IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

C748
Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Nilo Ribeiro Junior, Marcelo Fabri e Caio Augusto Souza Lara – Belo Horizonte, 2019.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-00-00040-5
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: "O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações".

1. Ética. 2. Sociedade. 3. Significação. 4. Política. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34

IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

Apresentação

Vivemos em tempos de mutações. As transformações por que passamos no campo do conhecimento, das relações humanas, da cultura, do direito e da própria ética mostram uma transitividade que não conta mais com a busca de estabilidade e identidade que nortearam o modo de pensar do Ocidente. O tempo, que até então tinha uma direção e apontava para uma finalidade, que permitia ao ser humano confiar no progresso e na melhoria da humanidade, compreende-se hoje como experiência de pura finitude. "Entramos bruscamente num tempo que não vai a lugar nenhum. Talvez seja um bem, talvez não, pois que nada mais tem sentido" 1 .

Eis por que nossa época se compreende como um oceano de possibilidades em que vários tipos de tentação emergem. Por exemplo: é nítida a aspiração que hoje temos de transformar a realidade humana, corporal e vulnerável, recorrendo a um aparato biotecnológico cada vez mais sofisticado, capaz de mudar radicalmente nossa pobre e frágil condição. O problema, a nosso ver, não está nos recursos, nas possibilidades, nos meios disponíveis ou passíveis de construção, mas na aceitação acrítica das mutações e do que elas pretendem oferecer aos não excluídos do mundo do consumo. Por medo ou insegurança, podemos ser tentados a conferir estabilidade àquilo que, por essência, está destituído de toda fixidez.

Pode-se, assim, afirmar que os tempos de mutações se caracterizam por um paradoxo. Trata-se de uma época que anuncia e enuncia, a uma só vez, pelo menos duas possibilidades contrastantes: a) o desejo de hibridação com a alteridade (transumanismo), isto é, a relação com o outro (com a própria natureza) sob a forma de autocriação infindável e imprevisível, dando continuidade ao primado do mesmo em detrimento da alteridade; b) a tomada de consciência de que sempre podemos falar, agir, testemunhar, responder pelo dano que causamos ao mundo, ao outro ser humano e à própria natureza. O eu respondente é imune a toda hibridização! Enquanto tal, é capaz de assumir a responsabilidade pelo sofrimento de tantas vítimas de nossa história. Ser eu é poder despertar para o fato de que estamos sempre às voltas com uma espécie de juventude e desregramento, com um Dizer capaz de se des-dizer. "Juventude que é ruptura do contexto, palavra que decide, palavra nietzschiana, palavra profética, sem estatuto no ser, mas sem arbitrariedade, pois brotada da sinceridade,

quer dizer, da própria responsabilidade pelo outro” 2 . Ora, com tal desregramento não se anuncia uma inconsequente defesa do caos, o enaltecimento do não-sentido, mas sim uma luta interminável contra a possível desconstrução do humano.

Juventude de uma palavra balbuciada, enfronhada num autoerotismo, mas, em todo caso, abertura de um espaço de encontros e busca de alteridade.

Busca que IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas procurou incentivar, coordenar e possibilitar. O tema fala por si só: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”. As conferências desse volume que ora apresentamos retratam, com maestria e vigor filosófico ímpar, os desafios que o título do evento anuncia. São trabalhos que abordam temas desafiadores de uma época sem bússola: o tempo messiânico que nos individua como subjetividades respondentes, a ideia filosófica de cultura, o tema da idolatria da razão, as relações da ética com o direito, a política, a sociedade em geral. Esperamos que a leitura dessas belas e notáveis conferências possa despertar o leitor para a fecundidade de um diálogo com um modo de pensar que se tornou, hoje em dia, um novo paradigma filosófico.

1 SAINT CHERON, M.- Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994), Paris: Le Livre de Poche, 2010, p. 32.

2 LEVINAS, E.- Humanismo do outro homem, Petrópolis: Vozes, p. 128.

Marcelo Fabri

DESENCANTANDO A TEOLOGIA E AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NA ÓTICA DA SABEDORIA DO AMOR AO SERVIÇO DO AMOR

DISENCHANTING THEOLOGY AND THE SCIENCES OF RELIGION IN THE LIGHT OF THE WISDOM OF LOVE AT THE SERVICE OF LOVE

Nilo Ribeiro Junior [1]

Resumo

A investigação visa reconstituir a expressiva contribuição da filosofia da alteridade para o (re) pensamento do estatuto da teologia cristã e das ciências da religião em terras latino-americanas, bem ao modo de um desencantamento da magia que as perseguem.

Palavras-chave: Filosofia, Ética, Teologia, Ciências da religião

Abstract/Resumen/Résumé

The research aims to reconstruct the expressive contribution of the philosophy of otherness to the (re) thinking of the status of Christian theology and the sciences of religion in Latin American lands, as well as the disenchantment of the magic that persecutes them.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Philosophy, Ethics, Theology, Science of religion

[1] Doutor em Filosofia (Etica e Filosofia Política) pela Universidade Católica Portuguesa - Braga - Portugal; Prof. de filosofia contemporânea no Departamento de Filosofia da FAJE-BH.

Introdução

Com o intuito de se debruçar sobre a problemática da recepção do pensamento levinasiano pela teologia produzida no Brasil, há de ressaltar inicialmente que o termo *desencantamento* assume uma conotação muito específica em função da positividade da "*Sabedoria do amor ao serviço do amor*" (LEVINAS, 2011, p.176), tal como a formulou Levinas. Através desse percurso se tem acesso à configuração de uma metafísica *sui generis* acompanhada de uma *(des)sencialização* do pensamento que permite dizer um Deus não contaminado pelo Ser contra a teologia que trata "Deus como se pertencesse ao ser ou à percepção" (LEVINAS, 2009, p.87).

Outra consideração imprescindível diz respeito à compreensão da própria expressão *sabedoria do amor* em Levinas. Esta se refere à sabedoria que brota da imediação da relação ética com o mandamento/amor do outro. Subjaz a essa expressão a herança da tradição do Hebraísmo ou daquilo que se poderia denominar de Judaísmo rabínico-talmúdico que fecunda a filosofia da alteridade. Essa perspectiva judaica conduz o filósofo a estabelecer um contraponto com o *amor à sabedoria da Sofia* grega e da (*sin*)taxe dessa filosofia. Essa visa pensar o homem, mundo e os deuses, antes do crepúsculo dos deuses, bem no contexto do pensamento da Grécia arcaica, como se esses termos dessem origem a uma síntese, articulados segundo "a lógica do Uno e da racionalidade da Razão Teorética" (LEVINAS, 2009, p.76).

Na contracorrente da sintaxe grega do *amor à sabedoria*, Levinas indaga pelo "sentido [ético] dos sentidos" (LEVINAS, 2009, p.40) que se tramam em torno da experiência/linguagem do mundo "e" do homem "e" de Deus. Em clave musical, o autor confere uma precedência à voz de outrem que na *inquietação* da relação com um Rosto, isto é, na esfera da sonoridade da *relação* qual um Cântico ético (LEVINAS, 2009, p.41), cumpre-se a melodiosa aproximação/separação dos outros sentidos provenientes do homem-mundo-deus, como se fossem notas musicais de uma sinfonia. E a unicidade dos termos da relação dão origem a outros cânticos em torno dessa voz ética inalienável do outro.

> Como se para além da *ambitus* de uma melodia, um registro mais agudo ou mais grave ressoasse e se misturasse aos acordes ouvidos, e cuja sonoridade voz nenhuma pudesse cantar e instrumento nenhum pudesse produzir (LEVINAS, 2009, p.78).

Isso permite ainda vislumbrar a sinfonia da Revelação judaica em torno "da ética como ótica espiritual" (LEVINAS, 1976, p.33). Ela – a ética da Revelação – suspende o paradoxo subjacente à gramática teológica da *sabedoria grega*, marcada por um Logos demonstrativo englobante de Deus. Assevera Levinas que o paradoxo consiste em que nessa tradição "o deus que transcende o mundo permanece unido ao mundo pela unidade de uma economia" de sorte que Deus de outrem é esquecido pela lógica do Mesmo (LEVINAS, 2009, p.41).

Portanto, a partir da perspectiva aberta pela *unicidade na pluralidade*, inspirada no pensamento do filósofo judeu-alemão Franz Rosenzweig, tecido em torno da figura de um *cântico dos cânticos* – supõe um *Nós* em que cada um, segundo "a sua unicidade, seja preservado da totalidade abstrata do todo" (ROSENZWEIG. 2003, p.357) – assiste-se ao *desencantamento* que a filosofia da alteridade em Levinas almeja levar a termo no ambiente da sabedoria grega. Trata-se não apenas de cumpri-la no âmbito da antropologia (homem) e da filosofia da natureza (cosmos), mas que reverbera na própria reposição do problema de Deus. E isso impacta de maneira mais precisa na refundação da teologia do cristianismo (LEVINAS, 2011, p.168).

Em chave linguística, a *sabedoria do amor* consiste nessa precedência do Dizer sobre toda forma de Dito. Entretanto, há de se convir que essa *sabedoria do amor* só se justifica se estiver *ao serviço do amor*. Ora, isso pressupõe que o Dito, isto é, a filosofia, tenha de assumir uma conotação *gramatical* (para além das palavras) não apenas a fim de dar voz à *diacronia* do Dizer indizível, mas de estabelecer com ele uma *sincronia* advinda dos ditos que se encaminham ao primeiro (LEVINAS, 2011, p.167).

Se por um lado, essa intriga do Dizer/Dito assegura a precedência do sentido ético ou do cântico do outro, por outro, sem a devida consideração dos Ditos correr-se-ia o risco de comprometer o caráter eminentemente filosófico da ética e, por conseguinte, o caráter ético-filosófico da própria teologia. Em consequência, dar-se-ia margem para que a *sabedoria do amor* desembocasse em uma antinomia. Se porventura o sentido/cântico do Dizer ético chegasse a desprezar os outros sentidos e outros cânticos, o amor se tornaria injusto. Seria incapaz de justificar-se diante do advento do terceiro, de um outro "rosto visível do próximo do próximo" (LEVINAS, 2011, p.171). Afinal, ressalta Levinas,

> O terceiro introduz uma contradição no Dizer cuja significação perante o outro, ia, até então, em sentido único. Trata-se, por si só, do limite da

> responsabilidade. É necessária a justiça [...], a visibilidade dos rostos e por isso, a inteligibilidade do sistema e por isso também, uma co-presença e pé de igualdade, como diante de um tribunal. A essência como sincronia: juntos-num-lugar. A proximidade adquire um novo sentido no espaço da contiguidade (LEVINAS, 2011, p.171-172).

Deve-se atentar para o fato de que, no contexto latino-americano essa *sabedoria do amor ao serviço do amor* e o *desencantamento* da teologia que ela supõe, já tem encontrado ecos na teologia da libertação. A exemplo da filosofia da libertação cunhada pelo filósofo argentino Enrique Dussel, a Teologia da Libertação preconiza um retorno à "ética como lugar primevo de dizer" com sentido a palavra Deus, embora, em se tratando de um discurso de Deus, ela necessite se justificar desde o Dizer ético, ou melhor, a partir do Dizer para que se mantenha viva a intriga com os Ditos da libertação dos quais se serve a teologia como discurso (DUSSEL, 2005, p.76).

Esse almejado *desencantamento* produzido pela *sabedoria do amor ao serviço do amor* instiga não apenas o cristianismo e sua teologia, mas repercute sobre as ciências da religião pela mesma necessidade de ter-se de manter viva nesse regime a intriga do Dizer/Dito. Embora, por motivos diversos, segundo a diferença de seus respectivos objetos/estatutos, a segunda continua, com algumas exceções, sob a égide "do estruturalismo e de seu método predominantemente analítico das ciências sociais a respeito da religião" (LEVINAS, 2009, p.92). Ora, essa preponderância tem suscitado certas suspeitas de ordem filosófica ou mesmo religiosa e, consequentemente, estão a exigir dessa ciência uma *dessacralização* de seu estatuto em nome da ética e da metafísica *outramente* ditas em função do Dizer/Dito.

Da Revelação escrita ao Mandamento do Amor.

No contexto da primeira metade do século passado, aprouve ao grande teólogo alemão Von Balthazar, insistir na premência de se promover, da parte do cristianismo, uma decisiva (re)aproximação do Judaísmo. Segundo o teólogo contemporâneo, o judaísmo é certamente um interlocutor do qual o cristianismo não pode se distanciar. Caso pretenda sobreviver no Ocidente como portador de um *acontecimento* da Revelação mais do que de uma religião, o cristianismo "deve à interpelação que lhe advém do Judaísmo" (BALTHASAR, 2004, p.85) e, de modo especial, do Judaísmo de corte rabínico-talmúdico por sua proximidade das questões filosóficas, da ética e da metafísica que interessam sobremaneira ao cristianismo da atualidade.

A urgência dessa interface se deve entre outros motivos a dois de caráter estruturais. Primeiro, por conta da ênfase na *oralidade* sobre a *textualidade* da Revelação. Isso se deve ao fato de ao Judaísmo-talmúdico "a Revelação identificar-se antes a uma *Lei Revelada* do que uma *Religião Revelada*" (LEVINAS, 1976, p.381. Grifo nosso). Ora, a ênfase do Judaísmo na Palavra viva permite interromper incessantemente a *tentação* do pensamento (teológico) de se deixar seduzir pelo caráter meramente hermenêutico da Revelação. Nessa ótica, vale recordar que no contexto do Judaísmo a *essência* mesma de Deus é dada pela *essência* da *manifestação* da Palavra-Deus, a saber, pela *fenomenalidade* de um Deus único em sua *unicidade* assegurada por sua "Palavra desde sempre palavra separação/aproximação, e que, portanto, cria, revela e redime o mundo e a humanidade" (LEVINAS, 2009, p. 47). Nessa perspectiva, somente seria possível "falar de Deus com sentido a partir de um-alguma-coisa de Deus como um Não-Nada em seu infinito "e" em sua autolimitação, na contração e na sua finitude" (ROSENZWEIG, 2003, p. 45). Desde essa lógica da *eternidade* da autorrevelação como Palavra, o discurso de Deus se caracteriza como sendo um discurso com Deus, de tal sorte que esse dizer declina absolutamente da totalidade para enaltecer a unicidade/singularidade real, concreta, do Deus que se revela como relação *pathética (promimidade)*, amorosa, desmedida de um (ex)ceder ao Logos grego.

É, portanto, na ressignificação dessa *gramática* judaica cravada na relação com o Deus-único, inenarrável e Santo, cujo *vestígio* passa e se passa no Rosto do órfão, da viúva, do estrangeiro, que o cristianismo poderá reabilitar sua *essência* segundo a qual Deus e Homem coincidem no próprio Rosto/Palavra do Cristo evocado pelos evangelhos, imagem visível do Deus invisível. Soma-se a essa *essencialização outramente* do Mistério o fato de que para "o Judaísmo a Revelação embora indissociável das Escrituras jamais se separe de precedência da Revelação como *Palavra*" (LEVINAS, 1976, p.395).

Segundo, porque o Judaísmo jamais dissocia Palavra e Linguagem, alma e carne, essa unidade com o corpo, isto é, ética e espírito, do qual o cristianismo deveria ser mestre por conta da encarnação do Verbo, preconizada pela filosofia de Merleau-Ponty a insistir que a "*encarnation change tout*" (LEVINAS, 2009, p.30). Contudo, dado que ao se inscrever na História do Espírito [ocidental], isto é, ao ter-se encarnado na História e ter-se feito Política segundo a cultura ambiente, o cristianismo passou a reivindicar para si o lugar de porta-voz da *sabedoria grega* (LEVINAS 1982, p.43). E essa

identifica-se à Sofia gestada na Grécia ou ao Logos contra o Mito. Disso decorre que, por influência helênica, o Discurso e o Logos a respeito de Deus, do homem e do mundo, o *seduziu* a ponto de seu pensamento (teologia) viver de justificar a primazia do Espírito sobre o corpo. Não poucas vezes trata-se de um cristianismo que oscila, ora em torno de um pensamento mais especulativo-racionalista, ora em função de uma mística em concorrência com um pensamento encarnado, gerando, assim, uma *inversão* em sua própria identidade. Ele se ocupa de salvaguardar sua novidade para além de seu corpo ou sua carne, de sua culturalidade, isto é, para além de sua inserção no mundo, não em nome de um (entre)nós do (inter)Dizer ou da Palavra/Lei de Deus enfatizado pelo Judaísmo, mas em vista de assegurar a supremacia de seus Ditos (discursos). Isso o leva a negar o contato com o Sensível, tido como "sensibilidade de uma carnalidade maternal na ética" pela qual o Infinito vem ao pensamento (LEVINAS, 2009, p.101). Essa preocupação o tornou refém da *tentação da tentação* da religião da razão. A saber, essa consiste em viver de um Pensar para o qual o Ser iguala-se ao pensado. Nessa esteira, o Espírito procura a todo custo conferir sentido ao corpo como uma forma de negar o *sentido* [ético] do corpo que advém "da própria carnalidade na imediação/inquietude da proximidade na expiação" (LEVINAS, 1993, p.27).

A recepção do pensamento levinasiano pela teologia no Brasil

Diante das questões hiperbólicas supramencionadas que estão a apontar para uma *interpelação advinda de outrem*, o contato com o Judaísmo, sobretudo com o Judaísmo pós-cristão – segundo o qual o Judaísmo é um *fato judaico* da Revelação e fixado na tradição talmúdica tido como novo testamento do judaísmo – se apresenta como um interlocutor à altura ao cristianismo contemporâneo. Nessa mesma esteira do almejado *desencantamento* do cristianismo pode-se evocar a reaproximação da filosofia da alteridade em Levinas. Afinal, seu pensamento encontra-se enraizado na tradição hebraica sob influxo da tradição rabínica marcada pelo estudo e pela exegese paciente das Letras à procura da argumentação, "da compreensão e da interpretação da Lei revelada, e inspirado pelo talmude calcado na ética do outro, da tradição oral da *Torah* judaica" (LEVINAS, 1976, p.400).

A propósito disso, ao se levar em conta a novidade e a fecundidade da interlocução entre cristianismo/judaísmo há de se chamar atenção igualmente para o impacto que o pensamento de dois renomados teólogos-filósofos da atualidade, Luiz Carlos Susin e Ulpiano Vázquez Moro, tem produzido em solo brasileiro. Do ponto de

vista histórico-genético, urge recordar que se deve a eles a façanha de ter reintroduzido o Judaísmo de Levinas no seio do diálogo com o cristianismo no cenário da teologia brasileira de modo a atender àquele apelo de Balthazar. Na obra *O Homem messiânico* (1984), Susin ressalta a novidade de uma antropologia filosófica marcada pela centralidade do *messianismo* do outro homem. Ela se institui graças à *(in)condição* humana dada pela reponsabilidade por outrem. Isso pressupôs da parte do autor, uma opção clara por um novo ponto de partida da antropologia, isto é, que ela estivesse marcada pela concepção de "uma liberdade (in)vestida pelo outro ou como uma eleição ética" (LEVINAS, 2009, p.83).

A propósito disso, Susin trata de pôr em evidência "o defasamento da duração do instante ou *diacronia* da responsabilidade" (LEVINAS, 2011, p.176) sobre a sincronia da liberdade a fim de evitar o discurso apressado sobre o homem e, por antonomásia, o discurso unívoco de Deus. Se até pouco tempo a teologia do cristianismo ainda girava em torno da questão do *Deo Uno* em detrimento da questão antropológica do Deus-homem, doravante, ao pensar a humanidade na imediação da relação com outrem, a questão de Deus se desloca para o problema "do *Deo trino* graças ao *pathos* e à ética que é derivada da pericorese trinitária" (SUSIN, 1984, p.58). É, pois, a partir da visão de "um" Deus-*relação* em íntima *relação* amor/justiça com "um" homem que a teologia poderá se libertar da preocupação com a *essência* – substancialista – de Deus e do homem, graças à revitalização da "essência da *ação* para além do ser" (BALTHASAR,1990, p.569).

Essa viragem antropológico-filosófica e seus efeitos antevistos pelo pensador brasileiro, faz-se sentir diretamente sobre a urgência do *desencantamento* da teologia, seja em sua perspectiva clássica onto-teológica, seja na perspectiva contemporânea de corte ontológico-hermenêutica, ambas, até pouco tempo, em voga no ambiente teológico do cristianismo. Em relação à última, Susin faz contrastar com a perspectiva de uma teologia/filosofia judaico-talmúdica tal como Levinas a propugna. Disso decorre que, pensar Deus é pensá-lo *outramente* como "um Deus *quenótico* que corresponde à significação da humanidade no um-para-o-outro da antropologia da responsabilidade, da substituição, da maternidade" (LEVINAS, 2002, p. 141), tal como evoca "a percepção do Homem messiânico a partir de onde Deus pode ser ouvido" (SUSIN, 1984, p.143)

Em suma, se a teologia contemporânea julgava ter encontrado um novo estatuto para falar de Deus com sentido, atribuindo o mérito à viragem ontológica do

pensamento promovida por Heidegger, o fato é que o pensamento pós-ontológico levinasiano tende a *desencantá-la* da *magia* do ser neutro. Como bem recorda Susin, a questão de Deus em Levinas, "não se resolve com a decretação do fim da metafísica preconizada por Heidegger" (SUSIN, 1984, p.253). O teólogo brasileiro recorda a afirmação de Levinas de que "o problema subjacente à ontoteologia não significa mal pensar o ser, como postulava Heidegger, mas mal pensar Deus" (LEVINAS, 1993, p.144). Em função disso, tratava-se, antes, de reabilitar uma antropologia da Palavra/escuta de outrem, sem a qual a Palavra de Deus continuaria imperceptível "não porque Deus não fala, mas porque não há uma humanidade capaz de escutar os sinais de sua passagem de Deus pelo rosto", enfim, porque "pensar Deus fora do Ser significa responsabilizar-se por outrem" (SUSIN, 1984, p.78).

Por sua vez, Ulpiano Vázquez, em *O Discurso sobre Deus na obra de Emmanuel Levinas* (1982), insiste na tese de que o filósofo lituano tenha deixado transparecer ao longo de seu pensamento uma espécie de Teologia Fundamental do Judaísmo. Isso se faz notar graças à *intriga* existente entre os Escritos sobre o Judaísmo e os Escritos filosóficos pessoais. Essa forma de *quiasma* permitiu a Levinas inaugurar uma *outra* maneira filosófica de falar de Deus e um *outro* modo teológico (religião ética) de falar do homem. Nessa ótica, segundo o autor, é possível perceber subjacente ao pensamento de Levinas algo imprescindível para um autêntico e "duplo *desencantamento* tanto da teologia como da própria antropologia teológica" (VÁZQUEZ, 1982, p.45).

Ora, toda Teologia fundamental pretende falar de Deus ao modo de uma dupla fenomenologia. Por um lado, visa a colocar em "suspensão de juízo" – *epoché* – a *doxa* da religião a fim de que possa irromper uma autêntica teologia capaz de prescindir da fé para poder *pensar outramente* a fé. Por outro, o pensamento *outramente* teológico supõe a fé como ação ou como ato de fé de sorte que a fé conduz à suspensão de juízo da própria filosofia a fim de conduzi-la "a sua ressignificação desde o ponto de contato com uma nova teologia imanente à fé como ação" (VÁZQUEZ, 1982, p.45).

Em outras palavras, trata-se, segundo Ulpiano Vázquez, de praticar a *Difícil teologia* do cristianismo que "o destitui tanto do Fideísmo como do Racionalismo em nome do Deus inominável de Jesus Cristo" (VÁZQUEZ, 1982, p.43). É, pois, um pensamento *outramente* de Deus, marcado por um *pensamento que pensa sempre mais do que pensa*, que permitirá à teologia abandonar certo *autocentramento* idolátrico de

dizer Deus como um objeto. Além disso, esse *outramente dito* que gira em torno do Dizer pode destituir a teologia dessa espécie de autossuficiência que a acostumou a contrapor-se à Filosofia "como se as certezas sobre Deus se lhe bastassem sem o diálogo com aquela". Em suma, esse pensamento *outramente* de Deus sugere o fim da ideia de que a filosofia seja serva da teologia. Essa forma de servidão pode "encobrir o autoengano dos discursos apressados sobre Deus de própria teologia" (VÁZQUEZ, 1982, p.59).

Nessa ótica, um pensamento *outramente* teológico, isto é, uma teologia do Infinito sempre supõe o *desvio* pela ética (do outro) como filosofia primeira e, por antonomásia, uma passagem obrigatória pela antropologia. E a razoabilidade dialógica que essa supõe, graças à gramática do *páthos* ou do contato tangencial com outrem na qual ela se tece e sem a qual ela se entregaria facilmente à gramática do Logos, pressupõe igualmente um certo ateísmo para poder falar de Deus com sentido. Por isso, a *viragem ética da teologia* deve levar a sério o lugar ético que a sustenta pelo fato de a linguagem ética se tecer em íntima relação com a condição hiperbólica da humanidade do homem dada pela substituição e pela maternidade do outro homem (VÁZQUEZ, 1982, p127). Nesse sentido, a linguagem ética instaura uma instância crítica ao discurso de Deus. Pois, ela permite manter-se "vigilante diante da própria teologia a fim de que o discurso de Deus jamais se dissocie da significância do vestígio de um Rosto a quem se deve audição", e por antonomásia, que esse "discurso teológico se configure segundo a maneira *indireta* de referir-se a Deus como Passado Imemorial" (VÁZQUEZ, 1982, p.129).

Em síntese, Ulpiano Vázquez assevera que a Teologia do cristianismo – em contato com o Judaísmo de Levinas – terá de "se manter desperto diante de um Enigma e de erigir-se como um Discurso *interrompido*" (LEVINAS, 2011, p.183) caso ela se interesse de verdade em desvencilhar-se da *magia* da teologia que se faz a reboque da força do Logos grego. Seguindo a lógica da *sabedoria grega*, preocupada em assegurar um pensamento coerente sobre Deus, aquela não deixa de exercer uma *sedução* sobre a teologia. Essa visa a ser também um discurso argumentado e razoável sobre Deus, embora tende a se desconectar "do lugar tenente do Dizer Deus na ética" (VAZQUEZ, 1982, p.147). Em contrapartida, o Discurso interrompido, aliás, termo que deu origem ao título de um dos memoráveis escritos teológicos de Ulpiano Vázquez, se apresenta com a exigência de se ter "de libertar o cristianismo da *tentação da tentação* de todo

discurso imediato, ostensivo, direto sobre Deus", sobretudo se se tem em mente os tempos sombrios pelos quais passa o mundo e, especialmente, a América Latina de ontem e de hoje (VÁZQUEZ,1998, 30).

Cabe ressaltar ainda que, do ponto de vista eclesial, esse discurso *outramente* de Deus ao qual se referem Susin e Vázquez, encontrou franco espaço para se desenvolver no contexto da teologia latino-americana. Dessa feita, ela pode ser imediatamente associada ao esforço de se levar a cabo o *desencantamento* da teologia sobretudo se se tem em vista o confronto com a teologia liberal. Em certo sentido, esse movimento se deve à revitalização do contato com a *sabedoria do amor ao serviço do amor* presente no judaísmo da Revelação/Palavra e propugnada por Levinas. Nesse caso, os teólogos brasileiros tratam de acrescentar que o pensamento da alteridade não visa a negar a significação da *sabedoria grega* para a teologia, mas de submetê-la ao crivo daquilo que Levinas (1976, p. 383) denomina de "sabedoria difícil" em função da significância do vestígio do Infinito no Rosto.

Traços desse deslocamento foram percebidos já durante as conferências latino-americanas realizadas em Medelín e Puebla, sendo que no documento de Puebla aparece explicitamente a emblemática evocação dos Rostos latino-americanos como lugar teológico da revelação/palavra de Deus. Isso supunha colocar-se sob a escuta da voz dos povos indígenas, afrodescendentes, dos jovens, dos empobrecidos, etc. Desse modo, conferia-se pouco a pouco traços de uma Teologia da libertação *pari passu* com a emergência da Filosofia da Libertação em solo latino-americano e caribenho.

Se no contexto da *Filosofia da Libertação* a Ética emerge como "sentido dos sentidos" (LEVINAS, 2009, p.40) do político, do cultural, do econômico, do religioso, etc. em função da interpelação advinda da vulnerabilidade dos Rostos, no âmbito da Teologia da Libertação a ética se instaura como sentido requerido pela própria Revelação de Deus. Presumia-se que o cristianismo já não pudesse mais abstrair o realismo subjacente à narrativa do Juízo Final do Evangelho de Mateus, cap. 25, no qual se evoca a identificação do Rosto de Cristo com o Rosto dos pobres. Não tardou para que Juan Luis Segundo e Jon Sobrino propugnassem uma teologia latino-americana associada ao Deus dos pobres e da prática de descer da cruz as vítimas latino-americanas, fruto do sistema injusto gerado pelo capitalismo neoliberal e pela globalização da pobreza, uma vez que Jesus feito vítima se identifica com as vítimas a serem libertadas da morte.

Transcendentalismo ético e filosofia/teologia da libertação

Em função da confluência dessas variáveis, talvez valesse a pena evocar a novidade do *transcendentalismo ético* levinasiano e da linguagem hiperbólica que dele procede a fim de situar dois passos necessários a respeito daquilo que evocaremos a seguir, qual seja, o *desencantamento* do *Sagrado* da ontologia (HEIDEGGER, 1967, p.81) e, consequentemente, da crítica ao estatuto hermenêutico da teologia (LEVINAS, 2009, p.49). Em grande parte, o pensamento contemporâneo latino-americano é devedor da filosofia levinasiana que, em certo sentido, se fez sentir fortemente na formulação da *filosofia* e da *teologia da libertação*.

Com relação ao *transcendentalismo ético*, é de se notar que, segundo o autor, o ponto de partida da filosofia não é mais, como na modernidade, o sujeito kantiano, mas a *situação ética* da relação e/ou da aproximação do outro. Esse outro que interpela radicalmente o sujeito a ponto de se poder dizer que o Eu é um outro. Um outro alterado, obcecado, refém do outro, responsável pelo outro e cuja "liberdade se vê investida por essa voz pré-original do outro, identificada na relação por uma Eleição ética" (LEVINAS, 1976, p.34). Disso decorre que a ética, em termos levinasianos, é da ordem do *pathos* graças à "imediação/inquietude da proximidade tangencial" (LEVINAS,1993, p.27) de um outro que descentra o Eu em um Si sem negar a subjetividade dessa condição *(in)condicional* paradoxal de "um homem sem identidade" (LEVINAS, 2009, p.106).

É, pois, nessa perspectiva que se pode perceber a proximidade da filosofia da alteridade da fenomenologia de Husserl. Segundo Levinas, tratava-se de ser fiel àquilo que "se revela na fenomenalidade mesma do fenômeno" (LEVINAS, 2002, p.127), isto é, a urgência de se ter de ocupar da *essência* da *manifestação* que, segundo Levinas, já não é referida ao Eu transcendental, mas à ética como *pathos*. Nela, o eu e outrem são únicos na aproximação, seja como um eu-carne susceptível, seja como outrem em sua nudez em sua absoluta vulnerabilidade (LEVINAS, 2009, p.14.100).

Ora, a proximidade do próximo mantém-se por um tangenciamento de sorte que, na "presença do outro, a significância permanece sendo da ordem de um desordenamento irreversível". A linguagem indireta se deve à assimetria e à diacronia do vestígio jamais reconduzidas à reciprocidade de signo e significação (LEVINAS, 2005, p.61). Por conta dessa recusa a abandonar o eu-único-diante-do-outro-de-alhures,

Levinas se distanciará decisivamente da ontologia de Heidegger. Nela, o sujeito não conta como tal, uma vez que para Heidegger, o sujeito viria obnubilar "a *essência do Ser*" (HEIDEGGER, 1967, p.82). Ora, a ontologia situa a existência humana, o *Dasein*, nas estruturas do ser, do ser-no-mundo, e o enraíza ou o contextualiza na história ou "na temporalização da temporalidade do ser com o intuito de retirar o pensamento das malhas da Metafísica clássica" (LEVINAS, 2002, p.39).

Contra o "esquecimento do eu pela ontologia" (LEVINAS, 2009, p. 96), a relação com outro ou a ética também visa a tomar distância da gênese do sujeito moderno, isto é, do Eu (Moi) abstrato entendido como indivíduo de um gênero, para aproximar-se de "um" eu (moi) concreto. Esse eu-único-ser-uma-alguma-coisa, estando sob a escuta de um outro homem, de um Rosto passa da condição de "pastor do Ser" (LEVINAS 2009, 96) à (in)condição de "cuidador do outro atento a sua voz, seu apelo, seu grito, seu lamento" (LEVINAS, 2011, p.179), enfim, à interpelação que advém da paradoxal glória de um Rosto nu em sua pele. Essa "epifania" (LEVINAS, 1988, p.64) interrompe a fosforescência, o Ex-stâse proveniente da ambiência *sedutora* da voz do Ser da ontologia. Essa pretende dar sentido inclusive à morte quando na verdade "a vulnerabilidade de um rosto sempre a denuncia como sendo o prenúncio de sua morte" (LEVINAS, 1993, p.53).

A *magia* do pensamento pós-filosófico

Resta dizer que, segundo Levinas, a ontologia acabou por *seduzir* e provocar um *encantamento* não apenas no âmbito da filosofia, mas igualmente sentida no seio do próprio cristianismo. Ela exerceu forte atrativo sobre sua *teologia* a ponto de levá-la a se afirmar ou em se dizer, não mais referida à maioridade da Razão como elogio à autonomia kantiana, mas como uma autêntica teologia hermenêutica com sua força desmitologizante do sujeito abstrato que pensa a Revelação. Pensava-se com isso, ser capaz de distanciar-se da crítica ao idealismo do qual se aproximara na modernidade e, consequentemente, de se manter isenta de ser acusada de uma teologia consoante à totalidade tendo como paradigma o sujeito autônomo capaz da ação.

Fato inegável a se ressaltar é que o cristianismo bebeu da *poção mágica* da hermenêutica procedente da ontologia a ponto de associar imediatamente a Revelação à sua estrutura hermenêutica submetendo a Palavra inenarrável à univocidade da interpretação e aos cânones das escrituras reveladas. Desde então sua atenção voltou-se

decisivamente para o estudo exegético-hermenêutico exaustivo das escrituras por meio dos métodos histórico-críticos que, se por um lado cooperaram significativamente para tirar os textos revelados do limbo da literalidade enganosa, por outro, ao situar o texto no seu contexto justificando tal opção em vista da *desmitologização* ou da *dessacralização* das Escrituras sagradas, acabou por olvidar o *inaudito* da Palavra que a faz escapar da história do texto para associar-se à "significância do vestígio de um Passado Imemorial incontível na interpretação ou na compreensão" (LEVINAS, 2009, p.62) . Afinal, as escrituras são antes de mais nada "Santas e não Sagradas Escrituras" (LEVINAS, 1982, p.8-9), pelo fato de elas conterem a duração do instante da inspiração da Revelação como Palavra/amor de Deus na escuta (ética) de outrem.

Em contraste com a perspectiva hermenêutica pós-metafísica, apresenta-se a *sabedoria do amor* embasada no "*transcendentalismo ético*" e na *essência ética* da manifestação (LEVINAS, 2002, p. 128). Com isso, a filosofia da alteridade erigia-se como instância crítica àquela postura ontologizante da compreensão/interpretação do Livro. Ela exerce um papel crítico na medida em que aponta para a nova forma de *tentação da tentação* da teologia hermenêutica. A saber, a tentação de procurar compreender o todo não mais segundo a Razão da Ilustração, mas em referência ao Ser-Neutro. É, pois, o ser que se erige como horizonte a partir do qual tudo recebe sentido. Esse mesmo ser cuja ênfase recai sobre sua *verbalidade* cuja ressonância do verbo ser se diz de maneira genuína na Literatura ou na linguagem Poética ao propugnar a emergência de novos mundos (do texto) possíveis pela leitura que, por sua vez, conduzia o leitor para além desse imediato dado pelo conceito. A Poética viria substituir o Logos naquilo que ele "contém de razão instrumental, técnica, científica, pois o sentido do ser extrapola o da Razão" (HEIDEGGER, 1967, p.89).

O fato é que sob a escuta do outro, a Revelação remete a um cântico dos cânticos – cântico poético, prescritivo, dogmático, moral, cultural, etc. –, porque a Palavra-Revelação calcada nessa voz que vem de além do Ser, melhor dizendo, vem do *Bem para além do ser*, se associa à palavra de outrem bem como à palavra/voz desse Si eleito pelo outro para "falar em nome de outrem" estando sob escuta de sua voz" (LEVINAS, 2011, p.167). Essa Palavra ética pluridimensional significa "um falar com o outro e para o outro na forma coortativa de um Nós" (ROSENZWEIG, 2003, p.353) que, por sua vez, "conduz a palavra a um [ir] adeus" (LEVINAS, 2011, p.164). Essas vozes uníssonas se retiram da História [do Espírito] por uma história [ética] fora da

História a partir da qual Deus pode ser ouvido. Nesse caso, sequer uma *(teo)poética* estaria apta para se apresentar como alternativa à violência e "à *magia* da teologia racional ou liberal que violenta Deus com seus discursos diretos e ostensivos sobre deus" (LEVINAS, 2011, p.194).

Contrário, pois, à *sedução* dessa busca da *essência* ontológica focada na "*linguagem* silenciosa do convite" do ser (LEVINAS, 2009, p.96), tratava-se de ir à *essência* [ética] da voz *inspirada* na escuta/obediência de um ser-único-de-um-corpo-todo-ouvido à palavra, ao mandamento/amor de outrem como expressão de uma *Sabedoria do amor* muito mais antiga e originária do que a Poética inspirada na *Sabedoria grega* e condensada, ultimamente, na ontologia como expressão acabada do *amor à sabedoria*. Na perspectiva do enaltecimento da voz de outrem, a filosofia configura-se em torno da desmedida do amor levada até ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade. Entretanto, a *sabedoria do amor* subjacente à filosofia da alteridade exige que se acrescente a ela a tarefa de estar sempre "*ao serviço do amor*" (LEVINAS 2011, p.175). A *desmedida* do amor necessita de ser articulado à *medida* do Discurso a fim de a ética não ser tratada com suspeita, uma vez sem a capacidade de se justificar ou tornar-se justa aos olhos dos que devem ser instruídos pela *sabedoria do amor*.

Nessa esteira, a *Sabedoria do amor* que brota da Palavra de outrem, se apresenta no cenário do pensamento contemporâneo com a pretensão de *desmitologizar* a *sacralização* propalada pela ontologia e pela hermenêutica derivada daquela, pois ambas acabaram reféns da *mitologização* do Ser. O Ser como Neutro paira sobre nossas cabeças como se fosse um deus a inspirar uma nova teologia travestida de *(teo)poética* e que, no entanto, só faz adiar o dizer deus de maneira ético-profético, isto é, um discurso de Deus segundo uma *(teo)profética*.

É, portanto nesse nível que a *sabedoria do amor ao serviço do amor* (LEVINAS, 2011, p.176) contribui decisivamente para que também a *teologia da libertação* possa se libertar da *sedução* da ontologia. Aliás, a esse respeito vale recordar o que diz, surpreendente, Von Balthazar em sua *Teodramática da Ação*.

> O homem regenerado em Cristo participa analogamente na liberdade de Cristo: libertado para uma responsabilidade a fim de realizá-la diante d'Ele e do mundo [...] A partir daqui cabe lançar um olhar para assim chamada *teologia da libertação* e fazer notar sua *urgência* e a complexidade de sua natureza. Urgência intrínseca a própria fé e

> própria ação que a fé cristã sempre pressupõe. Porém, seu maior risco consiste em tentar *circunscrever num sistema controlável*, a relação entre os dois Adãos e entre a ação terrestre e a do Reino de Deus de modo a cair em uma *nova espécie de racionalismo teológico*. Nesse sentido, tem vigência o axioma tão repetido por Claudel: o que se espera dos cristãos é a *resistência* e a *constância*, e não a vitória. Também seu mestre é um vencedor vencido sobre a terra (BALTHASAR, 1995, p.448.457).

Há de se acrescentar que em vista de se promover o caráter libertário da filosofia, o fato é que na ótica levinasiana não é suficiente fixar-se nos textos e aos contextos nos quais se produzem a violência contra o Rosto do outro e tampouco em voltar-se para o Rosto como aquele que se protegeria da violência a partir de sua cultura e de sua escritura, como se essas fossem a morada de outrem. Antes, urge reorientar a hermenêutica para a ética. Sem esse deslocamento, corre-se o risco de se perder o contato com a palavra viva ou de se abrir mão daquilo que Levinas denomina como Dizer ético. Esse Dizer jamais pode ser substituído por algum Dito, mesmo o dito Poético, pois o "Cântico dos cânticos" (LEVINAS, 2009, p.41) sempre será presidido "pela voz do outro e não pelo delírio do sagrado ou da musa inspiradora do Ser" (LEVINAS, 2011, p. 167).

Do ponto de vista de uma *teologia contemporânea da libertação* isso significa dizer que, se o cristianismo não pretende se entregar ao *encantamento* da libertação letrada como outra forma de *magia*, terá de ser menos hermenêutico-poética e mais pós-ontológico-profética, no sentido de distanciar-se daquilo que a ontologia confere ao termo poética quando ela obriga a fazer o *desvio* do sujeito de fala aos textos, a fim de situar aí a produção de sentido na e pelo Discurso tendo como referência o "mundo do texto", que é sempre o ser-em-mundo. Afinal, mantendo-se nessa esfera ontológica da linguagem, há sempre o risco de se esvaziar o *sentido profético da palavra* do outro, cuja aproximação, suscita um desenraizamento radical do mundo graças à *inter(pele)ação* ética. Essa, por sua vez tem origem na exposição da pele a outrem. Ela se traduz na responsabilidade como linguagem da exposição, isto é, na linguagem da responsabilidade como eis-*me* aqui no acusativo do dizer ético, como assevera Levinas.

> A este *mandamento* tenso, sem afrouxamento, não pode responder senão "eis-me", onde o pronome "eu" está no acusativo, declinado antes de qualquer declinação, possuído pelo outro, doente [de amor], idêntico. Eis-me – dizer da inspiração que não é nem dom de belas palavras, nem

> dom de cânticos. Adstrição ao dar, com as mãos cheias e, por conseguinte, com a corporeidade (LEVINAS, 2011, p.157)

Além dessa questão, outro motivo para se distanciar do imaginário ontológico-hermenêutico da pós-metafísica de Heidegger se deve ao fato de que naquele horizonte, o que importa, em última instância, quando se lê os textos, é o de reabilitar o *Sagrado* no qual reverbera o silêncio [da voz] do ser e ao qual a linguagem está ao serviço.

Ora, a ontologia tenderá, segundo sua hermenêutica dos textos, a conduzir a Revelação ao *sagrado* quando na verdade o outro é da ordem de uma *(des)ordem* da Palavra, da transgressão da Revelação e, portanto, da ordem de um aproximação e separação de um Pro-nome Deus, isto é, da lógica da *santidade* que inspira e conduz a um êxodo que se destina ao Santo, a um Deus jamais identificável com um Neutro do Ser. Em função disso, Levinas explicita o sentido original do discurso teológico.

> O ponto de interrogação no Dito – alternante de um enigma de um Deus que fala no homem e de um homem que não conta com qualquer deus – contrariamente ao *logos* unívoco dos teólogos é o próprio pivô da Revelação, da luz intermitente (LEVINAS, 2011, p.168).

A teologia que se produz a reboque do *sagrado* em torno da ênfase na *essência* do ser, se tece na contramão da *santidade*, da *essência* ética do outro que o Ser. Há sempre o perigo de, em nome dessa *(teo)poética* e mesmo de uma teologia da libertação muito focada no lugar ou no contexto cultural da fala, o risco de se neutralizar o Santo, a alteridade de outrem e, por antonomásia, a própria descaracterização da subjetividade fora de si, cuja *recorrência* ao Si, se dá pelo o desvio [ético] de si a outrem por meio da responsabilidade radical na qual ressoa a voz de um Deus de Abraão, Isaac, Sara, Rebeca, de Jesus, de Maria e Madalena etc. Na contracorrente, uma outra lógica do discurso teológico como uma *(teo)profética* parece se justificar:

> Nosso propósito visa a *narrar a anarquia* e a não-finalidade do sujeito onde se passa o Infinito sob a figura da responsabilidade na proximidade do próximo [...] Consiste em perguntar se a subjetividade não se enunciará mediante um abuso de linguagem [...] que justifica a própria proximidade na qual o Infinito se passa. Que a forma ontológica do Dito não possa alterar a significação do para lá do ser que se monstra nesse Dito, trata-se de algo que decorre da própria contestação desta significação [...]A transcendência do Infinito – exterioridade mais exterior, mais outra que qualquer exterioridade do ser – só se escapa através do sujeito que a confessa ou contesta (LEVINAS, 2011, p.170-171. Grifos nosso).

Eis, portanto, que se a forma ontológica do Dito não pode alterar a significação do para além do ser que se mostra nesse Dito como narrativa de uma anarquia, logo há algo que decorre da própria *contestação* desta significação que não se deixa conformar-se ao discurso poético de Deus. Em outras palavras, toda e qualquer teologia terá de ser uma forma de *contestação*, de *resistência* à supremacia da *sabedoria grega* sobre a *sabedoria do amor*. Embora não se possa negá-la, trata-se de manter-se vigilante à sedução de suas belas palavras ou sua retórica poética a respeito de Deus. Isso porque o Dito ou o discurso teológico é nutrido pela inspiração que vem da diacronia inaugurada pela diaconia ao Outro. Essas são responsáveis pela origem de "um discurso límpido, reto, sem rodeios a respeito do Infinito tal como se cumpre na palavra profética de que o pronuncia" (LEVINAS 2011, p.171).

À guisa de conclusão deve-se recordar que após explicitar o percurso filosófico presidido pelo *transcendentalismo ético* e pela correspondente linguagem da linguagem ética que brota da Lei do outro, Levinas permite reconduzir o problema da teologia para o campo daquilo que ele denomina de um *outramente* Dito. Como se pode notar, é impossível negar que a teologia se situe no âmbito do discurso e, portanto, no terreno do Dito bem como de certa ontologia. Do contrário, seria impraticável referir-se ou justificar-se razoavelmente a assertiva de que o discurso de Deus não se coadune com essa ou aquela forma de *magia*. Entretanto, graças ao percurso ético de seu pensamento, urge manter-nos atentos ao fato de que o filósofo não associe o dito do discurso teológico primeiramente à Ontologia ou à Poética do ser que decorre daquela. Para Levinas, todo Dito tem de estar referido ao Dizer pré-original como forma de "cântico de contestação" (LEVINAS, 2011, p.170). E evidente, esse Cântico [ético] desses outros cânticos que procedem da vida política, social, cultural, religiosa, etc. supõe o imaginário *sapiencial* das escrituras santas na qual a linguagem profética encontra sua *musicalidade* advinda de um Passado Imemorial e da voz do infinito.

Enfim, o *outramente* Dito da teologia deve se valer de seu estatuto próprio conatural à *sabedoria do amor ao serviço do amor*. E se essa se apresenta como mais antiga do que a *sabedoria grega* na qual se enquadra a ontologia, a *sabedoria do amor* não descarta a necessidade da imperiosa tradução em língua grega dessa sabedoria em vista do bem do outro. Nesse caso, a teologia não se desvincula do *serviço do amor* de tal sorte que se, por um lado, há lugar para a *sincronia* (dito) em torno de uma *(teo)poética* essa, por sua vez, deve referir-se continuamente à *inspiração* advinda da

diacronia do Dizer Deus na ética. Entretanto, resguardada a (ana)arquia da diacronia do Passado Imemorial coetânea do Dizer, não se pode deixar de ressaltar a possibilidade de se pensar a conjunção de uma *(teo)profética* "e" de uma *(teo)poética* na forma de um *tangenciamento* gramatical graças à estrutura linguística do Dizer/Dito. Ora, a intriga do Dizer/Dito se opõe terminantemente a tentação das *antinomias* porque aquela se revela avessa a toda forma de totalização (excludente), antiga ou nova, com relação aos discursos de Deus.

Em breves palavras, outra constatação de igual relevância diz respeito às *ciências da religião*, ao fato de ela ter assimilado o método da fenomenologia não ao modo de Husserl, mas ao modo de Heidegger e/ou do estruturalismo. Isso, porém, não as pacifica segundo a lógica analítica, uma vez que a voz de outrem está sempre a intervir como um porvir em meio ao Neutro do ser ou às estruturas da linguagem que prescindem do sujeito alterado pela *inter(pele)ação* do outro. Por isso, outrem irrompe como aquele que convoca a ciência da religião a desviar seu olhar do *sagrado* presente nas religiões a fim "de abrir os ouvidos para a acolhida da voz do Santo" (LEVINAS, 2001, p.72), isto é, à Palavra incontextualizável do outro.

Nessa escuta se revela "o sentido dos sentidos" (LEVINAS, 2009, p.40) presidido pela ética ao qual se deve orientar essa ciência. Graças ao sentido primevo que advém da Palavra-Revelação de um Passado Imemorial, evita-se tratar o outro referindo-o ao Ser/neutro, bem como de "dar primazia à linguagem do neutro como se o ser fosse a *essência* das religiões" (LEVINAS, 1976, p.389). Aliás, diga-se de passagem, "sem a *diaconia* ao absolutamente outro" (Levinas, p.53) o "crepúsculo dos deuses" seria totalmente justificado na contemporaneidade (LEVINAS, 2009, p.41).

Enfim, na ótica da filosofia levinasiana, a ciência da religião deve estar atenta e disposta a descobrir nas religiões aqueles "altares dedicados a outrem" (LEVINAS, 2009, p. 57) que, talvez, com o passar dos séculos tenham ficado escondidos sob os escombros das respectivas culturas e religiões. Talvez por isso, não tenham sido ainda objeto de sua investigação até o momento presente em muitas de suas expressões. Entretanto, essa reabilitação parece ser a condição ética fundante a acompanhar a ciência da religião, caso ela pretenda de fato constituir-se como *ancilar* da linguagem ética da voz de outrem ao invés de corroborar "a instalação de novas idolatrias" no cenário latino-americano e caribenho. Diga-se de passagem, essas rondam as religiões e as ciências derivadas daquelas na contemporaneidade, "sem qualquer odor de

santidade" (LEVINAS, 2001, p.118) devido a exaltação de um sagrado difuso chamado "deus introduzido no circuito da economia" (LEVINAS, 2009, p.42).

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique, *Filosofia da Libertação* e *exclusão social*. São Paulo: Paulus, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Editions de Minuit, 1988.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Bernard Grasset, 1993.

_____. *De outro modo que se ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2011.

_____. *Difficile Liberté. Essai sur le judaisme*. Livre de Poche. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Do Sagrado ao Santo. Cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1982.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*. Paris: Seuil, 2003.

SOBRINO, Jon. J*esus, o Libertador. I - A História de Jesus de Nazaré.* Petrópolis: Vozes, 1994.
_____. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2001,

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
_____. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1987.

SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico - uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

VON BALTHASAR, Urs Hans. *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid: Ediciones Castilla, 1966.

_____. *Solo el amor es digno de fé*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2004.

_____. *Teología de los tres días. El mistério pascual*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.

_____. *Teodramática IV. La Accion*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.

_____. *Teodramática. III. Las personas del drama. El hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.

_____. *Teodramática I. Prolegómenos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.