

O CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Nilo Ribeiro Júnior SJ

Neste ano comemora-se o centenário do nascimento de Emmanuel Levinas. E quem é este que tem causado certo mal-estar ao pensamento filosófico ao propugnar a Ética como filosofia primeira e uma outra maneira de teologizar, crítica em relação à teodicéia e à teosofia ocidentais? Filósofo lituano, judeu convicto, nasceu em Kaunas no dia 12 de janeiro de 1906. Muito jovem migrou para Estrasburgo, na França, onde se dedicou ao estudo e à prática da filosofia. Encontrou-se com Husserl e Heidegger logo no início de seus estudos. Este contato foi decisivo para que sua filosofia fosse marcada pela fenomenologia e pela oposição à ontologia.

A importância e o reconhecimento do pensamento levinasiano no cenário filosófico contemporâneo é inegável. Isto se faz notar não apenas na França, onde Levinas publicou mais de vinte e cinco livros, mas também pela projeção de sua obra fora do ambiente francês: nos EUA, na América latina, na África, na Europa e na Ásia. Em todos esses lugares há pelo menos uma tradução de alguma das obras filosóficas mais significativas deste filósofo.

Além do fato de Levinas ter passado a fazer parte da história da filosofia ocidental como um dos filósofos do esquecimento, há outros motivos que fazem de seu pensamento uma passagem obrigatória para debruçar-se atualmente sobre a questão de Deus e a questão do ser humano. O filósofo francês Jacques Derrida destaca que Levinas foi pioneiro na entronização da

fenomenologia e a ontologia no contexto da filosofia francesa nos anos 40¹. Também Sartre² e Merleau Ponty³ chegaram a reconhecer que seu acesso a esse novo modo fenomenológico de filosofar deu-se graças à obra e às primeiras publicações levinasianas.

1. Um retorno para quem dos poetas

Resta ainda uma outra certeza. A perspectiva filosófica assumida por Levinas pode ser considerada uma façanha ímpar na história da filosofia ocidental. Outros procuraram realizá-la e não conseguiram levá-la a cabo. O filósofo de Kaunas provocou um deslocamento na trajetória da filosofia grega para aquilo que “não é fonte, nem lugar”, isto é, para uma respiração ou uma palavra (profética) que havia sido soprada antes mesmo dos pré-socráticos e de Platão. Um “retorno aos profetas para quem dos poetas” a fim de distanciar-se da promiscuidade alexandrina, foi a inusitada maneira de uma sabedoria por ele introduzida no Ocidente que até agora não acaba de ser assimilada devido ao seu caráter traumático sobre outra maneira de filosofar. Esse pensamento pode ser considerado uma das raras provocações que na história, desde mais de dois mil anos, terá marcado o espaço e o corpo disso que é outra coisa que um simples diálogo entre o pensamento judeu e as filosofias de ascendência grega ou os outros monoteístas abraâmicos.

A genialidade do seu pensamento deve-se pois ao fato de que, estando marcado pela tradição judaica, Levinas pensa a “razoabilidade” do fato religioso judaico associada à irrupção do rosto – ética – enquanto esta institui uma sabedoria mais antiga do que a proveniente do Logos grego⁴.

Destarte, Levinas não reduziu a filosofia a uma tentativa de traduzir a palavra bíblica em termos de mera universalidade (filosófica) ou de realizar uma síntese harmônica entre o Logos e a Torah, Atenas e Jerusalém, como tentaram na Antiguidade, Filão de Alexandria no confronto com Platão; na Idade Média, Maimônides no encontro com Aristóteles⁵; na modernidade, Mendelssohn em relação à tradição do Direito Natural nascido com Grotius; na modernidade, Herman Cohen em relação a Kant⁶ e enfim, na atualidade,

¹ Cf. J. DERRIDA, “Violence et Méthphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, in IDEM, *L’écriture et la différence*, Paris: Ed. Du seuil, 1967, pp. 122, 227-228.

² Cf. F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?*, Lyon: La Manufacture, 1987, pp. 88-89.

³ Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye: M. Nijhoff, 1974, p. 76. Doravante as obras de E. Levinas serão citadas sem o nome do autor.

⁴ Cf. *Totalité et Infini*, p. IV. Entre Nous. Essais sur le penser-à-l’autre, Paris: Grasset, 1991, p. 9.

⁵ Cf. *Les Imprevus de L’Histoire*, Montpellier: Fata Morgana, 1994, p. 180, n. 3.

⁶ Cf. *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Paris: Nijhoff, 1961, p. 68.

Martin Buber⁷ em relação a Feuerbach. Por outro lado, Levinas manteve articulados a universalidade⁸ e a particularidade da eleição de Israel⁹ evitando reduzir o judaísmo a mera etnia, como parecem sugerir os judeus sionistas e ortodoxos.

Levinas se opôs a ser chamado de “filósofo judeu”, e preferiu ser identificado como filósofo “e” judeu. Ele considera que os judeus filósofos, com exceção de Rosenzweig, nasceram judeus, mas o judaísmo de fato não era parte constitutiva de sua filosofia. Apesar do grande esforço de aproximar o pensamento hebraico do helênico, Jerusalém acabou assimilada pela Grécia através do pensamento desses judeus¹⁰. Ulisses¹¹, símbolo do homem e do pensamento ocidentais, opõe-se a Abraão¹², nômade, que parte sem jamais voltar a si e às falsas seguranças do poder e do saber. A racionalidade grega sufocou a “palavra profética” que Levinas busca, insistentemente, tirar do esquecimento para fazê-la ecoar no Ocidente.

2. Fim da hipocrisia da civilização ocidental

O filósofo francês Dominique Janicaud¹³, muito crítico ao pensamento teológico seduzido pela fenomenologia para o qual o infinito se infinitiza como infinito no finito, tem uma palavra de elogio à maneira com que Levinas desloca seu intento filosófico da fenomenologia à metafísica. Ele reconhece que, em Levinas, graças à sua tradição bíblico-talmúdica, para a qual a voz de Deus ecoa na responsabilidade enquanto o rosto é “vestígio da lileidade”¹⁴, foi possível que a fenomenologia do rosto utilizada como via de acesso à ambigüidade da verdade do Enigma pudesse ser abandonada, sem que com isso se negasse o caráter ético-transcendental de seu método¹⁵.

Referir-se ao rosto como Palavra/mandamento, mais antiga que a Razão e capaz de interromper o Saber pela ética, significa, em Levinas, colocar em

⁷ Cf. *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana, 1976, p. 36.

⁸ Cf. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel, 1963, p. 138.

⁹ Cf. *Difficile Liberté*, *op. cit.*, pp. 195, 247.

¹⁰ Cf. *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 9.

¹¹ Cf. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1973, pp. 43, 45; *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 12.

¹² Cf. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, p. 191.

¹³ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: L'Eclat, 1991.

¹⁴ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁵ Cf. *De Dieu que vien à l'idée*, Paris: Vrin, 1982, p. 143. Em Levinas, transcendental significa certa anterioridade: enquanto a ética é anterior à ontologia. Ela é mais ontológica que a ontologia, mais sublime que a ontologia (...). É, portanto, um transcendentalismo que começa pela ética.

questão a Ontologia e declarar o fim da Onto-teologia¹⁶. Dessa forma, na ética levinasiana, o finito não pode ser encampado pelo In-finito uma vez que o In-finito se manifesta ao finito e é portanto, abrigado no finito. O infinito passa e se passa no finito sem que por isso o Infinito seja reduzido ao finito. A transcendência se dá na finitude, no encontro do finito com o outro, sem que a finitude destrua o Infinito como sucede na fenomenologia que pretende ser uma defesa incondicional da finitude.

Nesse sentido, a razoabilidade do judaísmo levinasiano vem acompanhada pela crítica ao que ele denominou de “hipocrisia”¹⁷ da civilização ocidental como redução da transcendência à imanência pela sintaxe grega. Em sua obra *Totalité et Infini*, o filósofo recorda que a hipocrisia subsiste porque a cultura ocidental elegeu simultaneamente os profetas e os filósofos como dois princípios estruturantes de seu imaginário e sua existência. Entretanto, ela sacrifica ambos, ao apresentá-los numa espécie de simbiose ou numa complementaridade dialética. Subjacente a essa visão está o arquétipo da vida bem sucedida de uma cultura “mundana” e “escatologicamente realizada”¹⁸.

Com efeito, a crítica à homogeneidade entre religião e filosofia não significa que Levinas tenha pretendido fixar-se numa apologia do Judaísmo. Graças ao fato de seu pensamento ter sido alimentado pelo “método fenomenológico”¹⁹ e pela herança da exegese talmúdica, na qual a verdade se apresenta em seu caráter pluridimensional e, de certa forma, enigmático, sua intenção realiza-se como um elogio ao “humanismo do outro homem” que, nesse caso, coincide com a filosofia que está por detrás de seu judaísmo ético²⁰. O outro lado da fecundidade do pensamento levinasiano aparece no esforço minucioso em dizer o significado do humano diante de um mundo e de um pensamento que o reduz às estruturas dos sistemas anônimos do Ser e da Razão. Aquilo que é genuinamente humano não se opõe à razoabilidade da “língua” herdada dos gregos²¹. Entretanto, a razão que justifica o discurso sobre a humanidade não poderá deixar de se inspirar pelos profetas e pelos rabinos, sem contudo aceitar que sequer um versículo possa ser utilizado como uma prova argumentativa e racionalista a seu favor.

Na perspectiva de seu humanismo, a filosofia está já há muito tempo nas ruas²², não porque Hegel o tenha dito ou porque ele tenha podido pensar todos os problemas filosóficos no conceito. Antes, porque a origem pré-

¹⁶ Cf. *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1947, p. 155.

¹⁷ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 9; *Liberté et commandement*, Montpellier: Fata Morgana, 1994, p. 82.

¹⁸ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 7.

¹⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: M. Nijhoff, 1974, p. 115.

²⁰ *Difficile Liberté*, op. cit., p. 101.

²¹ *Entre nous*, op. cit., p. 135.

²² Cf. “Débats sur la conférence ‘Entre deux mondes’”, in E. LEVINAS, *La conscience juive. Données et débats*, Paris: PUF, 1963, p. 137.

original ou a fonte da filosofia e o sentido do humano é o rosto. O amor e a justiça pressupõem que o ser humano, animal patético e profético²³, afeccionado pelo outro, seja capaz de linguagem como vigília e obediência ao mandamento que lhe vem da alteridade. Há mais filosofia e mais humanismo – humanismo pensado como profetismo – na urgência de ter de responder pelo rosto da viúva, do pobre, do estrangeiro, do órfão, do que “em todos os livros que pensam contê-la a Razão ou o Espírito Absoluto”²⁴.

O legado do seu humanismo está em que ao aproximar Atenas e Jerusalém, ele rompe com a tradição grega naquilo que ela tem de egológico e de “redução do outro ao *mesmo*”²⁵, a um *alter ego*. O humanismo do Ocidente tem como pressuposto a compreensão do ser humano como liberdade anterior à responsabilidade.

Inspirado pela crítica do anti-humanismo ao humanismo ocidental, mas fiel à Palavra Profética, o filósofo vislumbra sair da Ontologia por meio dos caminhos que a própria fenomenologia lhe preparou. Porém, reconhece que a fenomenologia jamais conseguiria pensar por si mesma *autrement qu’être* ou a humanidade esvaziada de seu apego a si mesma. Esse evento só pode ocorrer quando o outro, que escapa da tematização e faz epifania como palavra incontextualizável na nudez de seu rosto, coloca o pensamento da imanência em questão. Nesse sentido, o pensamento levinasiano pode ser incluído no rol dos grandes expoentes da filosofia contemporânea graças à novidade da desconstrução da Ontologia. Dito de maneira positiva, seu pensamento reconstrói a filosofia a partir da alteridade. Dela origina um humanismo que advém do aquém dos pré-socráticos e dos poetas.

Os profetas ditos na língua grega surgem como novo sopro oferecido à filosofia através do qual o outro é tirado do esquecimento do Ser²⁶. Do bojo desse humanismo emerge o significado bem específico da subjetividade eleita, criada, redentora, ou de um sujeito que fala e, portanto, que responde ao mandamento do outro e testemunha o mandamento de Deus nessa relação²⁷. Não é à toa que desde a sua juventude, como fiel leitor da fenomenologia husserliana, Levinas tenha começado a anunciar uma palavra desconcertante sobre a “Evasão do Ser”²⁸ como a única condição capaz de romper o círculo da filosofia reflexiva em plena posse de seus meios. Pelo fato de a obra levinasiana ter sido atravessada por todos os problemas humanos do século XX e por haver conseguido dizer o profetismo na língua grega de modo a propor aos gregos aquilo que eles não conseguiram e nem seriam capazes de dizer, ela dá de pensar ao filósofo e ao teólogo contemporâneos.

²³ Cf. *Difficile liberté*, op. cit., pp. 251, 298.

²⁴ *Difficile Liberté*, op. cit., p. 119.

²⁵ *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., pp. 40-41.

²⁶ Cf. *Difficile Liberté*, op. cit., p. 251.

²⁷ Cf. *Totalité et Infini*, op. cit., p. 76; *Entre nous*, op. cit., p. 32.

²⁸ *De l'évasion*, Paris: Montpellier, 1982, p. 76.

Sua obra testemunha todas as tensões da filosofia contemporânea. Ela pensa a contradição entre a afirmação da religião e do ateísmo, entre a subjetividade e sua destruição, entre o fim do humanismo e o humanismo do outro homem, entre a morte de Deus e surgimento do sentido da palavra “Deus”. Esta filosofia se mostra inspiradora para a filosofia ocidental, que parece ter chegado à sua exaustão no fim do milênio que passou.

3. O diá-logo entre as tradições religiosas

Sem dúvida, o que motiva hoje a Teologia a entrar em contato com o pensamento desse autor não-cristão se deve ao fato de sua filosofia ter sido edificada sobre os escombros da metafísica e pós-metafísica. Ela é, por isso mesmo, provocativa para a maneira como o cristianismo se auto-compreende e faz teologia²⁹.

Um dos textos levinasianos que mais inspiram ao teólogo é *Un Dieu homme?*, 1968³⁰. Neste ensaio, fruto do esforço de responder ao apelo de intelectuais cristãos franceses em mostrar a proximidade entre sua filosofia e o cristianismo, Levinas propugna seu “judaísmo pós-cristão” para o qual o cristianismo já não é considerado uma provocação para o judeu³¹.

Para Levinas, o cristianismo não é nem possível do ponto de vista teológico, nem necessário do ponto de vista antropológico. A fim de demonstrar suas afirmações, o filósofo se viu impelido a elaborar uma antropologia do Servo sofredor que pudesse se apresentar como mais antigo do que o messianismo do cristianismo. Por mais paradoxal que possa parecer, é impossível não assistir à aproximação do cristianismo que ele faz de um modo como nenhum filósofo judeu ou filósofo e judeu³² fizera antes. Já no contexto dos denominados ensaios sobre o judaísmo, no seu período metafísico, a antropologia messiânica havia sido explicitada de maneira acabada. Ser “eu”, escreve o filósofo, é ser messias e ser messias é ser Servo sofredor. Cada homem em particular é messias do outro homem.

A antropologia levinasiana se estrutura a partir da situação ética pré-original do encontro com o rosto do outro. É essa relação que permite dizer que o “eu” é constitutivamente passividade. O sujeito único não pode assumir a decisão de ser responsável pelo outro. Antes mesmo de a liberdade engajar-se na responsabilidade o sujeito se percebe eleito pelo outro. Entretanto, na

²⁹ Cf. “Débats sur la conférence ‘Entre deux mondes’”, *art.cit.*, p.145.

³⁰ Cf. “Um Deus homem?”, in E. LEVINAS, *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*, Vozes: Petrópolis, 1997, pp. 84-93.

³¹ Cf. *Difficile Liberté*, *op. cit.*, p. 74.

³² Cf. “À propos de la morte du pape Pio XI”, *Paix et Droit* 19/3 (1939) 1-6, aqui p. 3.

“responsabilidade anterior à liberdade”³³, aparece também uma “atividade na passividade” como expiação pelo outro. Ela ocorre fora do Ser e por isso interrompe a antropologia do *conatus essendi* ou o desejo de perseverar no Ser de Espinoza. O sujeito não pode mais retornar a si pela reflexão e muito menos pela tematização do rosto. A visão do ser humano redentor do outro faz com que Levinas chegue a definir sua antropologia como uma cristologia. O sujeito é insubstituível, perseguido, diante do julgamento do outro. Acentua-se hiperbolicamente a criaturalidade constitutiva do ser humano como consciência moral³⁴.

4. Uma antropologia cristológica do Judaísmo

Graças à antropologia da substituição em que o ser humano se vê encarregado do outro cujo rosto é vestígio de Deus abre-se uma clareira para que se possa tecer uma teologia da quenose de Deus. A quenose não é concebida como aquela da “encarnação do Deus cristão”³⁵. A encarnação para o judeu não é possível, nem necessária, uma vez que ela compromete a infinitude do In-finito. A encarnação é demais para Deus. Para contrapor-se ao messianismo cristão, o filósofo refere-se ao esvaziamento de Deus que jamais substitui o homem em sua vocação de “redimir” e libertar o outro. A cristologia quenótica, na qual a “carne se faz verbo” no corpo de cada ser humano messiânico, é o *topos* da teologia. É na encarnação de cada um como messias que a palavra “Deus” pode ser proclamada com sentido num mundo em que a crise do monoteísmo cristão coloca em xeque o sentido dessa palavra e onde a destruição da linguagem (sujeito da fala) compromete a identidade do ser humano.

Mesmo não sendo a intenção do filósofo apresentar uma discussão com o cristianismo, o cristão não pode deixar de se ver refletido na obra de Levinas. Graças ao fato de ela haver retomado e redescoberto o significado do messianismo do Servo sofredor, ela parece corresponder muito mais à antropologia e à teologia do cristianismo do que aquela cristologia e a teologia marcadas pela Onto-teologia sobre a qual se apoiou a teologia cristã até há pouco tempo. Ao pensar Deus como Ente, a onto-teologia comprometeu a novidade e o sentido genuíno da revelação cristã. Deus é amor, relação, auto-comunicação trinitária e, como tal, não pode ser tematizado e apreendido pelo conceito.

Do mesmo modo, pelo fato de a ética ser associada imediatamente à cristologia e à teologia e de ela assumir o caráter de um evento, “relação sem

³³ *Totalité et Infini*, *op. cit.*, pp. 338-339.

³⁴ Cf. “Débats sur la conférence ‘La civilisation juive’”, *Les cahiers de l’alliance Israélite universelle* 111 (1959) 10-11.

³⁵ *Difficile Liberté*, *op. cit.*, p. 233.

relação³⁶, intriga social “fora do Ser”, é impossível não perceber seu impacto sobre a ética cristã. A compreensão da ação do cristão se vê interpelada a identificar-se a um acontecimento – experiência que se dá a si mesma uma linguagem – e não a um discurso abstrato sobre o ethos cristão. Nesse caso, a ética cristã não pode deixar de ser um fato interpretativo do cristianismo vivo e vivido como cristologia, pneumatologia e teologia, e não como mais um tratado teológico ao lado dos outros. Em suma, o fato de o pensamento ético-teológico levinasiano colocar sérias questões sobre o modo como se justifica a razoabilidade do cristianismo e sobre sua capacidade de pensar a criaturalidade humana³⁷ como responsabilidade pelo outro, permite entrever a proximidade entre a ética teológica cristã e a filosofia do Outro. No entanto, qualquer tentativa de aproximar a reflexão teológico-cristã do pensamento levinasiano exige que se leve em conta a complexidade de sua obra.

5. A intriga ética de sua obra

A fim de ser fidedigno ao sentido que o filósofo dá a sua antropologia e teologia, o leitor terá que se aproximar de sua obra ao modo como ele próprio o faz quando a apresenta através de seus três tipos de escritos. Há na verdade uma “intriga” que se tece através dos “escritos sobre os filósofos”, os “escritos sobre o judaísmo” e os “escritos filosóficos pessoais” e a respectiva periodização de sua obra filosófica. Esta pode ser identificada como Período Ontológico (1929-1951), Período Metafísico (1952-1964) e Período Ético (1965-1995).

Nesse sentido o pensamento levinasiano só pode ser bem interpretado à maneira de uma “intriga”³⁸, isto é, na forma de uma relação onde os termos jamais esgotam seu sentido numa definição clara e precisa. Trata-se ainda de uma filosofia tecida em forma de uma “espiral”³⁹. O próprio autor utiliza esta expressão, colhida do modo talmúdico de interpretar a Bíblia, a fim de referir-se ao caráter provisório e assistemático de seu pensamento. No Talmud⁴⁰, cada talmudista se debruça sobre o versículo, expõe seu sentido

³⁶ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 79.

³⁷ Cf. *Totalité et Infini*, op. cit., pp. 326-327.

³⁸ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974. A intriga, como bem define Levinas, significa uma “relação entre os termos onde um e o outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação do sujeito ao objeto e que no entanto, um é imprescindível ou é significante para o outro, sendo que eles estão ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou desvelá-los” (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 225, n.1).

³⁹ *Difficile Liberté*, op. cit., pp. 42, 49.

⁴⁰ Cf. *Difficile Liberté*, op. cit., pp. 305-306; *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Ed. Du Minuit, 1968, p. 24.

ético e depois volta ao versículo tendo incorporado a riqueza prescritiva que não aparecia antes⁴¹.

Portanto, o pensamento levinasiano não visa à síntese, não segue a lógica da filosofia grega ou de seu sistema. Não tem a pretensão de tematizar, representar e esgotar o real no Dito apofântico. Para ter acesso à ética e teologia do filósofo é necessário levar em conta esse movimento que avança e depois retorna ao princípio sem jamais voltar ao mesmo ponto de partida.

A gênese de sua filosofia traz à tona certas exigências cronológicas e hermenêuticas que nem sempre são fáceis de serem conciliadas. No caso, o estudo meramente filológico de sua obra não dá conta da riqueza subjacente à sua textualidade. Somente por intermédio da hermenêutica dessa escritura é possível aceder à intriga entre ética e teologia que como tal assume contornos bem precisos de uma “suspensão ética da teologia” e, ao mesmo tempo, uma “suspensão teológica da Teologia”. É a partir daí que se desvela o “avesso” do significado da ética e da teologia da filosofia e teologia ocidentais. Emerge pois dessa gênese uma nova maneira de conceber Deus e o ser humano colocando em questão a maneira em que fomos acostumados a elaborar, a ler, a escutar e a praticar em nossas faculdades de filosofia e teologia.

Em relação à compreensão de sua ética é mister situá-la no quadro da discussão e da problemática da crise e do reflorescimento da ética no contexto da filosofia contemporânea. O leitor menos familiarizado com esse pensamento e acostumado ao ethos da filosofia ocidental de associar a palavra “ética” ao agir do sujeito livre já constituído como tal em vista de sua auto-determinação e auto-realização, deverá confrontar-se com uma outra perspectiva, uma outra tradição filosófica para a qual a palavra “ética” remete imediatamente ao “rosto humano que diz: Não matarás!”⁴². Trata-se portanto de uma ética positiva a respeito do agir humano, embora não menos realista quanto à condição humana sacrificial.

O leitor que se propõe entrar em contato com essa obra não deixará de se ver interpelado pelo des-norteamento que ela lhe provoca. Ele se vê impelido a realizar, com o filósofo, uma suspensão de juízo da tradição ética do ocidente a partir da qual eclode o paradoxo que se estabelece entre uma ética situacional e uma ética como responsabilidade; uma ética do contexto e uma ética da responsabilidade. Do ponto de vista negativo, a ética do rosto não pode ser considerada uma dimensão ou uma “colcha” estendida sobre a Ontologia. Não pode ser identificada nem com a preocupação pelas questões procedurais da eficácia e do cálculo do agir, nem com as questões da virtude do bem-viver tal como se estrutura a questão ética no Ocidente. A

⁴¹ Cf. *Débats sur la conférence* “Temps messianiques et temps historiques dans le chapitre XI du “Traité Sanhédrin”, Paris: PUF, pp. 42, 49.

⁴² *Entre Nous*, op. cit., p. 46.

Palavra da Sabedoria hebraica lhe permite propugnar uma “ética sem eudemonia e sem hedonismo” como “amor sem concupiscência” ou uma ética da “felicidade austera”⁴³ em que a pré-ocupação e o cuidado pelo bem do outro prevalecem sobre o bem do *mesmo*.

Esta maneira de deslocar a questão do agir para a questão da primazia da resposta à voz do rosto, deixa transparecer nova estrutura e novos conteúdos da consciência moral, da bondade, da retidão, da lei, da virtude moral, etc. Diante do apelo do rosto irrompe uma moralidade que vem do aquém do princípio do *cogito* e da razão e do Ser. No face-a-face, na qual a relação com o outro é vivida como responsabilidade antes mesmo que o sujeito possa decidir-se por ela, a questão ética remete a uma nova antropologia da *potentia obedientialis* diante do rosto, vestígio do Bem. Surge dessa situação ética o messianismo quenótico do ser humano des-interessado do Ser, cujo núcleo mais duro do solipsismo foi fissionado pela afecção do rosto. O que define a humanidade do ser humano não é o desejo erótico nem os sentimentos, nem o espiritual reduzido ao racional, nem o social no sentido dialógico ou mesmo em seu caráter político. O desejo sem *telos* do outro, o existir para-o-outro, numa humanidade profética e sacrificial revela a autêntica unicidade do sujeito. Assim, a ética levinasiana consegue tocar numa das questões mais incômodas para a filosofia ocidental, a saber, a referente ao caráter criacional do ser humano.

A crítica levinasiana à filosofia ocidental não pode ser identificada à mera oposição gratuita. O fato é que, além de o filósofo denunciar a banalização do mal associado à ontologia, sua maneira de conceber a violência vem da interpretação talmúdica da Bíblia. Para o Talmud, a história da humanidade se configurou como rechaço do outro, uma história onde o sangue do inocente é derramado injustamente. Desde o início da Bíblia, no Livro do Gênesis, é narrada a gênese usurpadora da humanidade.

Em vista de pensar o ser humano separado da história do fratricídio é necessário voltar a uma situação aquém da violência, onde possa aparecer a humanidade do Servo sofredor como a mais original do ser humano. Isto porém não significa dizer que seu pensamento seja uma hamartologia. O ponto de partida é o apelo do rosto do outro. Esse apelo pode ser traduzido como “mandamento” ou “juízo” do outro que não pode senão ser obedecido no face-a-face. A ética é o lugar, a situação, a “óptica espiritual”⁴⁴, a linguagem daquilo que na relação ou na intriga com o rosto se configura como a autêntica humanidade e como *topos* da proclamação da palavra “Deus” com sentido⁴⁵.

A relação ética vivida no “aquém do Ser” de fato destrona a Ontologia. A Ética é a Filosofia Primeira, uma vez que diante da “Palavra

⁴³ *Difficile Liberté*, op. cit., p. 298.

⁴⁴ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 76.

⁴⁵ Cf. *Difficile liberté*, op. cit., p. 226.

descontextualizada” do rosto o Ser que tudo abarca cede lugar ao testemunho. Este é, por sua vez, não mais um discurso que se articula segundo a compreensão da diferença ontológica, mas uma palavra que é palavra/corpórea do sujeito ético no acusativo como “Eis-me aqui” dito ao outro e não “Eis-aí o Ser”⁴⁶ do *Da-sein*. Esta palavra única e pré-original se faz proximidade, responsabilidade e substituição. Ela é prescritiva e não poética pelo fato de ser uma resposta ao rosto e não um discurso narrativo sobre uma exterioridade neutra, anônima, como “Il y a” ou como a “Existência sem existente” heideggeriano.

Ela encontra e encontrará resistências por parte dos filósofos e teólogos moralistas influenciados pela filosofia e teologia escolásticas ou mesmo pelas correntes transcendental e hermenêutica contemporâneas. Nelas, o ser humano é definido a partir do princípio ou do *cogito*, da liberdade, ou a partir do gênero próximo da diferença específica, isto é, como “animal racional”, ou como na escolástica ou na psicologia racional. Na filosofia da alteridade, ao contrário, opondo-se à razão como princípio, cada ser humano é uma espécie irrepetível e irreduzível. Ele não é um indivíduo de cada espécie. O homem é “único”, insubstituível graças ao fato de ele só ter sido constituído como tal pela afecção do outro e do Bem, ou de Deus.

Do ponto de vista do humano, mais original que a virada antropocêntrica da modernidade, o giro antropológico como cristologia faz com que o pensamento levinasiano assuma características muito particulares e possa responder de maneira crítica à solução do pensamento pós-metafísico ou dos estruturalismos à consciência crítica.

6. A antropogênese e a teologia

A antropogênese se configura através de um movimento que começa com a “excedência do ser”⁴⁷. Em certo sentido ela retrata a vitória sobre o Ser quando do surgimento da hipóstase ou do existente no interior mesmo da Existência. A excedência não pára na interrupção da existência. Nela, a

⁴⁶ Cf. *Dieu, la morte et le temps*, Paris: Grasset & Fasquelle, 1993. p. 222. Além disso, permanecer preso à discussão deontológica ou teleológica ou sobre a hermenêutica ou a narratividade da moralidade em função do *ethos* comunitário significaria continuar tratando a questão da ética e da humanidade a partir do regime da ontologia. Sem exceção, as abordagens do agir da filosofia ocidental não permitem até o momento pensar o ser humano como criatura, redentor e messias do outro. Nesse caso, um discurso ético a respeito do ser humano como “palavra única e insubstituível” como “se dizer” ao rosto (“Eis-me aqui”, no acusativo do sujeito que não presume nenhum nominativo). Há, portanto, uma passividade nesse *dizer*, uma vez que o *dizer* parece ser um ato e um desmentido à passividade do sujeito. Mas este *dizer* deve também ser o *dizer* de um *dito*.

⁴⁷ *De l'évasion*, op. cit., pp. 74, 85; *Le temps et l'autre*, Montpellier: Fata Morgana, 1976, p. 28.

essência do existente se perde diante da irrupção do outro. O movimento do existente ao outro marca a gênese do tempo ou da humanidade mais original que há em nós. A irrupção do tempo deixa transparecer o significado último da subjetividade messiânica.

Compreende-se, portanto, que a antropogênese é um evento que emerge na contração do existente no seio da existência. Ela desvela o significado da criaturalidade, a santidade, a moralidade do ser humano como responsabilidade.

Sua vocação fundamental é a de ser redentor do outro. Vale para a desformalização do pensamento do filósofo aquele princípio filosófico clássico de que o que é primeiro na intenção é último na execução ou na manifestação. O ser humano como primeira palavra da revelação, só aparece como tal, depois que a “fenomenologia do não-fenômico” do encontro ético tenha se mostrado como transcendência ao outro. A constituição criatural da subjetividade que a princípio se manifesta na hipóstase, esvazia-se no confronto com a alteridade da morte, na relação com o feminino ou na erótica, na fecundidade. Movimento que só encontra o sentido último no ético. Nesses termos, o “messias”⁴⁸ pode ser identificado a um “sujeito patético”. Afeccionado pelo outro, traumatizado e atáxico, sua humanidade é constituída pela e na situação ética do face-a-face, fora do Ser, e da sua hermenêutica, fora do Logos e anterior ao discurso dialético. Mas em se tratando de um processo an-árquico e an-arqueológico através do qual se chega ao núcleo ético mais secreto do ser humano, a antropogênese rejeita qualquer identificação à psicologia racional evolutiva. Graças a *Autrement qu’être*, obra fundamental do período ético, a de-posição do sujeito absoluto que em *Totalité et Infini* era dito em termos ontológicos, encontrará uma linguagem eminentemente ético-metafísica.

Em *Autrement qu’être*, a “fissão do núcleo do sujeito”⁴⁹, “hemorragia do Ser”⁵⁰, acontece como um des-interessamento do Ser ou uma hemorragia do *conatus essendi* em cuja realização o sujeito se torna capaz de substituir e expiar o sofrimento do outro. A descrição do homem messiânico é por assim dizer retomada e explicitada como a última manifestação não só da humanidade

⁴⁸ *De l’existence a l’existant, op. cit.*, p. 156.

⁴⁹ *De Dieu que vient à l’idée, op. cit.*, pp. 141-142.

⁵⁰ *Autrement qu’être au-delà de l’essence, op. cit.*, p. 147: “Esvaziar-se de si, absolver-se de si como numa hemorragia de hemofilia, aquém de sua unidade nuclear”. Note-se, portanto, que tanto essa metáfora da hemorragia como a da perseguição, a primeira tomada do pensamento sartriano e a segunda do pensamento de Kafka, são profundamente transformadas por Levinas. Ambos as utilizam respectivamente para definir a subjetividade a partir da relação com o *outro*. Levinas, por sua vez, parte da constatação de que o *outro* se retira da relação, de modo que se trata de uma relação sem relação na ética e que, portanto, transforma completamente a compreensão da subjetividade anterior à reciprocidade. Quanto a essa questão, será tratada de forma mais pormenorizada na quarta seção, quanto for discutida a gênese da ética no terceiro período.

ética, mas da própria configuração do *topos* da Ética levinasiana como “Filosofia Primeira”⁵¹. Daqui é que se pode entender por que o filósofo tenha podido afirmar que os *tropoi* da ética estão associados à linguagem do Direito e da psiquiatria. Elas são mais apropriadas para expressar o que ocorre como proximidade, responsabilidade e a substituição pelo outro porque podem acentuar o caráter hiperbólico dessa relação e ao mesmo tempo retratar o significado *sui generis* da linguagem do teológico que aparece em seu filosofar.

Nesses termos seria impossível compreender o significado da palavra teologia⁵² no pensamento de Levinas sem o arcabouço de sua filosofia, na qual a ética como metafísica se opõe à ontologia (heideggeriana) e onde metafísica como antropologia do homem “refém do outro”⁵³ é teológica mas que opõe-se à onto-teologia.

Diante da acusação de que seu pensamento é puro empirismo ou de que ele permanece preso nas malhas de uma apologia do judaísmo dogmático, Levinas reafirma sua identidade de filósofo e não de teólogo. Por outro lado, contra os que dizem que seu pensamento é ateísmo, ele apresenta a intenção de sua filosofia de afirmar-se como a tentativa de dizer um “Deus não contaminado pelo Ser”⁵⁴.

Portanto, a questão teológica em Levinas transforma-se numa preocupação central de seu pensamento. Isto porém não significa que sua obra se aproxime da teologia cristã. Esta última é considerada violenta pelo fato de ela pretender discursar sobre Deus quando o mundo esconde e banaliza a partir da injustiça feita ao rosto do outro, a própria voz de Deus. Compreende-se assim que o filósofo jamais tenha pretendido identificar a teologia a um tratado ou a um discurso articulado sobre Deus uma vez que pensar Deus é pensá-lo no testemunho profético do ser humano ex-posto ao outro.

7. A suspensão teológica da teologia

Dada a complexidade que pressupõe a afirmação do termo “teologia” no contexto de sua obra, a única maneira que permite precisar seu significado é lançar mão do recurso da reconstituição da gênese do pensamento do

⁵¹ *Totalité et infini*, op. cit., p. 77.

⁵² Cf. *Autrement qu'être au-delà de l'essence*. A “ileidade do infinito no rosto como traço do retraimento que o infinito, enquanto tal, realiza antes de vir, e que prescreve ao outro a minha responsabilidade – permanece descrição do não-tematizável, da anarquia – não conduz a nenhuma tese teo-lógica [...]. Em nossa maneira de interpretar a significância, a prática (e o religioso inseparável da prática) define-se pela an-arquia. A teologia não seria possível senão como a contestação do religioso puro que se confirma nos seus fracassos ou na luta contra ele” (*Autrement qu'être au-delà de l'essence*, op. cit., p. 184, n. 1).

⁵³ *De Dieu que vient à l'idée*, op. cit., p. 120.

⁵⁴ *Autrement qu'être*, op. cit., p. 10.

filósofo. Em vista de se opor à teologia cristã, Levinas insiste em que somente na articulação com a ética – onde o ser humano aparece como primeira palavra de Deus ou subjetividade teológica –, é possível compreender o porquê e o para quê de uma “suspensão ética da teologia” e uma “suspensão teológica da teologia”.

Nos escritos do primeiro período, a reflexão gira em torno da crítica à onto-teologia ou à redução do Santo ao Sagrado. Deus é reduzido à imanência quando Ele se torna objeto do conhecimento especulativo ou enquanto o sujeito absoluto se auto-compreende como capaz de transcender a Deus independente da ética. A questão de Deus pode ser resumida numa frase escrita a J. Wahl: O “discurso sobre ‘Deus’ não perde sua essência religiosa quando aparece como um discurso sobre o silêncio de Deus ou inclusive, como um silêncio sobre Deus”⁵⁵. Levinas alega ser impossível a teologia por razões estritamente éticas. O discurso de Deus é silêncio sobre Deus, pois num mundo em que a responsabilidade pelo outro é originariamente negada, o “discurso sobre Deus” não pode produzir-se senão como “silêncio sobre Deus”. Num mundo injusto Deus não é perceptível e a teologia é prematura, indiscreta e impaciente⁵⁶. Daí a insistência sobre a necessidade de uma antropogênese do ser humano patético (*pathos*) a fim de que fosse possível falar de Deus a partir da ética, uma vez que a situação do face-a-face é também afecional do ponto de vista da relação de Deus com o ser humano.

Nos escritos do segundo período, a ambigüidade dos termos “outro”, “infinito”, “transcendente”, “divino” aplicados indistintamente a Deus e ao rosto, é proposital. Ela reflete a via de acesso “de” Deus e de acesso “a” Deus. Não há lugar e linguagem para falar de Deus que não seja a situação ética ou os *tropoi* da ética. A idéia central do período Metafísico é que o discurso ético “suspende” aquilo que tradicionalmente se denomina de teológico. A ética aparece como superior às provas da existência de Deus. Nela, ainda que Deus seja o “desconhecido irrevelado”, o sujeito ao acolher o mandamento do outro, acolhe igualmente o mandamento de Deus que, na proximidade da justiça do eu, ao rosto se aproxima. Abandona-se o discurso sobre o silêncio de Deus, avança-se no sentido da afirmação da subjetividade e da criaturalidade humanas, onde a palavra “Deus” se torna freqüente e recurso necessário.

Não é, portanto, o “eu” que acede ao Santo, mas é outrem (o outro humano) que ao se revelar o faz revelando ao mesmo tempo o mandamento de Deus⁵⁷. Mas para além dessa revelação do outro o filósofo chega a anunciar a revelação de “Deus *kath’auto*, ou de Deus que se revela a si mesmo”⁵⁸.

⁵⁵ *Les Imprevus de l’Histoire*, op. cit., p. 108.

⁵⁶ Cf. *Totalité et Infini*, op. cit., pp.12, 32; *Noms Propres*, op. cit., p. 102.

⁵⁷ Cf. *Totalité et Infini*, op. cit., p.62.

⁵⁸ *Totalité et Infini*, op. cit., p.75.

Elabora-se assim um discurso sobre a palavra “Deus”. Entretanto, o discurso se embasa na palavra “de” Deus porque é Deus mesmo que se diz e interrompe o discurso ético sobre Deus. No contexto dos escritos do segundo período já aparecem os indícios de uma “suspensão teológica da teologia”.

Nos escritos do terceiro período se assiste à ruptura definitiva com o silêncio sobre Deus e com a ambigüidade com a qual se mantinha Deus nomeando a palavra “Deus”. Na medida em que a antropologia se constitui numa cristologia que, por sua vez, se diz nos *tropoi* éticos da obsessão, do refém, da “expição”⁵⁹ e da “substituição”⁶⁰, o teológico aparece com toda sua vitalidade e novidade.

Compreende-se, pois, que o filósofo tenha podido estabelecer uma profunda correspondência entre a antropologia do sujeito perseguido ou do “ser refém” do outro e o modo teológico de falar de Deus a partir dessa situação quenótica no terceiro período. Mas se até aqui o filósofo manteve certa homogeneidade entre ética e teologia, a partir de agora abre-se a possibilidade para se acentuar a irreduzível heterogeneidade entre ambos. Afinal, o Deus que se diz como Primeira Palavra pode interromper a ética e o discurso teológico a partir da ética, embora somente no profetismo a possibilidade dessa interrupção possa vir à linguagem.

Deus aparece nos escritos do terceiro período como um Deus humilhado, Aquele que sofre no sofrimento do “messias-do-outro”. Deus que na criação se contrai⁶¹ e se esvazia⁶² para dar lugar ao ser humano é Aquele que padece enquanto aguarda que o ser humano se dê conta de que ele é o que é a partir da inspiração que recebe do rosto humano. Deus é ao mesmo tempo Aquele que por causa da injustiça aparece separado de sua glória e cuja “unificação do Seu Nome” depende do ser humano profeta⁶³. Há, subjacente à concepção de Deus da “teologia” levinasiana, um profundo pudor no trato da palavra “Deus”, a fim de que não seja reduzido ao fenomênico. Ele é o Deus que se retira, que é “Enigma” em Seu Nome⁶⁴, Mistério, Alteridade absoluta sobre o qual não se tem acesso senão na responsabilidade. A antropologia messiânica rechaça a assimilação do mistério ou o discurso sobre Deus como se discursa sobre alguém que aparece no horizonte de sentido. Deus

⁵⁹ *Autrement qu'être au-delà de l'essence, op. cit.*, p. 177.

⁶⁰ *Autrement qu'être au-delà de l'essence, op. cit.*, p. 144, n. 2.

⁶¹ *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris: Ed. du Minuit, 1982, p. 200. Segundo Levinas, “Deus contrai-se antes da criação para ceder lugar, ao lado de si, a um *outro* que si mesmo”.

⁶² *Difficile Liberté, op. cit.*, p. 200.

⁶³ *Difficile Liberté, op. cit.*, p. 251.

⁶⁴ *L'Au-delà du verset, op. cit.*, p. 151. Noutro escrito, *Débats sur le langage théologique*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969, p. 6, Levinas afirma: “Temos insistido em que os nomes próprios indicam os modos de ser, os modos de presença e, às vezes, separação absoluta, santidade e proximidade!”.

é Deus porque não se deixa apreender pela humanidade, mas também é verdade que o ser humano que se expõe, que é expiação do outro, abre caminho para que Deus possa falar e se dizer. E o inverso parece se confirmar. Numa antropologia no qual o ser humano aparece munido de absoluta autonomia e portanto como injusto, Deus não pode falar, ou melhor, não pode ser escutado.

Nesse sentido, a “suspensão ético-teológica da Teologia” se explica. Há uma teologia que se suspende porque o próprio Deus não pode se dizer de maneira plena num mundo injusto. O acesso do ser humano a Deus acontece só na medida em que o primeiro aparece em sua identidade profética. Esta porém não se caracteriza como sendo dependência de Deus, como sugere a inspiração oracular, ou como “ditado” de Deus ao ser humano. O conhecimento de Deus é possível quando o homem se deixa inspirar e vive impulsionado pelo seu Espírito.

8. A teologia cristã e o judaísmo pós-cristão

É possível evocar os ecos dessa maneira de conceber o teológico também presente na teologia não-ontológica do cristianismo. No Novo Testamento, especialmente no sermão da montanha, Deus se revela como Aquele que “está no segredo” (Mt 6,6) e ao qual não se tem acesso senão pela revelação do próprio Deus. O regime da revelação do Deus do Novo Testamento não é “mundano” ou identificado ao Saber sobre Deus. O conhecimento de Deus não aparece em função do homem que acredita dispor dos meios para aceder a Deus, seja pela prática dos preceitos da lei ou até mesmo apoiando-se dogmaticamente nos ensinamentos de Jesus de Nazaré. Do mesmo modo, a questão da humilhação de Deus é enfatizada por Paulo ao recordar que a “verdade está cativa por causa da injustiça dos homens” (Rm 1,19). A humilhação de Deus é ainda evocada no contexto do juízo final de Mt 25, onde a única forma de acesso a Deus se dá na acolhida do pobre, do órfão, do prisioneiro, da viúva, em cujos rostos se encontra o Filho. Jesus é, nesse sentido, a maneira da humilhação do Pai que por sua vez se humilha na quenose do Filho. Trata-se de um Deus cujo acesso é dado por Ele mesmo no sofrimento do messias. Esse sofrimento encontra o significado genuíno não no antropomorfismo que faz pensar o sofrimento divino como defeito, como finitude, como incompatível com o ser de Deus, mas como “amor” de Deus que se auto-revela no rosto da vítima ou no messias padecente.

Por outro lado, pode-se ainda apontar para a distância entre a economia (figura) da “suspensão teológica da teologia” realizada pelo filósofo e o regime da Onto-teologia de algumas correntes da teologia católica ainda sob forte influência da escolástica. Na visão levinasiana, a “suspensão teológica da teologia” é necessária por causa da incapacidade do ser humano de

conhecer a Deus ou pelo fato de a criaturalidade humana ser interpretada como carência, limite. À teologia em que Deus não pode falar, ou se retira da possibilidade de ser conhecido ou re-conhecido pelo ser humano, subjaz uma antropologia que corresponde à visão de um Deus mesquinho. Um Deus que cria o ser humano sem que este possa conhecê-Lo, sendo incapaz de ter acesso ao seu Mistério. Ao contrário, em Levinas, o ser humano é *ob-audiência*, seja porque na relação ética o outro o ordena a servi-lo, seja porque Deus que passa na relação ética é ouvido por aquele que vive de amar o outro (por sacrificar-se por ele).

Além disso, como na relação ética o eu é inspirado pelo outro, assim também o rosto que é vestígio de Deus aponta para o fato de que o ser humano aparece como in-spirado por Deus e por isso mesmo é palavra de Deus, revelação de Deus, acesso a Deus pela sua humanidade pneumática. Nesse caso, sendo a ética levinasiana uma ética em certo sentido “teológica” uma vez que Deus se diz no dizer do ser humano responsável pelo outro, revela-se ao mesmo tempo o fato de sua ética ser identificada a uma cristologia pneumática. Abre-se um novo horizonte para que se possa compreender como as categorias levinasianas contribuem não apenas para pensar uma teologia fora da onto-teologia, mas a própria cristologia cristã fora do cristomonismo.

Há algumas correntes teológicas onde a cristologia cristã é apresentada como regime de exceção. Nelas se fala da essência crística como pró-existência ou ser-para-outro deixando a impressão de que a consciência de Jesus como altruísmo é o grande legado da existência de Cristo e, portanto, o ideal que deveria ser atingido pela existência do cristão na imitação de Cristo.

A ética como cristologia da proximidade, da responsabilidade e da substituição marca indelevelmente a humanidade ou a “essência” humana e interrompe qualquer possibilidade de ver em Cristo uma exceção e não a verdade última de nossa humanidade. O regime de “cada” ser humano é ser exceção, porque a partir da antropologia quenótica, não se pensa o homem como uma sub-espécie do “gênero” humano. Cada ser humano em particular é afecionado, obsessionado, tornado refém, hospitalidade, maternidade, substituição e expiação pelo outro. Esta situação e esta linguagem revelam o que de fato é o homem, isto é, o ser humano é criatura e redentor do outro.

Nesse sentido consideramos que a antropologia cristológica levinasiana possibilita pensar o mistério da encarnação do messias na intrínseca relação com sua morte e ressurreição⁶⁵ como redentor do outro. Do mesmo modo, a escatologia não é pensada como algo esperado para o futuro, mas um evento que já começou em cada homem messias do outro. A humanidade do homem já está pronta para o julgamento de Deus que se dá na responsabilidade messiânica. O *eschaton* acontece a todo momento na medida em que cada messias “se” entrega por amor ao rosto do outro.

⁶⁵ *De l'existence à l'existant, op. cit.*, pp. 155, 157, 158.

Além disso, essa cristologia pneumática do outro-no-*mesmo* em que o outro é quem inspira ou sopra o hálito, a vida sobre o Mesmo, permitiria pensar também o mistério da Trindade de uma maneira menos etérea e abstrata do que nas tentativas da teologia trinitária feitas a partir das categorias ontológicas. Emerge daí a relevância das categorias levinasianas para que a ética cristã possa ser concebida de maneira fidedigna ao mistério da encarnação do Verbo. Por sua vez, a ética e teologia cristãs não podem não se identificarem com o seguimento ético de Jesus, como conformação a Ele, como santificação do mundo pela comunidade eclesial como corpo pneumático ou templo do Espírito. A ética como lugar hermenêutico da interpretação do ethos do ser humano patético-crístico deve ser considerada como lugar privilegiado onde brilha a glória de Deus e que, portanto, realiza a unificação de Deus num mundo injusto, onde o outro continua sendo crucificado sem piedade. Ora, o pensamento levinasiano parece oferecer-nos por meio de sua antropogênese, de sua cristologia pneumática em sua teologia como “suspensão teológica da teologia”, condições para que se possam superar alguns dos entraves com os quais a teologia católica se depara devido ao seu distanciamento da tradição profética judaica e de sua forte aproximação da ontologia.

Trata-se de apreender a riqueza de um pensamento “para aquém dos poetas”, pensamento que parece instigar especialmente a ética teológica a ser cada vez mais identificada a uma ética profética e pneumática. Uma ética pensada como intriga com a teologia fundamental, a dogmática, a hermenêutica bíblica e a tradição patrística.

Nilo Ribeiro Júnior SJ, mestre em teologia moral pela Pontifícia Università Gregoriana (1993) e doutor em teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (1999), é atualmente professor de teologia moral na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte, MG.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-300 *Belo Horizonte* – MG
e-mail: niloribeiro@cesjesuit.br