filosofia da alteridade, tanto o princípio de individualização como o princípio do agir procedem da exterioridade ou da alteridade da situação ética e da palavra *rosto* pela qual ecoa a voz de Deus. Mas, como o *rosto* é traço de Deus, pode-se pensar que o próprio Deus inspire a subjetividade ética a ser responsável pelo *outro*.” (Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 503). Além disso, a inspiração da *ética levinasiana*, perpassa o *desejo* de infinito em nós, uma provocação do próprio Infinito, que do ponto de vista teológico corresponde, como já comentamos, ao Deus da criação *ex-nihilo*.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 504.

messias levinasiano como outro *cristo*, não se apresenta como uma argumentação estranha à Tradição cristã. Pseudo-Macário, por exemplo, afirma que os cristãos, pela ação do Espírito, “tornam-se outros *cristos*, salvos-salvadores escolhidos para trabalhar para a salvação do mundo. Nós podemos ser chamados de *cristos*, sendo que pertencemos à mesma natureza e formamos com Ele um só corpo”⁴⁴⁷.

Por outro lado, diante desta proximidade, mas também da distância entre o *judaísmo* levinasiano e verdade cristã da Encarnação, pode-se constatar, como o faz Paul Ricoeur que “não se trata mais de um debate puramente teórico, de uma preferência intelectual, mas da modalidade de engajamento de cada um na sua tradição”, sem que se possam confrontar os dois pensamentos com argumentos intelectuais dado que, nesta perspectiva, “não há interpretação fora de uma tradição, que tem certamente seus limites, mas que também guarda o dinamismo do qual vive a sua interpretação”⁴⁴⁸.

A crítica levinasiana ao *homem-Deus* precisamente passa a ser vista, na ótica de Ricoeur, dentro da questão da tradição judaica. Na tradição cristã o ser *messias* como uma *vocação* do homem, se origina igualmente no *eis-me* aqui, no diálogo do homem com Deus, mas também passa pelo mistério da Encarnação, não somente pelo seguimento do Cristo, mas pela gratidão pela Salvação nEle realizada. A ideia de seguir a Cristo como caminho de plenificação do humano, articula-se, pois, com a *filosofia* levinasiana, na guisa de uma visão antropológica – o homem é um ser ético, aberto ao transcendente e chamado a se responsabilizar por *outrem* – e não por uma via espiritual. Susin atesta esta articulação ao afirmar que “seguir a Cristo é a subjetividade do sujeito que não voa as [sic] alturas absorvendo-o e nem se abisma na infinita passividade messiânica, sendo aí absorvido”⁴⁴⁹.

Nesta aproximação entre a vivência do paradigma levinasiano e o seguimento de Cristo, a Segunda Pessoa da Trindade é vista ao mesmo tempo como o *Outro* em sua *visitação* e como protótipo do *Eu*⁴⁵⁰. Jesus aponta as características do *homem novo* aberto ao amor caritativo, tendo como modelo o próprio Salvador, não apenas em suas relações humanas, mas também em sua *relação* primordial no seio da própria Trindade. Nela, cada Pessoa Divina é inteiramente *com, por e nas* outras duas Pessoas, constituindo o que a

⁴⁴⁷ Cf. MACÁRIO, Grande Carta, PG 34, 772. *Apud*: RUPNIK, M. I. *Para uma antropologia de comunhão*, Vol. I, Bauru: Editora EDUSC, 2005, introdução.

⁴⁴⁸ RICOEUR, Paul. *Apud*: SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*, p. 466-467.

⁴⁴⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 471.

⁴⁵⁰ Cf. RUPNIK, M. I., *Para Uma Antropologia de Comunhão*, p. 250. Afirma Rupnik “o ser humano como imagem não pode existir sem o seu protótipo”.

Tradição chamou *pericorese*, “a mútua inclusão, um recíproco estar *um-dentro-do-outro*, a presença, ou compenetração que se dá reciprocamente entre as Pessoas divinas, que se unem distinguindo-se e se distinguem unindo-se [...], conforme observou João Damasceno: 'Cada umas das Pessoas habita, tem sua sede na outra'”⁴⁵¹.

É preciso ressaltar que o conceito de *pericorese* não tem uma correspondência direta com a proposta levinasiana, senão no sentido em que este *viver no outro* constitui uma declaração da valorização deste *outro*, sem a aniquilação de si, mas também sem a redução de *outrem*. Existe, contudo, outro conceito ligado à teologia trinitária que pode ser diretamente relacionado com a ética levinasiana. Trata-se do termo *kenosis*, conceito grego utilizado no Novo Testamento (cf. Fl 2, 5-11) para indicar o abandono ou esvaziamento de Cristo em relação à sua *glória* junto ao Pai, quando de sua Encarnação/Paixão. Na *kenosis* existe, portanto, uma noção de um esvaziamento da Segunda Pessoa da Trindade ao “fazer-se um de nós, um conosco”⁴⁵². Tal noção aproxima o termo do discurso sobre a alteridade na medida em que indica um “doar-se totalmente para fazer-se um com os outros, para viver com o outro”⁴⁵³. Levinas, dirigindo-se a um interlocutor cristão em um diálogo sobre as verdades do judaísmo e do cristianismo, chegou a afirmar “aceito a *kénosis*. Absolutamente. [...]Você sabe, a *kénosis* me custa frequentemente objeções no meio judeu”⁴⁵⁴. Todavia, é sobretudo no plano da imanência, a partir da Encarnação da segunda Pessoa da Trindade, que a humanidade pode reconhecer em Cristo um modelo de amor, mediante seu rebaixamento (Cf. Fl 2, 6-8), ensinamentos e relacionamento com os homens e com o Pai.

Vê-se, assim, o modo como para os cristãos, a Pessoa de Jesus Cristo representa a realização decisiva de tudo o que o *judaísmo* aqui apresentado sugere em relação à *ética da alteridade*. Trata-se, como observa Susin, não apenas do resultado de uma simples continuidade nas tradições, mas da “união da transcendência e Encarnação de Deus na

⁴⁵¹ CAMBÓN, E. *Assim na terra como na Trindade*. Vargem Grande Paulista: Ed. Cidade Nova, 2000, p 27.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 28-29.

⁴⁵³ *Ibidem*., p. 29.

⁴⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. Conferência sobre Transcendência e Inteligibilidade. In: CINTRA, E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*, p. 93. Para um aprofundamento de uma ética baseada nas relações trinitárias, indicamos, entre outros: FORESI, Pasquale. *Colloqui, domandi e risposti sulla spiritualità della unita*. Roma: Città Nuova, 2009, 2ª ed.; CARBALLO, José Mario Vazquez. *Trinitá e Societá: Implicaciones éticas y sociales em el pensamiento trinitário de Leonardo Boff*. Salamanca: Cervantes, 2008 ; BINGEMER, Maria Clara e FELLER, Vítor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

singularidade messiânica do judeu Jesus”⁴⁵⁵. Afinal, como afirmou Benedito Cintra é em Jesus que de modo único se encontram “totalidade e infinito: carne e trans(as)cendência”⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico*, p. 476.

⁴⁵⁶ CINTRA, E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*, p. 76.

CONCLUSÃO

O estudo da *ética da alteridade* conduz a um questionamento de algumas bases do saber ocidental, especialmente do saber moderno, e dos paradigmas que ainda pautam a conduta de homens e mulheres nesta alvorada do século XXI. A sociedade hodierna continua, em múltiplos aspectos, marcada por uma conduta pautada sobre a subjetividade que se instaura pela *hegemonia do ser*. A problemática ética de tal paradigma é percebida frente à alarmante miséria que ainda assola o mundo e às amplas formas de injustiças e desigualdade presentes na atualidade. As grandes barbáries do século XX se somam às necessidades globais do momento atual, que clamam por relações genuinamente éticas e solidárias. Há sempre o risco de que, se o homem não agir em favor de outro homem, a sociedade global se afaste sempre mais da concretização do estabelecimento da paz, da igualdade e da fraternidade.

Frente a este quadro, a análise levinasiana dá indícios de que o caminho trilhado pela reflexão filosófica no ocidente - bem como seus desdobramentos econômicos, sociais e políticos - revela sua insuficiência em uma promoção humana e social integral, por carecer de uma genuína relação ética. A partir dessa crítica audaz, que abrange desde o pensamento grego até o heideggeriano, o *autor lituano* buscou recolocar em cena a fecunda dinâmica da alteridade e, com ela, o discurso sobre a transcendência. Em seu pensamento, baseado em um retorno aos Profetas e à sabedoria encontrada na Palavra de Deus, Levinas propôs que a justiça e as responsabilidades fossem a condição para uma busca sobre a verdade e o sentido da existência humana. Para este filósofo, o sujeito não encontra um sentido de vida exclusivamente em si, mas encontra-o na relação com o que existe fora de si, uma situação que o leva ao acolhimento e à justiça em relação a *outrem*. É na relação ética de alteridade que o sujeito adquire verdadeiro conhecimento de si e do mundo.

Ao longo dos anos de sua reflexão, o filósofo apresentou, em seus escritos filosóficos, seus ensaios sobre outros filósofos e, em seus escritos sobre as reflexões rabínicas da Torá, o *filósofo de Kaunas* defendeu a ética e não a ontologia como filosofia primeira. Surgiu assim uma *ética da alteridade* de traços inconfundíveis em relação ao pensamento de outros autores que se empenharam sobre o mesmo tema. Ela parte de um distanciamento da *questão do ser*, chegando mesmo a falar sobre Deus partindo da relação

social entre o *eu* e o *outro* e reconhecendo neste último o *rastro de Deus*. Levinas buscou assim dizer Deus de um *outro* modo, fugindo das possibilidades presentes na metafísica clássica ou na hermenêutica contemporânea, caminhando "através de andaimes éticos e antropológicos que permitem ao homem falar de Deus"⁴⁵⁷, ao reconhecê-Lo na ordenança ética do *rosto de outrem*. Esta tentativa de se expressar sobre Deus sem recorrer a uma *ontoteologia* tem o mérito de expor em linguagem filosófica a experiência eminentemente teológica da fé judaica e seu código ético.

O pensamento levinasiano oferece à teologia e, em especial, à teologia moral amplas possibilidades de articulação. Partindo dos pontos tratados na presente dissertação, em que o interesse pela obra levinasiana foi direcionado à sua proposta de uma *ética da alteridade*, é possível apresentar as conclusões que se seguem. Certamente elas trazem consigo novos estímulos e contribuições e não dão por findado o frutífero diálogo entre a teologia e o pensamento de Levinas. Elas se referem tanto aos aspectos em que a *ética da alteridade* pode contribuir com a teologia como ao modo como a teologia traz luzes e contribuições ao pensamento ético de Emmanuel Levinas.

Primeiro, a investigação levinasiana vai ao encontro da tarefa teológica de, em unidade com a vocação evangelizadora da Igreja, auxiliar o homem hodierno na redescoberta sempre mais profunda de si mesmo, dos outros e do Absoluto. Sabe-se que nos ambientes de reflexão e produção intelectual e científica, dentre outros, a teologia encontra uma exigência de embasamento lógico e de certo rigor científico para realização de tal tarefa. Nesta perspectiva, a filosofia ética de Levinas parece funcionar como uma opção de instrumental filosófico à reflexão teológica.

De fato, o resgate de certa sabedoria contida na Torá e nos Profetas, que Levinas buscou expressar em linguagem grega, reaproxima do discurso ético-filosófico alguns dos conteúdos de ensinamentos e prescrições de textos importantes também ao cristianismo, que compartilha com a fé judaica da sacralidade da Torá. A filosofia levinasiana possibilita ainda uma renovação, em âmbito ético, de conceitos como justiça e responsabilidade, a partir da sabedoria bíblica. Tal renovação, na medida em que contribui com a reflexão da ética filosófica, abre possibilidades também ao pensar teológico e à ação pastoral. O teólogo pode ainda enriquecer seu discurso com a hermenêutica que Levinas faz dos textos sagrados, sem se obrigar à aceitação de todas as etapas de sua argumentação.

⁴⁵⁷ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz*, p. 495.

Além disso, a originalidade da crítica levinasiana à filosofia do ocidente abre a possibilidade de novas interpretações e releituras ético-filosóficas, permitindo que no campo da razão se evidenciem novos caminhos, critérios e inspirações. O teólogo moral, a partir da investigação levinasiana, pode também tecer um diálogo crítico com a abordagem da moral nos vários sistemas filosóficos, evidenciando a problemática da *questão do ser* e do fechamento à transcendência em detrimento da *questão do outro*.

Segundo, tome-se o modo como Levinas apresenta a chamada *questão do mal*, definindo-o como um *excesso de ser*, bem como, a partir desta abordagem, o *filósofo de Kaunas* expõe os comportamentos pelos quais o ser humano busca se esvaír deste *excesso de si*. Por se apresentar como uma alternativa de explicação à problemática do mal, a análise levinasiana abre espaço para uma investigação sobre como este modelo de abordagem propicia novos caminhos de expressão para os ensinamentos da Tradição e do Magistério eclesial sobre a referida questão. Percebe-se que, em relação a esta temática, a visão do autor lituano permite no mínimo um questionamento da consciência humana frente a uma cultura de excessos, vícios, subjetivismos e de uma moral solipsita.

Terceiro, em relação à noção levinasiana do *rosto* e sua identificação com as figuras bíblicas do *órfão*, do *estrangeiro* e da *viúva*, incidindo posteriormente na reflexão teológica latino-americana por meio da assimilação do pensamento levinasiano nas bases da já referida *ética da libertação*. O *rosto*, ao mesmo tempo em que interpela o *eu* em sua *casa*, suscitando neste o senso de *responsabilidade* e de justiça, convida-o a uma contemplação. Este *contemplar* ultrapassa o exercício de simples conceituação, sugerindo o estabelecimento de um diálogo, onde o *eu* deixa de apenas se questionar sobre quem é o *outro*, mas questiona-o.

Este movimento de contemplação e diálogo com o *outro* favorece uma atitude construtiva de respeito, abertura e convivência na diversidade, o que, na *ética da alteridade*, não significa a simples aceitação de toda forma de pensar e agir em sociedade. Ser *responsável* por outrem se traduz em algo mais profundo que a simples tolerância em relação ao que é diferente. A *ética levinasiana* pode contribuir para uma reflexão que gere mudanças estruturais no modo como a sociedade busca garantir a seguridade dos direitos coletivos e individuais de seus membros. Contudo, se compreende pelo aspecto da fundamentação teológica que Levinas resgata em seu retorno à sabedoria bíblico-talmúdica, que sua *ética* não pode ser entendida como uma imposição a todo tecido social. Do contrário,

sua inspiração conduz à proposta de um projeto universal de direito e de justiça onde a alteridade surge como critério e coroamento ético dos mecanismos que legislam sobre os direitos e deveres de todos na organização social.

Considere-se ainda o modo como, para Levinas, a busca pelos direitos do *outro* passa pela responsabilidade frente aos perigos dos egoísmos e das manipulações do *eu* que se manifestam tanto nos indivíduos como nos grupos. A *ética da alteridade* leva, portanto, à coragem de certo *profetismo*, que pode ser traduzido por anúncio e denúncia, sem perder, contudo, o caráter de expiação (*crisológica*) pelas culpabilidades de *outrem*, uma vez que na *ética da alteridade* "sou responsável também pela responsabilidade de outrem."⁴⁵⁸ Ora, tal concepção ética sugere a busca, em âmbito político, do estabelecimento de uma legislação pautada não apenas no direito dos indivíduos mas na responsabilidade por *outrem*.

Quarto, nota-se como a proposta da *ética da alteridade* aufere um sentido profundo quando lida à luz do Evento Pascal. Na acolhida do significado do ponto central da fé da Igreja, o cristão encontra a fonte e o modelo definitivo para assumir esta *responsabilidade* que, neste caso, encerra também uma dimensão soteriológica. Assim, no cristianismo, a receptividade da *responsabilidade* como agir ético da reflexão levinasiana projeta-se para além da imanência. O cristão se percebe um ser capaz de conhecer a Deus, e de acolher o dom que Ele faz de Si mesmo, vivendo em relação com o Criador e honrando-O pela prática do amor caritativo. Sua obediência amorosa a Deus não brota apenas do caráter prescritivo da Lei, mas é fruto de um profundo encontro com Jesus que suscita tal *responsabilidade*. Tendo feito a experiência deste Encontro e abrindo-se à Salvação que d'Ele provém, o cristão é impulsionado em seu processo de Configuração a Cristo a responsabilizar-se pelo *outro* e a introduzi-lo no mesmo caminho de Verdade e Salvação. Este comprometimento com o *outro* expressa não só a adesão do sujeito a Jesus, mas ao mesmo tempo revela uma ação de Deus na vida do cristão.

Salvaguardando pois, que a *ética da alteridade* não esgota toda a dimensão da moral revelada e nem do anúncio especificamente cristão, sua dimensão *crisológica* que expressa o caráter bíblico da *eleição* e da *substituição* em favor do *outro*, apresenta-se como um convite para que a teologia se autoavalie sempre mais em relação à articulação dos tratados de teologia moral, crisologia, soteriologia e teologia bíblica, entre outros. Dela emana

⁴⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*, p. 83.

igualmente uma inspiração para que a teologia moral se esforce em promover o resgate da centralidade do agir cristão em torno do Seguimento de Jesus.

Quinto, a teologia cristã, tomando por base os textos dos Evangelhos, pode ilustrar com uma possível maior clareza o modo como a *responsabilidade* ética em relação ao próximo resulta também em uma ação em relação a Deus. No *outro*, o *Totalmente Outro* se faz tocar, como se nota na passagem do Evangelho de Mateus, onde se lê "todas as vezes que fizestes isto a um destes pequeninos, foi a Mim que o fizestes" (Mt, 25, 45). Este é um vínculo que fortalece no sujeito o impulso de ir ao encontro dos outro com o intuito de dar uma resposta concreta as suas dores e sofrimentos.

Ademais, a *sabedoria do amor* que emana da *ética da alteridade* levinasiana adquire, como admitiu o próprio autor, uma precisão maior mediante o conceito da *kenosis* cristã.⁴⁵⁹ Este conceito, presente na Tradição ao referir-se à economia Trinitária, indica como o discurso teológico sobre a Trindade pode enriquecer a reflexão sobre a alteridade que, como lembrou Paulo VI, é antes de tudo um atributo de Deus.⁴⁶⁰

Sexto, o seguimento de Cristo leva a termo a vocação do *eu-messias*, que Levinas propõe. Considere-se o modo como na reflexão levinasiana todo homem é chamado a ser um *messias* do *outro*, o que se traduz pela ideia de *substituição* que o filósofo apresenta. Ora, o discípulo de Cristo reconhece frente ao *outro*, pela obediência à Palavra que é também abertura ao Espírito e seguimento ao Mestre, a necessidade de comunicar o grande anúncio que caracteriza sua fé. Trata-se de transmitir ao *outro* o convite à adesão a Cristo e ao comprometimento com sua Lei, sintetizada no amor a Deus e ao próximo como a si mesmo (Cf. Mt 22, 37-40). Contudo, há no *outro* a liberdade em relação a este anúncio. Diante da possibilidade de aceitação ou recusa de *outrem*, o cristão é impelido a assumir sobre si as *dores* e as *insuficiências* deixadas no mundo pela não receptividade de seu anúncio por parte do *outro*. Ele deve estar disposto a dar, em favor de todos, uma resposta de amor concreto e oblativo, frente às situações em que os egoísmos individuais ou grupais não cedem lugar para a vida-nova que nasce do Evangelho. A fé cristã torna-se assim a expressão de um compromisso ético universal que se traduz por anúncio e caridade.

⁴⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. Conferência sobre Transcendência e Inteligibilidade. In: CINTRA, E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*, p. 93.

⁴⁶⁰Cf. PAPA PAULO VI. *Audiência Geral*. Proferida em 26 de agosto de 1970. Disponível em <http://www.vatican.va>, acessado em 20/03/2013.

Por fim, no tocante à *ética da alteridade* levinasiana e seu diálogo com a teologia, o resgate da *questão do outro*, em uma relação de *eleição e resposta* de amor, é, ao que parece, algo particularmente atraente ao contexto atual, onde também a teologia moral encontra-se impelida a contribuir com a busca de uma fraternidade autêntica e ética, promotora de justiça e do bem comum. Tal ética inspira o agir cristão a assumir em Cristo as mazelas provindas do egoísmo e da tirania do *ser*, em uma atitude de anúncio e acolhimento, mas também de denúncia e expiação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

BÍBLIA.

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991 (5ª impressão).

DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS.

GREGORIO XVI. *Mirari vos*. Carta Encíclica, Petrópolis: Vozes, 1953.

PIO IX. *Quanta cura Syllabus*. Carta Encíclica, Petrópolis: Vozes, 1959.

LEÃO XIII. *Libertas Praestantissimum*. Carta Encíclica. Petrópolis:Vozes, 1961.

_____. *Rerum Novarum*, 15 de maio de 1891, n. 6. ASS 23 (1890-1891).

JOÃO XXIII. *Pacem in terris*. Carta Encíclica, 11 abril 1963: AAS 55 (1963), 260-261.

PAULO VI. *Octogésima Adveniens*. Carta Apostólica. Petrópolis: Vozes, 1979.

JOAO PAULO II. *Evangelium vitae*. Carta Encíclica. 4ª.ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Fides et Ratio*. Carta Encíclica. 1998. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Veritatis splendor*. Carta Encíclica. 6 de agosto de 1993, n. 41. AAS 85 (1993) p. 1161-1162.

BENTO XVI. *Caritas in Veritate*. Carta Encíclica, São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Deus caritas est*. Carta Encíclica. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Spe salvi*. Carta Encíclica, 5ª ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2008.

PAPA FRANCISCO. *Lumen Fidei*. (Carta Encíclica). Brasília: CNBB, 2013.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração *Dignitatis Humanae*. *In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2001.

____. Constituição dogmática Dei Verbum. *In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

____. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. *In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2001.

____. Constituição Sacrosanctum Concilium.. *In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

____. Decreto Optatam totius. *In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

____. Decreto Unitatis Redintegratio. *In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2001.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Vozes/Loyola, 1993.

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

____. *Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2008.

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

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1996.

CELAM. *III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e Caribenho: Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. *IV Conferência de Santo Domingos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

CELAM. *V Conferência Geral do Episcopado latino americano e caribenho: Documento de Aparecida*. Brasília: CNBB, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Teologia moral em meio a evoluções históricas*. (Documento da Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé). Brasília: Edições CNBB, 2009.

_____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora no Brasil: 2001/2010*. Documento n.º 96. Brasília: CNBB, 2011.

FONTES PRIMÁRIAS.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Librairie Générale Française, 1984 (Le Livre de Poche).

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

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

OUTROS ESCRITOS DE EMMANUEL LEVINAS.

LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.

_____. *De l'évasion. Recherches philosophiques*. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

_____. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

_____. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.

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

_____. *En decouvrant l'existence avec Husserl e Heidegger*. 3ª Ed. Paris: Vrin, 1974.

____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

____. *La traccia dell'Altro*. Napoli: Pironti, 1979.

____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour*. Paris: Payot e Rivages, 1997.

____. *Théorie de L'Intuition das La Phénoménologie de Husserl*. Paris : Alcan, 1930.

DICIONÁRIOS.

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

ALLMEN, Von Jean-Jacques. *Vocabolário Bíblico*. Roma (IT): editora A.V.E, 1964.

BAGNO, Marcos. *Dicionário cultural da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas 2004

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.

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

SCHWANTES, Milton *et al.* *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Editora Sinodal, Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

LIVROS.

AGOSTINI, Nilo. Teologia Moral hoje: moral renovada para uma catequese renovada. *In: CNBB (Org.). Catequistas para a catequese com adultos: Processo formativo*. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2007.

ANGELINI, Giuseppe. VALSECCHI, Ambrógio. *Disegno Storico della teologia morale*. Bolonha: Dehoniane, 1972.

ANJOS, Márcio Fabri dos. A ética Teológica no Brasil. In: VIDAL, Marciano. *Nova Moral Fundamental: o Lar Teológico da Ética*. Aparecida: Santuário, São Paulo: Paulinas, 1992.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Metafísica*. In: REALE, Giovanni (org.). *Metafísica: sumários e comentários, III*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

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

BACARINI, Emilio. Dizer Deus Outramente. In: GIBELLINI, Rosino, GIORGIO, Penzo. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BARBAGLIO, Giuseppe et al. *Evangelhos I: Marcos e Mateus, Vol 1*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

BAUMAN, Zigmunt. *Ética pós-moderna*. Paulus: São Paulo: 1997.

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

BEOZZO, José Oscar. Enrique Dussel, filósofo cristão, teólogo e historiador. In: LAMPE, Armando (Org.). *História e libertação: Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BINGEMER, Maria Clara e FELLER, Vítor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BOCKLE, Franz. *Moral fundamental*. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

BOFF, Clodovis. *Teoria e método teológico*. 4ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível - Hospitalidade: direito e dever de todos*. Vol. II. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

BUCKS, René. *Bíblia e ética: A relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

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

CABARRUS, Carlos Rafael. *Sob a bandeira do Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

CAMBÓN, E. *Assim na terra como na Trindade*. Vargem Grande Paulista: Ed. Cidade Nova, 2000.

CARBALLO, José Mario Vazquez. *Trinitá e Societá: Implicaciones éticas y sociales em el pensamiento trinitário de Leonardo Boff*. Salamanca: Cervantes, 2008.

CASTRO, Clovis Pinto. *Por uma fé cidadã: fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CERVINO, Lucas. A fraternidade em conflito e o conflito fraterno: contribuições a partir da interculturalidade. In: LOPES, Paulo Muniz. *A fraternidade em debate: percursos de estudos na América Latina*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012.

CHALIER, Catherine, FAESSLER, Marc. *Judaisme et Christianisme: L'ecoute em partage*. Paris: Cerf, 2000.

_____. ; ABENSOUR, Miguel. *Levinas*. Paris: L'herne, 2006.

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

COLLINS, John J. *Isaias*. In: BERGANT, Dianne. KARRIS, Robert J. (org). *Comentário Bíblico, vol. 2*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo antigo e moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

CORETH, Emerich. *Deus no pensamento Filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DEMMER, Klaus. *Introdução à teologia moral*. São Paulo: Loyola, 1999.

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

DESMOND, Willian. *A filosofia e seus outros: modo do ser e do pensar*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas, um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx: una introducción a los Grundrisse*. 2ª ed. México: Século XXI, 1991.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana II: história, colonialismo e libertação*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984.

_____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FABRI DOS ANJOS, Marcio. A Ética teológica no Brasil. In: VIDAL, Marciano. *Nova moral fundamental: o lar teológico da ética*. Aparecida: Santuário, São Paulo: Paulinas: 2003.

FABRI, Marcelo. *Desencantando uma ontologia, subjetividade e sentido Ético em Levinas*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1997.

FORESI, Pasquale. *Colloqui, domandi e risposti sulla spiritualità della unita*. 2ª ed. Roma: Città Nuova, 2009.

FORTE, Bruno. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A Teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Do Uno ao Outro: Por uma ética da Transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRANCO, Sérgio de Gouveia. *Hermenêutica e psicanálise da obra de Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

GESCHÉ, Adolph. *A destinação*. Coleção Deus para pensar. São Paulo: Paulinas, 2004.

GONZALES, Carlos Inácio. *Ele é nossa Salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

GRZIBOWSKI, Silvestre. *Transcendência e ética*. Curitiba: Oikos Editora, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006.

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

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

HERMANN, Nadja. Duas perspectivas críticas à soberania do sujeito: Nietzsche e Gadamer. In: MINHOZ, Angélica, FELDENZ, D e SCHUCK, Rogério. *Aproximações sobre o sujeito moderno*. Lageado (RS): Ninivates. 2006.

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

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *A Religião nos limites da simples razão*. Coimbra (PT): Edições 70, 1992.

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

KODELL, Jerome. Lucas. In: BERGANT, Dianne. KARRIS, Robert J. (org). *Comentário Bíblico*, vol. 3. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LANGLOIS e ZARKA. *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

LEITE, Kelen Christina. *Economia de comunhão: a construção da reciprocidade nas relações entre capital, trabalho e estado*. São Paulo: Annablume, 2007.

LIBÂNIO, João Batista. MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques tarefas*. 7ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo. *Fundamentação da ética cristã*. São Paulo: Paulus, 1995.

LOPEZ, Rodrigo Guerra. *El Personalismo en el Magisterio de Juan Pablo II*. Congresso Internacional “Persona, Cultura de la Vida e Cultura de la Muerte”. Itaiçi (SP), 25 de Novembro de 2008.

LUBICH, Chiara. *Ideal e Luz: pensamento, espiritualidade, mundo unido*. Vargem Grande Paulista: Editora Cidade Nova, 2003.

MANCUSO, V.; PACOMIO, L. (Orgs.). *LEXICON: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003

MANZATTO, Antônio. *Teologia e literatura*. São Paulo: Loyola, 1994.

MARDONES, Rodrigo. Por uma exatidão conceitual da fraternidade política. *In*: LOPES, Paulo Muniz. *A fraternidade em debate: percursos de estudos na América Latina*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012.

MELLO, Nélio Vieira. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MIFSUD, Tony. *Moral fundamental: el discernimiento Cristiano*. Vol. 1. CELAM, Bogotá, 2002.

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

MORESCHINI, Cláudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

OLIVEIRA, Ibraim de; Paiva, Márcio Antônio de. (org). *Violência e Discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PINCKAERS, Servais (Th.). *Las Fuentes de La Moral Cristiana*. 2ª. ed. Navarra: EUNSA, 2000.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Levinas. *In*: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PUNTEL, *Ser e Deus*. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2011.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. ; MESSORI, Vitorio. *A fé em crise: o Cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1985.

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

_____. *Sabedoria da paz: ética e Teológica em Emmanuel Levinas*. São Paulo, Loyola, 2008.

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

_____. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RUPNIK, M. I. *Para uma antropologia de comunhão*, Vol. I. Bauru: Editora EDUSC, 2005.

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

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

SESBOUE. Bernard. *História dos dogmas 2: O homem e sua salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *História dos dogmas 4: a Palavra da Salvação*. São Paulo: Edições Loyola. 2006.

SILVA, Paulo Cezar. *Antropologia Personalista de Karol Wojtyla*. Aparecida (SP): Ideias & Letras; São Paulo: UNISAL, 2005.

SOUSA. Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SOUZA, Ney de. Evolução histórica para uma análise da pós-modernidade. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (orgs.). *Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003.

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

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

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* (vol. I e IV). 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TOSI, Giuseppe. A fraternidade como categoria (cosmo)política. In: LOPES, Paulo Muniz. *A fraternidade em debate: percursos de estudos na América Latina*. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2012.

VAZ. Cláudio Lima. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Antropologia Filosófica, Vol. II*. São Paulo: Loyola, 2004.

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

_____. La Teología Moral, Renovación postconciliar y tareas de futuro. In: FLORISTÁN, C. *El Vaticano II, veinte años después*. Madri: 1986.

_____. *Moral de Atitudes I*. Aparecida: Santuário, 1974.

_____. *Moral de atitudes II: Ética da pessoa*. 3ª ed. Aparecida: Editora Santuário: 1981.

_____. *Nova moral fundamental: o Lar Teológico da Ética*. Aparecida: Santuário, São Paulo: Paulinas, 2003.

WEITMAN, Y. David. *A arte de ser mais gente*. São Paulo: Editora Maayanot, 2009.

ZIMMERMAN, R. *América Latina, e o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987.

INTERNET.

PAULO VI. *Discurso de inauguração da quarta Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Proferido em 14 de setembro de 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va>, acessado em: 20/03/2013.

BENTO XVI. *Discurso aos participantes do Congresso Inter-acadêmico sobre a identidade variável do indivíduo*. Proferido em 28 de janeiro de 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va>, acessado em: 20/03/2013.

BENTO XVI. *Ecclesia In Medio Oriente sobre a Igreja no Oriente Médio*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal, n. 27. Disponível em: www.vatican.va, e acessado em: 23/03/2013.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. A teologia da libertação argentina e a identidade cultural da América Latina. In: *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, Ano 1, Número 2, Janeiro-Julho de 2012 (Periódico eletrônico). Disponível em: http://www.uniabeu.edu.br/publica/index.php/reconcavo/article/viewFile/445/pdf_257, e acessado em 08/05/2013.

ARTIGOS, TESES E DISSERTAÇÕES.

ARAÚJO, José Willian Correa. *A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de valores*. (Tese em Teologia). Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2007.

DALLA ROSA, Luís Carlos. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo*. (Tese em Teologia). São Leopoldo : EST/PPG, 2010.

SALES, Omar Lucas Perroux Fortes. *Ética da libertação de Enrique Dussel: implicações sobre a globalização atual e a fé cristã*. (Dissertação em Filosofia). Belo Horizonte: FAJE, 2007.

TORRES, Amílho Alves da Silva. *Estudo em defesa da qualificação do estado social democrático a partir dos movimentos sociais*. (Dissertação em Direito) Belo Horizonte: PUC, 2007.

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

FREIRE, M. S., Trindade e o Equilíbrio Humano-cosmológico. *In: Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, Vol. 14, nº 57, p. 45-59, out/dez 2006.

LIMA VAZ, H. C. Metafísica e fé cristã: uma leitura da "Fides et Ratio". *Síntese. Revista de filosofia*. Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. O outro, quem é ele? considerações em torno da fenomenologia de Husserl, Heidegger e Levinas. *Griot – Revista de Filosofia*. Amargosa (BA): UFRB., v.1, n.1, julho / 2010.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e justiça em Emmanuel Levinas. *In: Veritas: Revista de Filosofia*. Porto Alegre, v.46, n.2, 2001.

SANTOS, L. C. Levinas e Heidegger: uma interface. *Revista Perspectiva Filosófica*. UFPE, v. 1, p. 1-10, 2003.

SODRÉ, Olga. Percurso filosófico para a concepção de alteridade. *In: Síntese, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: FAJE. v. 34, n.1, r. 09, 2007.