

A ÉTICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS – UMA CONTRIBUIÇÃO ATUAL AO DISCURSO DA MORAL CRISTÃ

Cláudio T. T. Bernardes*

RESUMO

O pensamento do filósofo judeu Emmanuel Levinas, pautado sobre a responsabilidade ética em relação ao outro e por uma oposição à hegemonia do ser que caracteriza a ontologia no pensamento ocidental, apresenta uma ética da responsabilidade pelo outro que nos remete diretamente ao universo bíblico-talmúdico. Neste artigo trataremos de expor algumas das categorias da ética levinassiana a fim de confrontá-las com o pensamento cristão, investigando em que sentido a sua ética da alteridade pode favorecer o discurso da Teologia moral nos contextos atuais.

Palavras-chave: Alteridade. Ética. Rosto. Relação. O outro.

ABSTRACT

The thought of the Jewish philosopher Emmanuel Levinas, based on the ethical responsibility toward the other and an opposition to the hegemony of the ontology present in Western thought, has an ethical responsibility for others that leads us directly to the biblical and Talmudic universe. In this article we expose some of the categories of ethics levinassiana for to confront them with Christian thought, investigating in what sense his ethics of alterity can to contribute the discourse of moral theology in the current context.

Keywords: Alterity. Ethics. Face. Relationship. The another.

* Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Artigo escrito sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro K. Iwashita CSSp.

INTRODUÇÃO

O filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas (1906-1996) é reconhecido por sua trajetória intelectual que engloba a questão da alteridade, em um período em que a argumentação filosófica foi marcada pela negação epistemológica do transcendente e a afirmação do indivíduo e da objetividade como critérios na produção intelectual, com conseqüências para as relações humanas em seus diversos níveis. Em suas obras encontra-se uma convocação para a redescoberta de uma filosofia cujo ponto de partida seja a ética e não a ontologia, valorizando a verdade que emerge da relação do homem com *o outro*.¹

Sua obra expõe algumas lacunas filosóficas deixadas pelo pensamento moderno² na cultura ocidental, quando este redefine a natureza do método e reinterpreta a identidade dialética das questões ligadas ao Ser sem o intermédio da metafísica: o método, na modernidade, deixou de buscar a essência e a finalidade das coisas e assumiu uma forma “cartesiana-galileiana” de análise científica, que favorece a construção de modelos matemáticos para a explicação dos fenômenos. Já o sujeito moderno é entendido por categorias antropocêntricas que o libertam de sua ligação com o transcendente, seja pela exclusão do argumento religioso em grande parte das abordagens filosóficas, seja também por uma ideologia que defende, a exemplo do filósofo alemão Nietzsche, a necessidade da morte de Deus, em nome da liberdade e do progresso humano, alterando a significação de conceitos como sujeito, pessoa e realização.

Essa mentalidade, que adentrou o século XX, não obstante todos os avanços e benefícios que produziu, fez com que o homem moderno, tido

¹ Os termos *outro* e *mesmo* são recorrentes na obra de Levinas. Para compreender a utilização de tais termos, admitimos, a exemplo de CINTRA em sua obra “Pensar com Emmanuel Levinas”, que “o *mesmo* vale por o mesmo de mim mesmo. O *outro* vale por o outro de mim mesmo”. (CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 17).

² O termo “moderno” como adjetivo à filosofia é por si bastante abrangente. Interessa-nos neste artigo lidar em linhas gerais com as conseqüências da filosofia moderna, especialmente quanto à cultura ocidental, e por isto não me detenho nos pormenores das origens do período moderno da filosofia. Tão pouco há a necessidade de se estabelecer um ponto de corte entre este e a chamada pós-modernidade, ciente de que os paradigmas estabelecidos na filosofia moderna influenciam a pós-modernidade, entendida por muitos estudiosos justamente como o período de crise da modernidade. Admite-se, como o faz AGOSTINNI em sua obra *Ética e Evangelização* (Cf. p. 127 a 174), que, por estarmos imersos neste período de transição, os erros e acertos da modernidade se fazem presentes em nosso contexto atual.

como emancipado e livre, fosse capaz de atrocidades como os totalitarismos, as guerras mundiais e outras barbáries.

Com certas tendências relativistas, o homem da modernidade se distanciou de valores éticos e morais tidos outrora como universais em sua relação com os semelhantes. Em decorrência disso, no século atual constata-se o afloramento do homem à solidão existencial, à depressão e às inúmeras patologias mentais. O homem moderno parece ter se equivocado, em sua busca de uma compreensão de si e de sua realização. Frente a este quadro, a religião cristã, ciente de seu papel de anúncio e profetismo, tem buscado modos de participar do diálogo com o mundo contemporâneo e contribuir para o favorecimento dos indivíduos em sua realização pessoal e global. A estruturação dos argumentos necessários a esse diálogo cabe particularmente à Teologia, uma vez que o confronto de idéias se dá em um ambiente que privilegia o discurso científico e metodológico. Ressalta-se, neste aspecto, a importância dos esforços no campo da Teologia Moral, cujo empenho concentra-se na compreensão daquela práxis pessoal e social que compete a cada indivíduo, imagem e semelhança de Deus.

Pesa o risco sobre tal contribuição, ofertada pela Igreja e seus teólogos, não receber um apropriado acolhimento, uma vez que os ensinamentos do Magistério e o discurso teológico vêm sendo, desde o estabelecimento da modernidade, radicalmente colocados em questão. O *status quaestionis* revelado por esse panorama nos indaga qual o viés filosófico que, colaborando com as fontes sobre as quais se baseia a Teologia Moral, trará ao discurso da moral cristã um aperfeiçoamento que possibilite seu reconhecimento e aceitação na sociedade atual. Esta questão ressalta o risco que recai sobre a moral teológica, de falhar em sua vocação universal frente à comunidade humana.

O objetivo deste artigo consiste em apresentar as principais categorias da ética levinassiana, fundamentada na questão da alteridade e na tradição talmúdica, para auxiliar positivamente a atualização do discurso da Teologia Moral.

1. ALTERIDADE E INTERDEPENDÊNCIA NA ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA HUMANA

O conceito de homem, na concepção filosófica *clássica*, põe em relevo dois traços fundamentais do ser humano: o fato de ele ser um animal que fala e discorre (*zoôn logikon*) e de ser um animal político (*zoôn politikón*),

definindo-o assim pela sua estrutura funcional, isto é, pelo seu ser em si, e por suas relações fundamentais (*esse ad alius vel aliud*).³ A partir destas definições, a vida humana pode ser considerada, não apenas do ponto de vista biológico e existencial, em sua identidade singular a partir do campo estrutural do ser, isto é, de sua *ipseidade*, desde o instante em que há uma *suprassunção*⁴ de um corpo próprio animado pelo espírito,⁵ mas também pelo fato de que o homem é um *ser-no-mundo*, imerso em uma realidade relacional, portador em si mesmo da condição de ser em relação. Para a antropologia filosófica fundamentada no *método ontológico*,⁶ que privilegia essa concepção *clássica*, a identidade humana é formada justamente pela oposição dialética dos dois traços fundamentais acima apresentados: o homem, ao mesmo tempo em que é um ser em sentido *lacto*, por ser dado à existência, é também um ser de contínuas relações, aqui apresentadas em três níveis: relações primárias (no campo da objetividade), relações de percepção e intercâmbio (no campo das *experiências intersubjetivas*)⁷ e relações de caráter de *transcendência*.⁸

A partir de sua experiência de intersubjetividade, há uma distinção entre o homem e os outros seres diante de sua capacidade de tecer relações interpessoais, mas é a partir da transcendência que o homem realiza um processo de infinitude intencional, pelo fato de que a identidade

³ Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 20.

⁴ O termo *suprassunção* é utilizado por Paulo Meneses (Passim MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.) como tradução da expressão utilizada por Hegel para indicar o processo dialético de conservação e negação do que foi suprimido, ao mesmo tempo em que ocorre a sua elevação na síntese entre o suprimido e seu oposto. No texto acima, o espírito é a negação do corpo, ao mesmo tempo em que só pode ser dito a partir do corpo, assumindo-o e possibilitando o corpo de vir a ser.

⁵ Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. Vol. I. São Paulo: Editora Loyola, 2004, p. 182. O conceito *espírito*, neste contexto, deve ser considerado como categoria antropológica.

⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁷ O termo foi aqui empregado referindo-se “às relações entre os vários sujeitos humanos” e terá este significado ao longo do texto, não devendo ser confundido com aquilo que é filosoficamente “válido para um sujeito qualquer como quando se diz conceito intersubjetivo”. Cf. verbete: *intersubjetivo* em: ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁸ O termo é utilizado aqui em dois sentidos. O sentido *clássico*, que “considera o objeto enquanto ser”, e o sentido *kantiano-moderno*, tematizado pela “compreensão original que o homem faz de si mesmo enquanto ser capaz de dar razão ao próprio ser” (VAZ, 1991, p. 142).

humana deixa sua marca na existência, na medida em que reconhece a identidade do Ser, em si e fora de si, e é reconhecido em sua identidade. Esta dialética das formas de auto-expressão do homem, em sua *ipseidade* e sua transcendentalidade, aponta para a possibilidade de auto-realização do indivíduo, na medida em que estas formas de auto-expressão tendem em unificar-se⁹ no ambiente histórico/situacional, pela mediação da vida vivida. Sobre esta questão, afirma VAZ:

Sendo a auto-realização do homem uma forma original da dialética do mesmo (*autós*) e do outro (*héteron*), ela não é senão a efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna ele mesmo (*ipse*), na sua abertura constitutiva ao outro (*alius vel aliud*), abertura esta atravessada pelo apelo profundo a uma generosidade do dom de si mesmo, que podemos denominar como razão metafísica, na medida em que ela é, em nós, o signo de que não podemos realizar-nos a nós mesmos senão como seres abertos à infinitude do Ser.¹⁰

Tal auto-realização predita por VAZ só pode ocorrer, ainda segundo o autor, pelos atos realizados no processo de integralidade da estrutura do ser e de aspectos relacionais, de modo que o sujeito, enquanto atua, se exprime como uma unidade que sintetiza o *eu-corpóreo-estrutural* e o *eu-transcendente-relacional*. O indivíduo se realiza por meio de seus atos e em seu devir histórico, estando sua realização condicionada à perfeição destes atos, de maneira que sua unidade ontológica recebe um coroamento ético, pois, como afirma Vaz, o homem é um ser constitutivamente ético e esta eticidade é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencial no devir e do imperativo de sua auto-realização.¹¹ Torna-se lícito associar a base conceitual de realização do ser humano à questão da alteridade, isto é, do reconhecimento de um *outro* que, por definição, não pode ser reduzido a um *mesmo*.¹² O *outro*, na alteridade, é um rosto que se apresenta diante do Eu, em uma relação *face à face*, e que exige do Eu um comportamento ético que o permita *ser*, isto é, existir *outramente*.¹³

⁹ Cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. Vol. II, São Paulo: Loyola, 2004, p. 144.

¹⁰ *Ibidem*, p. 145.

¹¹ Cf. MARCILIO, M. L.; RAMOS, E. L. *Ética na virada do milênio*. São Paulo: Editora LTR, 1999, p. 79-90.

¹² Passim LEVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*. Coimbra (PT): Edições 70, 2008.

¹³ *Ibidem*.

A partir dessas constatações, pode-se admitir que realização integral do ser humano é favorecida por um *ethos* que considere a questão da alteridade como fonte paradigmática do agir social. Constata-se, entretanto, que o itinerário da razão moderna parece não encaminhar a sociedade para este panorama favorável à realização integral do humano, muito embora o tenha almejado e predito. O desenvolvimento de uma nova abordagem filosófica predominantemente racionalista, que caracterizou a modernidade, foi acompanhado de uma intensa crítica à cultura ocidental e às religiões, especialmente à religião judaico-cristã, em cujos alicerces a *questão do outro* sempre esteve presente, haja vista a temática continuamente retomada nos textos da Torah sobre a atenção ao “órfão, ao estrangeiro e à viúva” (cf. Dt 10,18; 14,29; 16,11.14, entre outros) e o *mandamento novo* presente nos textos neotestamentários (cf. Jo 13,34; Lc 10,26-27; Mt 19,19).

2. O OCASO DO OUTRO E O COROAMENTO DO SER NA FILOSOFIA DA MODERNIDADE

Na base teórica da esfera do conhecimento humano, encontram-se duas propriedades constitutivas da razão, evidenciadas desde as primeiras construções sistemáticas da filosofia através do pensamento de Platão e Aristóteles: a identidade dialética da Razão com o ser, por intermédio da metafísica, e a total flexibilidade da razão em sim mesma.

No itinerário filosófico ocidental ao longo dos séculos e de acordo com as formas paradigmáticas vigentes, a argumentação filosófica manifestou-se, ora como predominantemente metafísica, ora tendo a Razão voltada para si. Dentro de uma unidade analógica entre essas propriedades, a metafísica marcou predominantemente a filosofia até o advento da modernidade. A partir daí, constata-se uma dissociação no exercício da atividade racional que teorizava sobre o ser. Isso proporcionou uma auto-diferenciação na filosofia então vigente, através de um dinamismo próprio definido pela *natureza de seu método* e pela *conceituação de seu sujeito*. Tal como afirma VAZ “o sujeito, nesta nova forma de racionalidade, apresenta-se com um perfil cognoscitivo profundamente diverso daquele que caracterizava o *nous* ou o *intellectus* da razão clássica”.¹⁴

¹⁴ Ibidem, p. 65.

De fato, observa-se que o caminho percorrido pelo espírito humano ao longo dos séculos privilegiou diferentes formas de relacionar-se com a realidade. Outrora, a abordagem metafísica permitiu ao homem reconhecer o ser como verdade, isto é, o ser, originando-se do Absoluto, é passível de ser reconhecido pelo *logos* que *reflete* sobre o próprio ser sendo *logos*, que se origina do único *logos*, razão criadora que perpassa o ser.¹⁵ Para os modernos, a partir de Descartes, muito embora as origens do pensamento moderno sejam anteriores a ele, a certeza formal da razão é 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 impõe ao espírito humano uma crítica da razão pela própria razão, tarefa assumida sistematicamente por todo o Iluminismo, e um *antropocentrismo radical*, no qual o homem só é capaz de reconhecer em última instância sua própria obra.¹⁶

O paradigma lógico-historicista moderno, destituindo o ser humano do *céu* do qual ele parecia vir e entregando-o à história, tida como a *morada da verdade*, provocou a redução do ser humano a um *factum*, um produto fortuito da evolução das espécies. A *questão de Deus* se viu relegada ao campo das religiões, duramente atacadas pela modernidade, com conseqüências ético-políticas marcantes: na prática da organização social, a crítica erigida ao pensamento judaico-cristão, por exemplo, há uma aclamada desvinculação entre o homem e Deus, relacionando-O a uma crítica da figura do “pai-patrão”, desaguando em um *parricídio*.¹⁷ O teólogo Bruno Forte constata neste princípio da modernidade uma certa pretensão ambiciosa da razão adulta em compreender e dominar tudo. Como explica o teólogo, para a Razão Moderna, “compreender racionalmente o mundo significa tornar o homem finalmente livre e protagonista do próprio amanhã, emancipando-se de qualquer dependência”.¹⁸ Todavia, Bruno Forte alerta para o fato de que “as aventuras da ideologia moderna, tanto de direita como de esquerda, desde a ideologia burguesa até a revolucionária vão

¹⁵ Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 44-60.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ 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.

¹⁸ *Ibidem*, p. 13.

desembocar em formas totalitárias e violentas”.¹⁹ Além disso, a instalação de um comportamento autônomo e antropocêntrico estabelece, na pós-modernidade, um “trágico paradoxo de uma civilização sem ética” que, no ímpeto aparentemente irresistível do avanço para a universalização, “não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido”.²⁰

Assim, o homem pós-moderno, se bem que o mecanismo que se apresenta a seguir pode ser constatado em outras épocas da história e pelo mesmo viés, ao não fazer a opção de viver com o “outro”, mas apenas justaposto, acabou por se opor a este, tornando-se um seu malfeitor. O rosto do outro se torna, aos poucos, marcado pela dor da indignidade, da falta de recursos, da miséria e do preconceito, vítima de sistema opressor e alienante. Segundo a Escola de Frankfurt, esta alienação é agravada no interior da civilização industrial, através da chamada Indústria Cultural.²¹ Nela, os *mass-media* criam obstáculos para a formação de uma consciência crítica e livre. O uso dos instrumentos e da técnica, válidos em si, rebaixa o *outro* à condição de um instrumento para atingir determinado fim. Este panorama clama por uma ética comportamental capaz de (re) valorizar o Outro.

Todavia, na própria dialética estabelecida na atualidade, que pode ser traduzida pelo confronto “*identidade versus alteridade*”, existe a indicação de um caminho que, contrariando a lógica interna do pensamento moderno, é muito familiar ao pensamento filosófico e teológico da cultura cristã. Isto se verifica na compreensão da essência do cristianismo: *identidade e alteridade* são características próprias da Trindade cristã e do relacionamento entre o Deus trino e o homem. No pensamento cristão reside então a necessidade de que o ser humano redescubra o valor do outro e, com isto, concretize a condição de sua realização.

¹⁹ Ibidem, p. 5.

²⁰ VAZ, H. C. L. In: PERINE, Marcelo. *Ética e Sociedade. Razão teórica e razão técnica*. Síntese - Revista de Filosofia, vol. 29, n. 93, 49-68, ano de 2002, p. 51.

²¹ Cf. ADORNO, T. W. *et al. Os pensadores: Adorno. Textos escolhidos*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

3. A VOCAÇÃO RELACIONAL DO HOMEM

Em coro com muitas vertentes da psicologia e de outras ciências humanas, a Teologia, baseada na Tradição, afirma que a *pessoa* se realiza somente na alteridade/comunhão.²² A partir do relato bíblico, a Tradição distingue *pessoa* de *indivíduo*, compreendendo o primeiro termo como ser em relação, dotado de identidade, mas chamado por sua própria natureza para a abertura de si, como observa a teóloga Maria Freire: “a tradição cristã estabelece uma distinção entre indivíduo e pessoa [...]. Há uma só natureza humana e ela só existe em uma diversidade de pessoas”.²³

A proposta cristã baseia-se nessa vocação relacional do homem, que necessita do “sair de si” ao encontro do “diferente de si” para sua auto-realização. Tal como na proposta essencial deixada por Jesus no Evangelho, que consiste no amor a Deus e ao próximo, o Reino de Deus que Jesus apresenta é uma realidade comunitária que se consolida na dinâmica do amor recíproco e da vivência de um *nós*, a partir do reconhecimento de um *tu* personificado na figura do próximo de quem fala o Evangelho.

A Tradição reconhece que, neste modo de agir, o homem se realiza objetivamente, aproximando-se da realidade da qual procede, sendo imagem e semelhança de um Deus-comunhão. O homem-relação é a própria objetividade do homem. Tal qual afirma Gregório Nanzianzeno, o ser humano fora criado no íntimo de Deus, que é o Logos, e fora chamado à existência como interlocutor de Deus, dado que o homem não é a Palavra por excelência e sim alguém para quem Deus eternamente dirigiu a sua Palavra criadora. Criado pela Palavra, o ser humano é um ser de “realidade dialógica” ou, ainda, um ser “capaz de responder”.²⁴

Em contrapartida, frente aos sofrimentos gerados na modernidade por uma hermenêutica equivocada sobre senso de liberdade e emancipação, o homem trai o que lhe é próprio, a sua alteridade, como caminho de realização plena. Diante desse quadro, surge a investigação sobre a possibilidade de o cristianismo hodierno apresentar uma proposta que liberte o homem das cadeias de *si mesmo* e de seu *egoísmo*. Ora, é clara ao cristianismo a

²² FREIRE, 2006, p. 47.

²³ Ibidem, p. 48.

²⁴ Cf. RUPNIK, M. Ivan. *Para Uma Antropologia de Comunhão*. Vol. I. Bauru: Ed. EDUSC, 2005, p. 89.

novidade de que Deus, revelando-se, não se apresente apenas como “Aquele que é” (cf. Ex 3,14), mas como Deus-amor.²⁵ Esta verdade de fé não diz apenas que Deus é um Deus de amor, mas que é amor em sua essência e o amor requer uma dinâmica relacional que é possível no Deus de Jesus, um Deus-relação. Tal como afirma o teólogo Sergey Bulgakov, o amor é em si “um dinamismo dialógico entre um princípio que doa e um princípio que acolhe, isto é, entre um princípio pessoal pertinente ao sujeito e um princípio impessoal referente ao objeto amado, porém sempre no interno do amor como tal”.²⁶

4. DISCURSO MORAL NA ERA DA MUNDIALIZAÇÃO

Enquanto se aproxima a comemoração dos 50 anos do Concílio Ecumênico Vaticano II, que promoveu, em diversos âmbitos eclesiais, uma atualização e uma autocrítica diante da realidade histórica onde se inseria, verifica-se que a Teologia Moral ainda tem que encontrar os modos com os quais poderá dialogar com uma sociedade cuja cultura de tolerância “tem como contrapartida uma crescente desconfiança, mesmo uma marcada intolerância, diante de certos aspectos do ensinamento moral da Igreja”.²⁷

Os apelos do Magistério a partir do Concílio têm destacado dois pontos: um embasamento científico e uma valorização da moral revelada pelas Sagradas Escrituras.²⁸ Em 2008, a Pontifícia Comissão Teológica Internacional lançou o documento, “*Em busca de uma ética universal - novo olhar sobre a lei natural*”, tema particularmente importante para a Teologia Moral, por tratar da capacidade humana de discernir para si as orientações fundamentais próprias da natureza humana e expressá-las de modo normativo, à luz da razão. De acordo com o documento, a reflexão e a atualização no campo ensinamento moral fazem-se “urgentes como nunca nos dias atuais”.²⁹ No mesmo ano, a Pontifícia Comissão Bíblica publicou

²⁵ Cf. LUBICH, C; VANDELEENE, M. (org.). *Ideal e luz*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

²⁶ BULGAKOV, 1925 apud RUPNIK, 2005, p. 96.

²⁷ Pontifícia Comissão Bíblica. *Bíblia e Moral – Raízes Bíblicas do Agir Cristão*. São Paulo: Paulinas, 2008. Introdução, art. 2.

²⁸ Decreto Optatum Totius n. 16. In: VIER, Frederico (coord.), *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 22. Ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 521-522.

²⁹ Introdução da Comissão Teológica Internacional, *Em busca de uma ética universal - novo olhar sobre a lei natural I*. São Paulo: Paulinas, 2010. art. 1º.

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. Nele se aponta a necessidade da Teologia Moral de 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 das ciências humanas”.³⁰

O presente artigo, desde seu início, transita pela tênue linha entre filosofia e teologia. Considera-se que o enriquecimento do discurso acadêmico, que conduz a teologia cristã através do viés filosófico, não prescinde da observância dos referenciais teológicos.³¹ A argumentação filosófica terá aqui o papel de iluminar, pela via da razão, todo argumento verdadeiramente aceito pela fé.

Reconhecendo a influência da tradição rabino-judaica no pensamento de Levinas e a pertinência de suas contribuições para a filosofia e teologia no alvorecer do Século XXI, se buscará a seguir evidenciar algumas das categorias filosóficas levinasianas como um ferramental que contribua positivamente para a demanda do “aperfeiçoamento” da Teologia Moral. Tais categorias possibilitam também um diálogo entre certa moral das Escrituras, dada a matriz bíblico-judaica de Levinas, com a razão contemporânea. Pensador judeu, sobrevivente das barbáries do Holocausto, Levinas propõe um itinerário ético, a partir da abertura e da relação com o *outro*, apresentado a seguir.

5. UMA ÉTICA DA ALTERIDADE

A percepção da transcendência, em Levinas, não é de ordem mística, pois o *eu*, enquanto sujeito na história, é o seu ponto de partida que garante a heterogeneidade para compressão do conceito *outro*. Para Levinas, o *eu*, a quem o filósofo se refere também como o *mesmo*, é aquele que, para além de toda a individualização que possa existir em um sistema de referências, possui a identidade como conteúdo. Seu existir consiste em identificar-se,

³⁰ Pontifícia Comissão Bíblica, 2008, p. 12.

³¹ Cf. 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.

reencontrando sua identidade através de tudo o que lhe acontece.³² Por isso, sua história é sua *casa*.³³

Por sua vez, o *outro* levinassiano não habita a *casa* do *eu* e *nem* sua *alteridade*, isto é, o seu existir fora do *mesmo* não se pauta pela negação deste *mesmo* nem pela simples inversão da identidade do *eu*, o que incorreria em sua identificação com o *sistema* que abarca o *mesmo*. O *outro* existe fora do alcance do *mesmo*, pois sua alteridade é anterior a toda a iniciativa e a todo o *imperialismo* do *mesmo*, não possuindo com este uma *pátria comum*. A *pátria* do *eu* é o *mundo*, isto é, a *casa* onde o *eu* se encontra, não numa concepção territorial, mas enquanto lugar onde o *eu* existe e *pode*. O *outro* é o *estrangeiro*, é o *rostro* que *interroga* o *eu* em sua *casa*.³⁴ Admitir que o *eu* e o *outro* não compartilham da mesma *pátria* corresponde a assumir que nenhum sistema, seja ele argumentativo, ideológico, político, entre outros, consegue abarcar na totalidade a relação *eu-outro*. Como afirma Levinas, enquanto o “*mesmo* é essencialmente identificação no diverso, ou história, ou sistema [...] o *outro* conserva sua transcendência no seio da história”.³⁵

A ruptura com a noção de totalidade, isto é, a concepção de sistemas que abarquem o todo e que não é, em si, a novidade no pensamento levinassiano, tem implicações de caráter ético-político, pois se atrela às críticas aos totalitarismos, às revoluções utópicas que pretendem transformar a sociedade como um todo e mesmo às ciências, quando estas se apregoam a capacidade de um *saber total*.³⁶ Mas a crítica levinassiana, além de ligar as críticas aos sistemas totalitários, dirige-se à possibilidade de que se possa deduzir o *outro* a partir de uma ontologia do *Ser*. Levinas rompe, com seu pensamento, com toda a Ontologia presente na filosofia desde a Grécia antiga e cuja máxima Heidegger explicita em sua *questão do Ser*, “o que significa para estas coisas ser absolutamente?”³⁷ Em suas obras, Levinas demonstra que tal maneira de interpelação do *Ser* deixou a ética

³² Cf. LEVINAS, 2008, p. 22.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 27.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 25.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 27.

³⁶ ABBAGNANO, 2007.

³⁷ HEIDDEGER. In: HADDOCK-LOBO, Rafael, *Da existência ao infinito*, Rio de Janeiro, Editora PUC-RIO, 2006, p. 17.

em segundo plano, pois o olhar ao *outro* se reduz, na ontologia, a apenas um dos momentos da investigação do filósofo, mais preocupado com a descoberta da essência do *ser em si* que com o próprio *ser*.³⁸ Para Levinas, o *outro* da abordagem ontológica é reduzido ao *mesmo*, sendo tido como apenas um exemplar da multidão.³⁹

Como formular uma autêntica noção de alteridade sem que esta seja apenas uma alteridade formal, que em última análise tende a abarcar *outro* no *mesmo*, ferindo-lhe sua dignidade de *ser* fora do Ser da Ontologia? Para Levinas, ainda que o *eu* divida espaço na história com o heterogêneo, a noção de alteridade não pode ser deduzida da identidade universal que tem a “ossatura de um sujeito”.⁴⁰ Também em sua relação com o mundo, o *eu* permanece o mesmo, posto que não é um outro no mundo, mas faz-se em sua *permanência* no mundo, sendo no mundo um *autóctone*. No mundo, o *eu* apresenta-nos a sua *maneira* de ser: há uma relação de posse e de utilização das coisas que existem, que torna apenas aparente a alteridade entre o *eu* e o mundo. O mesmo se pode admitir na interioridade do *eu*, onde os modos da consciência e a estranheza diante do que no *eu* parece ser o diferente de si é precisamente um modo de identificação deste *eu*. Levinas recorre à *evidência imediata* do pensamento hegeliano, que entende como consciência de si a distinção daquilo que não distingo: “distingo-me a mim de mim próprio e, neste processo, é evidente para mim o que é distinto e não é distinto”,⁴¹ de tal modo que, ainda que a consciência de si seja o *eu* enquanto unidade indistinta, Hegel admite não haver nas relações deste si com o que lhe é distinto uma relação de alteridade: “eu, o homônimo, repilo-me a mim próprio, mas o que foi distinguido e posto como diferente é desprovido para mim de toda a diferença”.⁴²

Reconhecendo como apenas aparentes as relações de alteridade que tangem o processo de reconhecimento de si, verifica-se que a identificação do *eu* supõe, como afirma Levinas, “não o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética a um *outro*, mas o concreto do egoísmo”.⁴³ Nesta

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 17.

³⁹ Cf. LEVINAS, 2008, p. 34.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 23.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 23.

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 23.

⁴³ *Ibidem*, p. 24.

constatação destituída da necessidade de um juízo moral, encontra-se a viabilidade metafísica para a *alteridade* levinassiana: como entre o *eu* e o *outro*, não se interpõe sequer uma oposição (dialética) que os englobe em uma totalidade. O *outro* levinassiano não se encontra contemplado em um sistema ou na totalidade; liga-se antes à idéia de infinito, estando livre do poder do *eu* incapaz de percorrer a distância indicada pela *alteridade* deste *outro*.⁴⁴ Há então, de acordo com o filósofo, um espaço para o *desejo metafísico*.⁴⁵

5.1. Desejo do Infinito

O *desejo metafísico* descrito por Levinas não é um desejo de retorno, não se refere ao passado nem pode ser satisfeito só se assemelhando aos desejos que podem ser satisfeitos no que se refere às decepções e à exasperação da não-satisfação do desejo: é aquele desejo que está além de tudo o que pode simplesmente completar-nos. Segundo o autor, é como a bondade que não cumula, mas que antes nos abre o apetite. Tal *desejo* tende para uma coisa inteiramente diversa, para o fora de si; em outras palavras, tende para o absolutamente outro ou, nas palavras do filósofo: “para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam... para além das satisfações”.⁴⁶ É este *desejo* sem satisfação capaz de entender a *alteridade* levinassiana, bem como contemplar, ciente da impossibilidade de se impor, o afastamento e a exterioridade do *outro*. É nele que a alteridade de *outrem* ganha o sentido que carece à idéia.

A oposição levinassiana à ontologia e à hegemonia do Ser baseia-se nessa *alteridade* que garante a compreensão do *outro* enquanto ser constituído de dignidade, justamente por não ser alcançado pelo poder do *eu* que, no mundo, sua *casa*, caracteriza-se pela *posse* e pelo *poder*. A esta dinâmica de um *egoísmo* natural se impõe o *desejo*, que o leva a contemplar fora de si. Na infinitude que possibilita o encontro entre o *eu* e o *outro*, se dá o *face à face*, o encontro do *eu* com um *rostro*.⁴⁷ Sobre *rostro*

⁴⁴ Ibidem, p. 24.

⁴⁵ Ibidem, p. 17.

⁴⁶ Ibidem, p. 20.

⁴⁷ Passim LEVINAS, 2008.

se afirma que “sua visita confere sentido ao eu”,⁴⁸ posto que, interpelando o *egoísmo* com o qual o *eu* habita sua *mesmice*, “instaura-lhe sentido de bondade e generosidade, pelas quais o *eu* responde por *outrem*”.⁴⁹ Ora, o *outro*, a quem o *eu* interpela, existe desde sempre, não depende do *mesmo* para vir a ser, de tal forma que essa relação possibilitada pelo *desejo* é uma relação primordial, que confere ao *eu* um sentido em ser. Aqui reside a grande novidade do pensamento levinassiano: a ética, e não a ontologia deve ser a filosofia primeira.⁵⁰

5.2. O conceito levinassiano de responsabilidade

A descoberta do *outro* em seu *rostro* é também a descoberta daquele por quem se é responsável. Levinas entende a responsabilidade por *outrem* como aquela que “não me cumpre, não me diz respeito”. Tal responsabilidade ganha sentido na medida em que se compreende o fato de que o *outro* dá sentido ao *eu*, portanto o *eu* deve-lhe o cuidado.⁵¹ E, frente à questão “mas *outrem* não é também responsável sobre mim?”,⁵² se desvelam as conseqüências da ética levinassiana: “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”.⁵³ Esta assimetria de responsabilidade é a condição para uma compreensão da possibilidade de justiça e de política na sociedade. Pois é lícito aos homens a repressão e a moderação, não em favor de si, mas em favor de terceiros. O *eu* não é culpado por esta ou aquela culpabilidade efetivamente sua ou por faltas que se julguem que o *eu* tenha cometido, mas porque é responsável por uma total responsabilidade, que engloba “todos os outros e por tudo junto a outros [...] somos todos responsáveis por tudo e por todos, perante todos, e eu mais que os outros”.⁵⁴ Isto representa que, para Levinas, cujo pensamento está baseado na matriz judaica da Torah, para a qual o *outrem* (o Senhor, o amigo, o órfão, o

⁴⁸ CINTRA, 2009, p. 77.

⁴⁹ Ibidem, p. 77.

⁵⁰ Passim LEVINAS, 2008.

⁵¹ Cf. CINTRA, 2009, Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, Lisboa: Edições 70, 2010.

⁵² CINTRA, 2009, p. 81.

⁵³ LEVINAS, 2010. lin: CINTRA, 2009, p. 81.

⁵⁴ Ibidem, p. 81.

estrangeiro, a viúva...) sempre passa adiante, o acesso ao reino do Bem além do Ser “se faz por um *desejo* assimétrico e *irrecíproco* do outro: responsabilidade por bondade e generosidade”.⁵⁵

CONCLUSÃO

A Teologia tem a tarefa vital de contribuir para que o homem hodierno descubra sempre mais a verdade sobre si mesmo e sobre o Absoluto. Eis uma missão para o teólogo que se dá em consonância com a vocação evangelizadora de toda a Igreja, no diálogo e no anúncio, em conformidade com o *espírito* do Concílio Ecumênico Vaticano II. É preciso, contudo, aceitar o desafio que se impõe a todos nós cristãos de que, indo ao encontro do homem na atualidade, nos paute sobre um embasamento e um discurso compreensível a este mesmo homem.

O deslocamento metodológico e paradigmático produzido pela modernidade no Ocidente fez com que o fundamento do agir moral migrasse da Revelação para algum ponto da natureza humana, com inúmeros modos de ser expresso por esta ou aquela corrente filosófica. Em comum, os vários autores na modernidade reagiram à arbitrariedade do discurso religioso devido a uma suposta falta de um respaldo histórico-lógico-matemático que a filosofia ocidental após Descartes passou a reconhecer como critério para o que é verdadeiro. É necessário na atualidade certo empenho por parte dos teólogos e teólogas por uma legitimação filosófica que assegure ao discurso religioso uma forma de reconhecimento geral. O pensamento levinasiano se presta neste sentido à Teologia. Em primeiro lugar porque buscou ser um pensamento expresso em linguagem grega, mas desprovido de toda a influência da helênica *questão do ser* que, segundo o autor, levou o ocidente ao ocaso do *outro*. Ademais, a ética em Levinas tem suas raízes na tradição bíblico-talmúdica. Isto a aproxima das fontes do pensamento cristão, especialmente dos textos bíblicos, e da origem do pensamento teológico quando as categorias gregas ainda não exerciam grande influência sobre o discurso a cerca dos mistérios da revelação.

Estamos em momento histórico, em que se colocam em questão os fundamentos da dignidade humana, debatendo não só origem da vida em si,

⁵⁵ CINTRA, 2009, p. 82.

mas questionando também a própria condição de criatura e necessidade da fé em Deus Criador. Evidenciada a crise da ética racionalista no ocidente, a proposta da ética levinasiana propõe um olhar sobre o *outro*, uma contemplação de seu rosto. Não o questiona sobre quem é o *outro*, mas questiona-o. Uma ética pautada no diálogo, no respeito e na preservação do espaço do *outro* é fundamental para a Teologia quando esta deseja propor ao mundo uma moral que se baseie no Evento Cristo, tal como almejou o Concílio Ecumênico Vaticano II.

A ética levinasiana é capaz de dar um rosto *ao outro*, especialmente àquele que em princípio o *eu*, quando absolutizado e imerso em egoísmo, exclui. Deste modo, assim como outrora as Conferências Episcopais na América Latina já o fizeram, o teólogo moral pode continuar propondo um discurso sobre estes *rostos* utilizando-se de um ferramental filosófico para promover a práxis cristã da inclusão e da responsabilidade/caridade.

O teólogo moral, a partir do enfoque levinasiano, pode ainda questionar-se sobre em quais bases epistemológicas e antropológicas se fundamentam os vários sistemas morais a fim de ter um olhar crítico sobre toda moral excessivamente contaminada pelo *ser* e que por isso mesmo não se torna aberta aos valores de autotranscendência e aos deveres provindos da condição de alteridade. Por fim, tendo presente a vasta contribuição que o diálogo com o pensamento de Levinas pode trazer à Teologia cristã não se tem a pretensão de findar aqui o reconhecimento das possibilidades que surgem do encontro entre a Teologia e a ética levinasiana. Conclui-se desde modo que ética da alteridade é uma fonte a ser explorada e que é capaz de conduzir à redescoberta de um caráter mais teleológico da Teologia Moral. Isto possibilita superar o impasse da questão da casuística, mas também de uma moral solipsista. O teólogo moral é inspirado pelo caráter de messianismo da obra levinasiana a retomar a articulação entre a moralidade cristã e outros tratados da Teologia, de modo que, intrinsecamente interligados, contemplem uma perspectiva da configuração de uma nova teologia moral para nosso tempo.

BIBLIOGRAFIA

- A *Bíblia de Jerusalém*. 5. impressão. São Paulo: Paulinas, 1991.
- Concílio Ecumênico Vaticano II. *Decreto Optatum Totius sobre a formação Sacerdotal*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- Pontifícia Comissão Bíblica. *Bíblia e Moral – Raízes Bíblicas do Agir Cristão*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- Comissão Teológica Internacional. *Em Busca de uma Ética Universal - Novo Olhar Sobre a Lei Natural*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T. W. *et al.* Os pensadores: Adorno. Textos escolhidos. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.
- 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.
- _____. *Ética e Evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009.
- COSTA, Marcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FORTE, Bruno. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- 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.
- GIBELLINI, Rosini. *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito*. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa (PT): Edições 70, 2008.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa (PT): Edições 70, 2010.
- LUBICH, Chiara; VANDELEENE, M. (org.). *Ideal e luz*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.
- MARCILIO, M. L.; RAMOS E. L. *Ética na virada do milênio*. São Paulo: Editora LTR, 1999.
- MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PERINE, Marcelo. *Ética e Sociedade. Razão teórica e razão técnica*. Síntese - Revista de Filosofia, vol. 29, n. 93, 49-68, ano de 2002.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica, Vol. I*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Antropologia Filosófica, Vol. II*, São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Metafísica e fé cristã: uma leitura da "Fides et Ratio"*. Síntese. Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.

RUPNIK, M. I. *Para Uma Antropologia de Comunhão*. Vol. I. Bauru: Ed. EDUSC, 2005.