

# Ética, alteridade e transcendência

Nilo Ribeiro Junior

# UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

Aloysio Bohnen, SJ

## **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

## **Cadernos Teologia Pública**

Ano IV – Nº 32 – 2007

ISSN 1807-0590

*Responsável técnica*

Cleusa Maria Andreatta

*Revisão*

André Dick

*Secretaria*

Camila Padilha da Silva

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

*Conselho científico*

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**[www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)**

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.



## Ética, alteridade e transcendência

Nilo Ribeiro Junior

*“O rosto do outro: passagem de Deus. Ética e transcendência no contexto da Teo-lógica contemporânea.” Este foi o título da conferência do Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior ao participar de uma mesa temática intitulada “Deus ‘passa e se passa’ - transcendência, ética e alteridade” durante o Congresso Nacional da Soter – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, em julho de 2007, Belo Horizonte, MG<sup>1</sup>. Após a Conferência, o professor Nilo concedeu ao Instituto Humanitas Unisinos, por e-mail, a entrevista que segue.*

**IHU – Fala-se muito hoje em “crise de valores”, em “crise da ética”. Quais são os principais fatores que caracterizam esta crise?**

**Nilo Ribeiro Junior** – Gostaria de iniciar dizendo que é verdade. Fala-se muito em “crise de valores”, mas não poucas vezes somos mobilizados por um discurso passio-

nal sem que a percepção da mesma revele seu real alcance e significado, isto é, sem que se pontue ou precise o conteúdo da “perda” que está associada à constatação da crise como tal. Não poucas vezes, o discurso vem legitimado por uma percepção míope de alguém ou de um grupo, um segmento religioso, social, político, ou até

---

<sup>1</sup> O tema do Congresso Nacional da Soter – 2007 foi: “Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e o Caribe”.

mesmo de um Estado etc., que têm nostalgia de um mundo homogêneo e harmônico, pensado a partir de uma concepção pré-moderna da existência e da vida social e, portanto, alimentado por uma visão de mundo marcado pela sacralização. Há também uma outra tendência não menos arriscada, a saber, aquela que pensa a crise a partir de uma visão do mundo moderno e que, portanto, propugna a reunificação do real pelo *cogito*, pela razão, pelo mito do progresso e pelo *logos*, expressão do sentido e da totalidade do saber e do agir.

Em outras palavras, insistir demais na crise sem matizar aquilo que se entende pelo termo “valor” acaba por dar razões à crítica nietzscheana sobre a cultura ocidental que, segundo ele, está edificada sobre valores eternos e imutáveis. Com um tom irônico, se pergunta e nos faz perguntar, ainda hoje, se de fato existe “valor” etéreo ou naquele sentido essencialista do termo e, portanto, sem referência à vida e às relações sociais, política, econômica. A única maneira de sair dessa abstração, afirma Nietzsche, seria referir o valor à “vontade de poder” do indivíduo que, como tal, está marcada por uma visão dinâmica, criativa e movida pelo “espírito da criança” que ousa proclamar a morte da Lei que solapa a verdadeira autonomia do sujeito numa cultura marcada predominantemente pela heteronomia.

Portanto, mesmo que possamos discordar do nihilismo como conteúdo, é possível aproveitar de sua crítica à cultura para circunscrever o sentido que se quer atribuir aqui à crise dos valores tendo subjacente à pergunta central: quem é de fato o sujeito da ação, considerando-o em função daquilo que ele valoriza e o que é que se erige como valor para o sujeito actante em questão? Esta pergunta interpela e faz pensar o problema da crise em função do lugar que o sujeito agente ocupa no horizonte da sociedade, da cultura, da religião etc. e, conseqüentemente, a antropologia e a ética, que retroalimentam essa ação.

Deste modo, preferimos dizer que a crise está associada à visão de ser humano que tem sido forjada desde os anos 1960, na qual o sujeito (autônomo) moderno passou, pouco a pouco, a assumir um perfil que o fez adequar-se sempre mais ao do “indivíduo”. Para ele, as referências últimas do agir estão associadas ao gozo e à satisfação imediata das necessidades calcadas no ideal do sujeito-narciso. Se até pouco tempo, nas sociedades industriais, o sujeito não se compreendia senão como pessoa, como cidadão e, portanto, referido ao tecido social alimentado pela idéia das democracias modernas, agora, na medida em que ele se torna similar a uma mônada no contexto das sociedades pós-industriais, o in-

divíduo perde a referência às origens (ao *ethos*) ou àquilo que o antecede; aquilo que se apresenta como dado (legado) e como dom, sem os quais ele acaba por exaltar sua indiferença com relação ao mundo e as relações que constituem sua identidade. Da mesma forma, com a perda das origens, perde-se também a possibilidade de o indivíduo poder referir-se ao sentido ou ao fim e à meta da existência com-os-outros-no-mundo e em instituições justas. Afinal, esta articulação entre o protológico e o teleológico move nossa existência e permite resignificar constantemente a vida em função do mundo vivido preñhe de significações. Esse lugar deveria ser reconstituído e recriado a todo momento em função do caráter eminentemente social da humanidade de cada um de nós com os outros no mundo.

O que se pretende dizer com isso? Vivemos atualmente num mundo caracterizado pelo que o filósofo francês Paul Ricoeur prefere chamar de “esquecimento epocal”. O que isso tem a ver com a crise de valores ou com o valor propriamente dito? Na verdade, nossa época se caracteriza pelo esquecimento das origens (*arché*) e do fim (*telos*) e, conseqüentemente, pelo esquecimento da temporalidade que nos situa no mundo. Consta-se por isso um enfraquecimento acentuado de nossa “identidade narrativa”, que não se faz sem referência ao tempo e,

portanto, aos eventos fundantes que fecundam nosso imaginário e a realidade na qual estamos inseridos. Estes nos mobilizam sem cessar para a construção do que somos e seremos individual e socialmente pensados. Por isso, o esquecimento tão característico de nossa época aponta para algo bem mais profundo do que a perda de um valor meramente pontual. Na verdade, o valor é sinônimo daquilo que move a compreensão que temos de nossa relação com o mundo, com o tempo, com a transcendência e o valor emerge em função da ação que brota dessa compreensão. Assim, a perda do valor tem a ver diretamente com a obliteração da capacidade de resignificar nossa identidade sempre referida à temporalidade e, portanto, à inscrição de nossa humanidade no mundo por meio da relação com o passado, o presente e o futuro; todos eles carregados de relações com os outros, com a história, com o mundo nos quais se passa a transcendência.

Dito de outra maneira, penso que há algo grave que está acontecendo na contemporaneidade do ponto de vista ético. Estamos vivendo numa época que tem dado sinais de que está aprendendo inclusive a “esquecer que esqueceu”; uma época que sofre profundamente de amnésia. Com isso, não se quer dizer que tenhamos que voltar a ter nostalgia de um passado arcaico para re-

fazer o sentido dos valores. Não é isso. Trata-se primeiramente de constatar que, infelizmente, com amnésia que assola nosso imaginário da ação, torna-se quase impossível ao indivíduo referir sua ação a algo que não esteja já circunscrito no horizonte do gozo.

Mas, afinal, nesse caso, esquece-se que esqueceu o quê? A pergunta nos remete ao fato de que vivemos numa cultura que se estrutura sobre a indiferença, o relativismo, a apatia, a destemperança, a vaidade, a ausência da compaixão, o cinismo, a insensibilidade para com tudo que diz respeito à alteridade, enfim, uma cultura onde sobra o gozo e falta o desejo. Nesse sentido, o desejo só nasce quando a interpelação da alteridade provoca em nós uma inquietação; cava em nós e no mundo uma pergunta que não tendo resposta imediata deflagra um movimento incansável de busca da palavra e da escuta do diferente, cuja voz repercute imediatamente no mundo da ação.

Essa situação tem se revelado paradoxal. De um lado, tem-se a impressão que a cultura atual desconstrói tudo que esteja associado ao regime da heteronomia. Ela pretende nos liberar das velhas ideologias e, conseqüentemente, dos valores ditos tradicionais associando-os à salvação da alma, ao culto do espírito, à promoção da razão, à justificação da lei, tudo isso em nome da valoriza-

ção do corpo, do afeto, dos sentimentos etc. Entretanto, ela parece não sustentar sua novidade em relação a tudo que considera anti-moderno e anti-revolucionário. Afinal, tudo que a cultura do indivíduo valoriza (corpo, afetos, paixão) parece se apresentar destituído do caráter temporal e relacional, cujas dimensões são intrínsecas ao que denominamos de “valor”. Nesse sentido, o valor é aquilo que tem valor para nós não no sentido utilitarista do termo (objeto de consumo), mas no seu significado simbólico de estruturar a nossa vida no mundo com os outros. Desta maneira, ao negar certa alteridade ao valor, o indivíduo anuncia a volatilidade de tudo, o caráter efêmero do corpo, do sexo, da vida, do mundo, do outro e tudo isso em nome da “leveza do ser”.

E é claro, nesse contexto, que “esquecer que esqueceu” se mostra em certo sentido dramático porque, caso admitamos que o individualismo parece erigir-se como a mola propulsora do esquecimento epocal, isso significa que o sujeito vai se tornando não apenas sem memória (que não tem mais lembranças do que foi significativo para ele) mas, mais do que isso, em alguém sem coração, porque incapaz de *re-cordar* com afeição algo que recebe de outrem. Disso decorre que a *u-topia* desaparece. Não há nada além do que já foi dado no imediato da satisfação do gozo. Nesse caso, não há também por-



que viver de esperar a irrupção de algo ou alguém que interrompa essa repetição enfadonha do que está previsto na esfera da produção e da mimesis do indivíduo. O fato é que a idéia do futuro tem sido totalmente secularizada pelo individualismo contemporâneo. Não havendo lugar para o Por-vir, não há motivo e motivação para viver da promessa. Desse modo, o amor ao mundo (Hannah Arendt), o gostar dos outros, e enfim, gostar da vida social e da política passa a ser coisa rara, uma vez que tudo se secularizou e não há novidade que possa impulsionar o indivíduo para além do que já encontrou e que está sempre disponível às mãos. Em suma, se o indivíduo narciso torna-se o centro da estruturação do real, a cultura como tal vive nutrida do “aqui e agora”, e seus os valores giram em torno do gozo sem desejo.

Diante dessas constatações, não se trata de ceder lugar a um pessimismo retrógrado, que pode facilmente desembocar num moralismo insano. Antes, esta situação nos conduz a constatar algo fundamental, a saber, o real dá o que “pensar” a todos nós. E parece que o que não podemos simplesmente descartar do “pensamento” atualmente é que nossa cultura nunca foi tão provocada como agora pela questão da alteridade. Por quê? Afinal, com o fato de que nossa civilização tenha chegado à exacerbação do individualismo, e Narciso tenha se tornado

valor absoluto a partir do qual o que não é espelho se tornou relativo e relativizado, faz pensar que a alteridade que não deixa encampar-se por esse horizonte tenha uma palavra a dizer sobre a cultura do indivíduo. A alteridade nas suas mais diversas expressões – aquela que não coincide com o *mesmo* – e, sobretudo, na alteridade do rosto humano como *ab-soluto*, interpela nossa cultura, anunciando sua voz que vem de mais longe do que a suspeita que o indivíduo mantém sobre o outro. A interpelação do rosto sentida de diversas formas pretende nos fazer deslocar para um outro lugar, para outro tempo (um novo *eschaton*, o *kairós*), e perguntar desde aí se um outro mundo (de valores) é possível.

Trata-se, portanto, de descobrir um mundo em que os valores que movem a ação estejam referidos à alteridade e que se retirem do universo do indivíduo para recompor a ipseidade do sujeito com os outros no mundo.

### **IHU – Quais as possibilidades e dificuldades da ética e da moral numa sociedade de indivíduos?**

**Nilo Ribeiro Junior** – A partir da questão da alteridade evocada há pouco, se esboça um caminho para pensar as possibilidades e dificuldades da ética numa sociedade de indivíduos. Veja bem, os termos “ética” e “moral” não

são unívocos. Nesse sentido, prefiro manter-me próximo de alguns filósofos que beberam da tradição ética grega e dizer com eles que, diante de uma sociedade de indivíduos, o que importa é poder repensar a possibilidade de descentrar o sujeito do narcisismo a partir da ética antes do que da moral. A ética, então, está próxima do que se entende pela gênese ou “sentido” da ação ou do sentido do sujeito actante que se faz, se humaniza, se realiza quando age. A moral, por sua vez vem assegurar e proteger, aquilo que procede dessa gênese. Nesse caso, a moral seria ancilar da ética. Ela promove e protege aquilo que a gênese da ação revela como fundamental para a humanização de nossa humanidade. E é claro que nesse sentido os termos ética e moral, bem como seus conteúdos, criam um círculo hermenêutico da ação. A gênese da ação vem da humanização, mas essa não acontece senão garantida pela universalidade da lei, da norma moral que têm sempre a pretensão de articular a razoabilidade e a justificação do agir a partir da linguagem, da palavra e da comunicação dos conteúdos dessa humanização.

Retomando o problema da sociedade de indivíduos, eu diria que na medida em que o outro jamais cessa de fazer irrupção e de fazer epifania no mundo, uma vez que isso lhe é próprio enquanto alteridade, então este ad-vento pode devolver-nos o sentido genuíno da ação.

O sujeito, por sua vez, passa a contemplar, no horizonte da ação, o cuidado pelo outro e, portanto, ele resignifica o sentido da humanidade procurada no agir. A alteridade nos lança no mundo da ética porque nos interpela sobre o sentido que damos ao nosso agir quando o fazemos levando em consideração sua palavra ou não. E isso me parece formidável.

Poderia parecer otimismo e ingenuidade num mundo marcado pela competição e pela exclusão referir-se à alteridade quando a sociedade de indivíduos parece não dar tréguas quanto à necessidade de adentrar-se na sua lógica para ser ouvido. Entretanto, apesar dessa lógica, ninguém poderia deixar de reconhecer que a alteridade continua a surpreender enquanto fala (e oferecer-nos um mundo de significações) e nem poderia desconhecer o fato de que a sociedade, apesar de toda crítica que se possa fazer a sua configuração, continua sendo o lugar do desvelamento do humano. Nela, o encontro com o outro continua a se dar, e ele, como tal, insiste em continuar se revelando em meio à indiferença que a sociedade de anônimos cria com seu discurso impessoal e despersonalizante a respeito da política, da economia e da vida. Porém, isso não desautoriza dizer que seria impossível refigurar o mundo da ação a partir da relação com a alteridade que escapa do âmbito do indivíduo.

Ao partir do evento epifânico do outro – ele fala e sua palavra é única pelo fato de proceder de um rosto ir-redutível ao sujeito e à sociedade –, se pode inclusive pensar que o outro anuncia para o indivíduo aquilo que ele já não consegue perceber, pelo fato de estar charfurado no gozo sem linguagem. Nesse sentido, a grande novidade da palavra do outro é que ele diz aquilo que o sujeito tem como ipseidade e relacionalidade constitutivas, e que ele já nem se dá conta, até que o outro lhe faça ouvir sua voz, tirando-o assim da avidez do consumo. Ora, associar a ação à palavra do outro abre um caminho para redescobrir a gênese da ética, ou aquilo que Aristóteles dizia na *Ética a Nicômaco* a respeito da ação, a saber, que ela procede da virtude (bondade do agente) e não tanto da retidão do agir. Admitindo, porém, que o outro fala e interpela constantemente o sujeito, é possível descobrir que o sentido da ação possa vir dessa bondade e do “cuidado” do outro, cuidado do mundo e cuidado da democracia. A moral então aparece em função da proteção ou da garantia do “cuidado”, fazendo com que ele se estruture, e se transforme em um evento, um acontecimento, enquanto se faz temporalidade na responsabilidade pessoal e social.

Parece fundamental recordar, nesse contexto, o fato de o outro poder suscitar valores que não os do indi-

víduo, embora sua força seja paradoxalmente muito vulnerável. Ele apenas pode *re-cordar* ou quase sussurrar, nas entrelinhas de sua voz silenciosa no mundo e da sua paciência (messiânica), que o sentido da ação vem de mais longe, vem da extraterritorialidade que o mundo do indivíduo não pode descobrir por si. A gênese da ação vem da relação, vem do “princípio da natalidade” (Hannah Arendt) presente em nós, suscitado pelo encontro com a palavra criadora e criativa da alteridade nas suas mais diversas expressões. Nesse sentido, somente essa palavra poderá fazer com que o indivíduo, cuja vida e ação estão sendo retroalimentadas pelos valores da sociedade de indivíduos, possa interromper o discurso sem conteúdo que se gesta em nossa cultura.

Em suma, não é difícil assistir, em meio à sociedade de indivíduos, o surgimento de experiências contagiantes de grupos e pessoas que, por escutarem sistematicamente a voz do outro, o mundo vivido, sentem-se afetadas e mobilizadas por valores que passam pelo crivo da singularidade da palavra, da bondade ou pela sensibilidade aguçada pelo padecimento do outro e do mundo. E estas experiências parecem apontar para o fato real de que é possível socializar valores de um outro paradigma que não aquele da razão e do indivíduo. Não se pode duvidar que o paradigma do dom e da alteridade também

tem uma pretensão de universalidade, que talvez seja diferente daquela que advém da razão, a saber, a universalidade da afecção (amor). Trata-se de valores tais como o da compaixão, da solidariedade, da cordialidade, da temperança, da equidade e do direito do outro etc. Parece que a compaixão pela alteridade se revela um valor singular e, ao mesmo tempo, universal, e assim sucessivamente... Compaixão pelo outro e pelo mundo, pelo planeta... Tudo isso só encontra sentido na ação que tem na sua gênese a interpelação que procede do outro lado do mundo que não a do indivíduo.

**IHU – Como fundamentar a ética no contexto de individualismo pós-moderno e do pluralismo axiológico da cultura contemporânea? É possível pensar uma ética universal numa cultura pluralista e secularizada?**

**Nilo Ribeiro Junior** – O problema da fundamentação da ética é um dos assuntos mais espinhosos com os quais temos de lidar hoje. Entendendo por fundamentação a justificação de um sistema ético, acho pouco provável que consigamos erigi-lo sem problemas, exatamente por causa do pluralismo axiológico. O fato, porém, de que a cultura contemporânea tenha como valor dominante o indivíduo e seu bem-estar, que por sua vez, é alimentado

pelo imaginário do consumo próprio da economia de mercado e da globalização, isso possibilita dizer que há, sim, uma outra forma de pensar a ação e seu caráter axiológico, se os considerarmos a partir da ética que não esteja imediatamente associada à idéia de indivíduo, mesmo tendo que admitir que a cultura é pluralista.

Gostaria de começar enfatizando que o pluralismo é de saída um valor porque enaltece as diferenças, e, se quiser, cria-se um espaço para a alteridade se dizer, se pôr, se afirmar, se manifestar sem preconceito e por isso sem pré-juízo de outrem. Por isso, repensar o axiológico em função das diferenças dos diferentes parece vital no contexto de nossa cultura.

Não penso, porém, que a solução encontrada pelas éticas comunitaristas seja a única via de saída para salvaguardar o pluralismo diante do nivelamento da ética do indivíduo, mesmo que tenhamos que admitir que, num mundo onde se privilegiou tanto a uniformização do agir em função da razão e da lei, foi e será necessário reconstituir os *ethos* dos grupos, levando em conta os valores banidos ou relegados a segundo plano pela universalização que não levava em conta uma outra lógica no agir que não fosse imediatamente a da autonomia.

De qualquer forma, a questão do pluralismo e da universalidade tem de ser enfrentada pela reflexão ética e

eles não podem sem mais se excluírem do contexto de nossa cultura. Talvez para superar o dilema entre o comunitarismo e o universalismo, tenhamos que partir de uma outra compreensão do sujeito actante e não tanto do pluralismo como tal. Em outras palavras, pelo simples fato de que haja sujeitos irreduzíveis e inalienáveis no campo da ação, faz com que nossa cultura tenha que se debruçar sobre a unicidade própria dos sujeitos, a fim de que eles não sejam aniquilados pelo anonimato da razão e nem sejam reduzidos ao particularismos que se fecham à discussão, à comunicação e ao discurso. Entretanto, o que parece fundamental quando se fala de pluralismo ético ou axiológico é ter de associá-lo ao contexto da cultura contemporânea do indivíduo. Urge repensar, antes de tudo, a idéia de sujeito ético, considerando que ele só se percebe como tal a partir da relação com a alteridade.

Nesse sentido, recuperar a categoria de pessoa tem seu valor, não tanto para enfatizar o conteúdo metafísico do conceito que a tradição clássica (Boécio, Tomás de Aquino) conferiu à pessoa, mas enquanto o conceito faz pensar o sujeito actante como alguém, cuja constituição é constantemente alterada pela relação com a alteridade pelo fato mesmo de ele agir. Em outras palavras, o sujeito actante, *a priori*, não pode ser considerado idêntico a si mesmo e já pronto de saída e que num segundo

momento passa a agir. Ele se faz na ação e, portanto, é o que é, enquanto age movido pela afecção/palavra que lhe vem de outrem. O sujeito é alguém cuja identidade só aparece como tal se identificada a partir de sua ipseidade. Afinal, a gênese da ação do sujeito procede da proximidade e da linguagem no contato com a alteridade.

Ora, nesse sentido, a constituição da identidade de sujeito actante está marcada pelo que denominaríamos como *altero-nomia*. E ela é anterior à autonomia que, por sua vez, se contrapõe à heteronomia. Evidente, nesse caso, a subjetividade ética não se afirma tanto pela universalização que nasce da autonomia, tal como fomos acostumados a pensar partir da tradição da moral moderna. Antes, o sentido da ação vem de um sujeito que não se entende sem a ação (voz, presença, ausência) anterior da alteridade que no contato com ele causa-lhe um impacto seja enquanto o fascina (*thauma*) ou enquanto o traumatiza e o provoca a agir com e para o outro. Ele se vê interpelado pelas variadas e incontáveis formas de manifestação da alteridade que lhe interpela a todo momento lá onde se encontra frente a frente com o outro.

Nesse sentido, a relação abre a possibilidade de pensar a articulação entre a universalidade (alteridade) e a singularidade no agir moral que não seja feita segundo o paradigma da autonomia. O outro é outrem (alguém)

e, ao mesmo tempo, é único (rostro concreto) e, portanto, cada sujeito agente também responde à alteridade na sua universalidade e, ao mesmo tempo, ao outro como único. Há no sujeito actante algo que o singulariza e o universaliza no agir, pelo fato de que na relação com o outro ora ele se faz proximidade, ora se faz distante, separado, estrangeiro. Por isso, na cultura pluralista, a ética tem de priorizar o fato de que a ação tem sua origem na relação, mas que outrem ora afeta pelo corpo-a-corpo, ora o afeta pelo “comércio de palavras” que ele institui e, portanto, pela distância que a linguagem mantém como inspiração da ação.

Em suma, pensar assim o sujeito actante possibilita abrir espaço para uma outra maneira de conceber a universalidade do agir. Ela não vem dada pela lógica da razão, mas pela lógica da proximidade, do contato, da afecção. O sujeito é sempre afetado pelo outro e pelo seu mundo. O agir está orientado para a abertura que o corpo e a palavra do outro provocam e não tanto em função da razão e suas justificativas. Não é que estando diante do outro que me afeta eu tenha que dizer como Kant, na formulação do Imperativo categórico, de que “não posso não acolher essa afecção”. Isso seria de novo universalizar o agir a partir da razão prática. Trata-se antes, de agir movido por uma responsabilidade que nasce da palavra

do outro que é anterior à racionalidade da razão prática. Há uma responsabilidade, cuja sabedoria tem origem na palavra da alteridade e que faz cuidar do outro de modo afetivo, devido à empatia ou a simpatia que ele suscita no sujeito agente.

Portanto, se partimos do fato de que a cultura está marcada pelo pluralismo, podemos também pensar o pluralismo como lugar da acolhida da diversidade que cria, evidentemente, a pluralidade na maneira de agir, mas uma diversidade que não se dilui no niilismo ou no relativismo sem mais. Trata-se de uma diversidade cuja axiologia começa no encontro do sujeito único com a alteridade e termina na responsabilidade. Esta, por sua vez, tem um caráter universal graças à afecção e não à razão como tal.

**IHU – Como a Teologia e as religiões podem contribuir para uma ética que faça frente às grandes questões que hoje se apresentam como, por exemplo, a questão da sustentabilidade, do cuidado da vida como um todo, dos direitos humanos, da paz entre os povos, do diálogo inter-religioso, entre outras?**

**Nilo Ribeiro Junior** – As religiões sempre tiveram influência sobre a formação do *ethos*, graças ao caráter

simbólico próprio de sua constituição. Nesse sentido, evocar aqui, sobretudo, o caráter genuinamente simbólico das religiões tem sua razão de ser. Pretende-se com isso enfatizar o fato de que elas se estruturam em torno de signos, símbolos, representações, palavras, textos etc. e propugnam o sentido da vida, do elo social e da relação com o sagrado.

É necessário frisar também que, mais importante do que as regras ou códigos de comportamento de que são portadoras as religiões, o caráter simbólico desperta nos sujeitos actantes a possibilidade de encontrar uma constelação de valores que são veiculados por esta ou aquela tradição religiosa. Isto significa, concretamente, que as religiões exercem um papel preponderante sobre a construção do imaginário da ação. Nesse sentido, elas fecundam, em primeiro lugar, a “imaginação” antes do que a “vontade” e o dever. Deste modo, o sujeito e comunidade de pertença podem recriar o agir ético inspirado pelos mitos, símbolos e narrativas. Estes estão carregados de significância porque, além de apontar para a realização da vida que se deseja plenamente humana, remetem os sujeitos para a relação com a transcendência. Nesse sentido, a ação humana encontra, para além desse mundo de significações, uma outra motivação para se cumprir e se realizar. Esta motivação está associada ao

fato de a religião remeter os sujeitos ao Sagrado, ao Numinoso. O Mistério fascina e mobiliza o desejo. Ele suscita a ação, já que provoca e põe em movimento a liberdade dos sujeitos e o exercício do consenso na comunidade de pertença em torno dessa busca da melhor relação entre seus membros e da escuta da transcendência.

Por tudo isso, ou graças à fecundidade da religião, talvez fosse pertinente recordar também que é necessário manter aqui certa distinção entre o Sagrado e a transcendência, a fim de evitar que se estabeleça uma simbiose entre a religião e a ética e/ou a moral e que se sacralize a ação, comprometendo a alteronomia do sujeito actante. Ora, certa confusão entre o sagrado e o ético deu origem a mal-entendidos, cujos frutos amargos, infelizmente, ainda hoje, estamos colhendo. Não é à toa que a violência, a intolerância e o sectarismo também tenham tanto a ver com as religiões.

No momento em que o sujeito admite agir porque a divindade ordena ou porque seu agir é induzido ou arrebatoado pela força do Numinoso sem que possa manter uma separação salutar entre o Sagrado e o humano, a ação moral deixa de encontrar no sujeito sua própria justificação. Neste caso, o sujeito se vê forçado a ter de admitir que não age segundo a estrutura (humana) intrínse-

ca da ação moral. Esta última pressupõe sempre a capacidade de ponderar, de escolher, de decidir e de justificar a ação pela própria alteronomia. Do contrário, o sujeito acabaria convencido de que age constrangido pelo Sagrado e isso é muito arriscado para sua humanidade, para os outros, para a sociedade e até mesmo para Deus.

Não se trata aqui de negar que o Numinoso exerça sua influência na hora das escolhas. O que não se pode é curto-circuitar a dinâmica da ação, isto é, deduzir diretamente do Sagrado, normas e obrigações morais, quando na verdade elas dependem da maneira como o ser humano discerne as motivações do agir e as circunstâncias onde age, com quem age e quando age. Em certo sentido, a ação moral depende muito mais das nossas relações com os outros e com o mundo do que propriamente da divindade.

Por isso, urge manter viva a distinção entre o Sagrado e o Santo, a fim de se evitar que a religião desumanize o sujeito e as relações sociais ao sacralizar a moral. Nesse caso, é bom lembrar também que, se o sagrado pode sugerir a sacralização, a santidade por sua vez, não comporta esta hipótese. Entende-se aqui por Santidade o fato de que a divindade mantenha certa separação (Santo=separado) do humano e, portanto, certa autonomia

com relação à ação ética. Pelo menos nas religiões monoteístas, insiste-se muito na idéia da criação como separação. Deus cria, mas jamais se confunde com a criatura. No ato criador, Deus se separa das criaturas e estas mantêm a diferença fundamental entre si. Desta maneira, se estabelece certa autonomia entre todas elas. Por outro lado, insiste-se também que o Deus separado se aproxima da criatura e mantêm um vínculo profundo com ela ou contrai uma aliança com a criação.

Ora, desta visão da Santidade de Deus surge a idéia de uma cumplicidade dialogal e amorosa entre criador e criatura. Deste modo, a ação humana jamais pode ser assimilada ou açambarcada por Deus. Por isso, insistir sobre a idéia de dessacralização parece fundamental nesse contexto, a fim de que não se anule a eticidade que, em última instância, depende do ser humano enquanto ele se faz pela e na ação moral com os outros em sociedade.

Evidente que o diálogo com Deus conta muito no âmbito da ética. Afinal, Deus inspira, suscita, motiva a agir pelo Seu Espírito e Palavra criadora dirigida ao sujeito actante. Ele, porém, não pode intervir sem mais na ação humana, a não ser que Ele anule o sujeito e, conseqüentemente, negue a si mesmo como Aquele que cria na e para a liberdade. Referir-se, portanto, à ação huma-



na associando-a à santidade possibilita afastar-nos da perigosa simbiose entre religião e ética.

É exatamente aqui que aparece o grande desafio para as religiões no campo da ética. Primeiramente, elas dispõem da riqueza de suas tradições e estas podem se tornar fonte para a ação ética de seus seguidores. No entanto, as religiões devem cuidar para não suscitar e nem reforçar nos seguidores a idéia de que a divindade manda, ordena, obriga, como se o Sagrado estivesse induzindo a ação, quando na verdade o Santo cuida para que a autonomia do mundo seja preservada.

Talvez, por isso mesmo, seja necessário referir-se ao Santo antes como transcendência que “passa” nas relações humanas pelas quais se escuta a palavra e se acolhe a interpelação da alteridade. No próprio âmbito das relações, o Santo “passa” e “se passa”, revelando-se, ao mesmo tempo, que o sujeito actante e sua comunidade de pertença agem movidos pela alteronomia advinda da proximidade, do contato com o outro e com o mundo das relações.

Enfim, é a partir destes pressupostos da diferença entre o Santo e o Sagrado que se poderia dizer uma palavra sobre a responsabilidade das religiões frente ao problema da sustentabilidade, do cuidado da vida, dos direi-

tos humanos, da paz entre os povos, do diálogo inter-religioso.

Inicialmente, há que se recordar que a religião tem de se manter sempre vigilante a respeito da imagem de Deus, de ser humano e de mundo que ela nutre a partir de suas tradições oral e/ou escrita. É a partir dessa imagem que ela poderá reinterpretar constantemente suas crenças e suas atitudes, tendo como ótica e fim promover a aproximação das pessoas do Mistério ou do Santo que se manifesta na experiência religiosa.

Ela deve mobilizar seus seguidores para se reinterpretar à luz de suas tradições, tendo como ponto de chegada a abertura e o diálogo com o Mistério, com o insondável implícito nas suas tradições e crenças. Afinal, é a santidade que deverá inspirar no discernimento sobre o que há de humanizante e o que há de des-humano nas práticas religiosas ou nas ações de seus fiéis. Neste contexto, pode-se inclusive evocar a abertura que as tradições religiosas devem nutrir umas pelas outras. Esta disposição para acolher as diferentes manifestações religiosas deve vir, sobretudo, do fato de que todas elas lidam com o Mistério. Este, por sua vez, evoca a reverência, o respeito e a preocupação que as tradições religiosas devem se esforçar por manter graças ao imanipulável e

intangível da Santidade de Deus. Ora, o que se quer dizer com isso é que a preocupação em manter viva a relação com o Mistério próprio de toda tradição religiosa é e deveria ser o lugar privilegiado de aprendizagem e de predisposição para acolher o Mistério que se revela como Alteridade. Neste sentido, as religiões têm muito que aprender umas com as outras e a cultivar aquilo que lhes é genuíno, a saber, o acolhimento da alteridade misteriosa do outro que se revela não só nas suas tradições respectivas, mas também na tradição dos outros ou até mesmo nas outras experiências religiosas que não passam necessariamente pelas religiões como tais.

A criação ou o mundo, o cosmo, a natureza terão de ser tratados pelas religiões por sua alteridade e não tanto por sua sacralidade. Nesse sentido, o respeito e o “amor ao mundo”, que as religiões podem suscitar nos seres humanos, não vêm da necessidade de ressacralizar o mundo devido a uma espécie de culpabilidade pelo fato de nossas mãos já estarem maculadas pelo que lhe fizemos. Parece que a relação de cuidado pelo mundo se dá em primeiro lugar porque ele é do regime do dom. Por isso, deve ser ouvido, acolhido, e no diálogo com o mundo seja restabelecida uma relação na qual aquilo que se fez de mal ao mundo seja agora refeito a partir da articu-

lação entre a lógica do dom e da indignação; entre aquilo que no mundo é da ordem da graça e o reconhecimento de que nossa ação foi invasora, devastadora, de dominação. Tenta-se, a partir daí, reconstruir nossa maneira de aproximar-nos do mundo afetados por aquilo que ele de fato significa, isto é, a partir de sua significância, enquanto ele é lugar da fecundidade da vida que se oferece como “mundo de graça”. Desta forma, a articulação entre o que recebemos e o que temos feito até agora com o mundo e com a vida no planeta dá origem a uma nova relação ética com o cosmo. É neste âmbito que se poderia falar de sustentabilidade, ou seja, do regime da razoabilidade do estar-no-mundo sem transformá-lo em objeto de consumo e de gozo.

Ora, as religiões lidam com a questão do dom e do pecado, da criação e da redenção, da vida e da morte, e por isso elas podem ajudar a ressignificar o diálogo das religiões entre si em torno da realidade da alteridade do mundo e da vida como tal.

Do ponto de vista antropológico, é possível ainda dizer uma palavra sobre a função inovadora das religiões. Pelo fato de a religião lidar com o mistério ou a santidade do outro, ela não pode se furtar a ser uma escola de humanidade. E, de novo, a questão da humani-

dade não é apenas um problema de sacralidade da vida, mas da santidade do ser humano. E quando afirmamos isso estamos querendo sinalizar para o fato de que a vida precisa ser cuidada e promovida porque, afinal, ela é o lugar da facticidade e do drama da existência onde se trava cotidianamente o diálogo amoroso do Santo e do ser humano. Este último se vê interpelado, continuamente, a ter de construir sua existência marcada pelo desejo do encontro com o Criador que se oferece no dom.

Aqui cabe uma outra consideração a respeito da questão da desfiguração do rosto humano. O aviltamento do rosto compromete profundamente a santidade do outro. Por isso, a questão dos direitos humanos e sociedades têm de ser visto como algo que suscita não só a necessidade da proteção, mas, sobretudo, o desejo da promoção do bem do outro. O combate ético contra a injustiça que provoca abjeção do rosto faz parte do cuidado de nossa própria humanidade e do amor ao mundo. Neste sentido, a religião se vê profundamente interpelada a engajar-se na promoção da justiça pelo fato de que, na alteridade do rosto, a Santidade de Deus interdita a violência, o assassinato, a exploração, o preconceito. Interdito aqui assume um significado ímpar: trata-se de escutar o Dizer, a Palavra daquele que ao falar inspira, move o ser humano para a vida e para a escuta do outro,

cuja santidade aparece em seu rosto pelo qual o Santo se passa. Ele não pode ser banido do mundo pela violência e pelo assassinato, a não ser que admitamos que também o mundo esteja condenado a desaparecer pelo simples fato de que desistimos de cuidar de nossa humanidade.

Enfim, questões como a paz, a justiça e a solidariedade podem encontrar, nas religiões que estão em contato com o Mistério do outro, a possibilidade de desenvolver uma enorme sensibilidade pela promoção da santidade da humanidade. E parece que a santidade não se dá à mercê da construção das relações humanas. Pelo contrário, estas devem aprender a auscultar a alteridade dos rostos humanos, sobretudo daqueles rostos desfigurados pela própria sacralização do religioso.

### **IHU – Como podemos pensar a questão de Deus num mundo marcado pela banalização do mal?**

**Nilo Ribeiro Junior** – Pelo que foi dito há pouco, compreende-se que a questão de Deus se torna inconcebível sem levar a sério a alteridade do rosto. Não se pode pensar Deus fora da sua Santidade ou do Absoluto que se retira do contexto e da representação, e que, como Separado, pode também entrar em comunicação, em comunhão com os seres humanos e com o mundo. Ora, do mesmo modo que referir-se à santidade de Deus

exige mantê-lo inviolável, o rosto do outro também evoca sua santidade. Como não podemos deixar de olhar especialmente o sofrimento ou o padecimento e a desfiguração da alteridade do rosto humano, é possível “pensar” que, sobretudo, numa cultura em que se privilegia o consumo, a competição, a inclusão a partir da lógica do mercado, evidentemente, o outro fica esquecido. E, portanto, passamos àquilo que Hannah Arendt definiu como a banalidade do mal.

A expressão não deixa de ser interpeladora ao extremo. Não podemos negar que o mal sempre existiu, mas ultimamente, na nossa cultura do indivíduo, ele parece ter deixado de nos incomodar e nos interpelar. Deixou de suscitar indignação, deixou de ser considerado perverso, deixou de mobilizar-nos para seu combate, uma vez que a cultura do esquecimento do outro fez com que a gente se acostumassem com o mal ou perdesse a capacidade de “pensar”. Pensar não significa contemplar, mas engajar-se e estar envolvido naquilo que se pensa. Nesse sentido, o pensamento é uma categoria que não está referida em primeiro lugar ao teórico, ao intelecto como tal, mas ao fato de podermos compreender e interpretar nossa humanidade a partir do “princípio da natalidade”, ou seja, de que nós fomos feitos para “nascer” através da ação e assim nos opor ao mal no mundo.

Ora, se não valorizamos mais a vida e nem a ação como é que vamos nos preocupar com o caos, a morte e o mal que afetam o mundo, e especialmente, que afeta o outro e o mundo dos outros? Estamos perdendo a capacidade de nascer, isto é, de agir, porque esmagados por uma cultura que nos adentra para fazer do mundo um prolongamento do gozo. Não é difícil assistir no contexto da sociedade brasileira, por exemplo, ao banditismo que assalta sem piedade nossa esperança através da corrupção, do desrespeito à coisa pública. Tudo isso já não causa mal-estar naqueles que protagonizam essa afronta e também naqueles que são vítimas dessa ação.

Noutra esfera, a violência nas grandes cidades tornou-se uma outra maneira de se escancarar a banalidade do mal. Por um lado, as elites brasileiras vivem de suas benesses que faz com que não estejam preocupadas com os problemas sociais da grande massa de excluídos, mas, por outro, a marginalidade faz com que indivíduos ou grupos não sintam nenhum escrúpulo em assaltar, queimar pessoas vivas; arrastar crianças e adultos pelas vias públicas como se fossem objetos. E quando se pergunta a um destes indivíduos por que age assim, ou por que abandona a gestão da coisa pública ou por que mata a sangue frio um inocente, a resposta que vem de ambos os lados é que não se sabe o que se fez; se desconhece a mo-

tivação e sequer se imagina por que tenha agido assim, enfim, não se “pensou” na hora e nem se “pensa” depois que a vítima foi silenciada. O outro está deixando de ser desejado e querido por nós. A sociedade de indivíduos não cuida mais do sujeito que, por sua vez, renunciou a se autocompreender como alguém que está referido ao outro e à sociedade com os outros.

Ora, a questão de Deus aparece aqui no contexto da banalidade do mal de maneira paradoxal porque se mostra como uma questão, antes de tudo antropológica do que teológica propriamente dita. Onde e quando a humanidade, a nossa humanidade, vai se desfigurando, vai perdendo a capacidade de cuidar de si, cuidar do outro e cuidar do mundo. Então, o Santo, o Separado, não pode ser percebido na sua voz tênue que não se impõe a nós pela força, pelo grito, pela violência e pela onipotência do mercado. Não é que o Santo se cale. No fundo ele não pode ser ouvido. Não que ele não se comunique e que não fale; não esteja ávido de entrar em comunhão. O problema não é esse.

O problema, portanto, é que onde o humano já não “pensa”, isto é, já não engaja sua palavra e sua ação, porque já não ouve a voz e a interpelação do outro que diz “não derramarás sangue”, fica por construir a huma-

nidade. E, enquanto a humanidade está por se fazer na palavra, na linguagem, o Santo aguarda na paciência (messiânica) que a palavra do ser humano se articule na acolhida da expressão do rosto padecente e desfigurado pelo mundo do consumo e do descartável. A primeira palavra de Deus é, na verdade, a palavra humana dirigida pelo outro que diz: “mata a minha fome, dá-me de beber, tira-me da rua; enxuga minha lágrima, afasta-me da morte” etc.

Enfim, o problema de Deus é um problema antropológico, mas evidente que, na medida em que o ser humano é libertado do caos (violência) pela palavra do rosto e, no caso concreto, do rosto da vítima desse mundo, tal problema se torna eminentemente teológico. Deus padece no padecimento do outro, mas seu padecimento é uma maneira de “se” entregar (amar) no silêncio, aguardando que a humanidade possa tirá-lo (seu Nome) do esquecimento na medida em que o outro é tirado da morte.

**IHU – Com que perspectivas é possível recolocar a questão da transcendência como referência última para a ética em meio ao individualismo e fragmentação axiológica pós-moderna? Que traços**

### **poderão compor a figura do Transcendente neste contexto?**

**Nilo Ribeiro Junior** – Com a distinção entre o Sagrado e o Santo e a abordagem da questão do silêncio de Deus diante da banalidade do mal, abre-se uma porta para que se possa referir à transcendência em função da ética. Creio que não há como falar de Deus se não for associado à idéia de santidade e da palavra que vem dela e, portanto, se não estiver associado à alteridade do outro, que é carregada de santidade enquanto ele se retira de nosso domínio. E, nesse sentido, a questão da transcendência passa necessariamente pela des-obliteração do outro; passa pela atenção e pelo cuidado pelo outro por parte do sujeito actante bem como da “sociedade de outros” e não de indivíduos.

Compreende-se, a partir desse horizonte da Santidade, que a ética se caracteriza pela deposição do indivíduo deste lugar romântico que ele ocupa no mundo do gozo, onde sua humanidade fica reduzida a uma auto-estima banalizada e rasa. Esta deposição ou esta espécie de “quebra do espelho” acontece na epifania do rosto humano. É a partir da irrupção do outro enquanto próximo e, ao mesmo tempo, estrangeiro, que se dá o destronamento da soberania do indivíduo. Na relação corpo-a-corpo e na

palavra do rosto descortina-se algo que o indivíduo não adquire por si mesmo e para si mesmo. É nessa relação na qual emerge a identidade autêntica da responsabilidade de que se assiste à passagem da transcendência.

Com isso, não se pretende dizer que a transcendência seja o fundamento da ética. Do contrário, isto daria a impressão de que a transcendência está aí simplesmente como uma construção para opor-se ao individualismo. Isso seria um equívoco. O que de fato pode-se dizer é que a transcendência “passa” e “se passa” na relação sem que Deus possa ser tematizado, representado e conhecido de maneira conceptualista.

Nesse sentido, a idéia da passagem de Deus na ética revela o sentido da palavra “Deus” e isso é tudo que se pode dizer do Santo. Afinal, a palavra “Deus” só volta a ter sentido no mundo quando o indivíduo recupera sua ipseidade, ou seja, sua identidade já alterada pela relação. Isso, porém, só ocorre quando o sujeito pode referir-se a si mesmo a partir da relação com a alteridade do rosto (e do mundo) e, ao mesmo tempo, quando o outro, o diferente e irreduzível ao sujeito e ao mundo, volta a ser tratado como outro; quando o outro é escutado a partir de sua primeira palavra: Cuida de mim! Não há, portanto, uma “figura” do Transcendente propriamente dito

que se possa deduzir da ética. Ele não se deixa ver, não se deixa olhar e não está disponível pelo fato mesmo de ser transcendência, embora ele faça travessia no rosto e se faça próximo de nós, tangenciando nossa humanidade na interpelação que chega da palavra do outro.

Graças à passagem de Deus, ao invés de falar de figura do transcendente, talvez tivéssemos que falar da “Palavra i-memorial” do Transcendente que se faz proximidade na palavra do outro, mas que se retira sem deixar pegadas. Em outras palavras, trata-se de uma Palavra (de Deus), cujo eco se encontra de diversas formas nas palavras que vêm das alteridades quase escondidas no seio de nossa cultura da imagem e do fetiche. Portanto, a questão da relação entre ética e transcendência só terá sentido na medida em que a alteridade e as diferenças forem ouvidas no contexto de nossa cultura da verbalidade impessoal e anônima. Nela, o eu tem como referência sua própria imagem e não a voz do outro. Na medida em que os valores voltem do exílio em função da singularidade da relação, da acolhida, da defesa, da promoção, da empatia, da cordialidade, da bondade com relação à alteridade do outro e do mundo, certamente se poderá dizer: “Eis aí a transcendência irrompendo e o messianismo acontecendo como Evento”.

Portanto, há sempre esperança no e para o mundo uma vez que há entre nós sinais de que tantos homens e mulheres assumem esta identidade (messiânica) de cuidar e tirar o outro da vitimização, do desamparo, do abandono e da morte. E não há dúvida: aí se pode sentir a passagem de Deus, que acontece de maneira indelével, embora seja na forma de condescendência com o messias.

**IHU – Que expressões ou sinais de uma nova ética, portadora de esperanças para a vida como um todo, existem nos diferentes cenários da sociedade atual?**

**Nilo Ribeiro Junior** – Não podemos negar que vivemos uma crise civilizacional pelo fato de ela ter assumido proporções tão vastas como as que pudemos evocar anteriormente. Entretanto, apesar disso, permanece a convicção de que uma “outra civilização” está em gestação. Não se trata apenas de uma mudança de paradigma ou de novas configurações éticas ou morais. Antes, há uma esperança de que uma nova civilização esteja por vir; que ela já esteja sendo plasmada no interior do mundo através das alteridades. E o rosto do outro, a alteridade do cosmo e a transcendência de Deus

enquanto emergem em meio à crise ética, apontam o caminho por onde passa o surgimento dessa nova civilização. A saber, pelo caminho da descida até à humanidade do rosto, pela deposição da soberania do eu, e pelo desconstrução da sociedade globalizada a partir do mercado, do dinheiro e que exclui os que não po-

dem competir nesse sistema de inclusão. Portanto, a palavra que a alteridade põe nesse contexto é que há, sim, um “outro mundo possível”, porque ele já começou em algum lugar do planeta onde o messias já se aproximou de nós.





**Nilo Ribeiro Junior** é sacerdote jesuíta e professor de Ética Teológica na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Obteve graduação em Engenharia Elétrica, pela Universidade Mackenzie em SP; graduação em Filosofia, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); mestrado em Teologia, pela Universidade Gregoriana; e doutorado em Teologia, pela FAJE.

### **Publicações mais recentes**

*O caráter narrativo da normatividade em teologia moral.* Perspectiva Teológica, n. 35, 2003, p. 13-38.

*O centenário do nascimento de Emmanuel Levinas.* Perspectiva Teológica, n. 38, 2006, p. 385-402.

*Sabedoria de amar: o itinerário da ética em Emmanuel Levinas.* São Paulo: Loyola, 2005.