

LINGUAGEM E SOCIALIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

(Language and sociality in Emmanuel Levinas)

*Prof. Dr. Ozanan Vicente Carrara**

Resumo: Levinas, em seu esforço de romper com a linguagem ontológica, busca uma linguagem respeitadora da alteridade de outrem. A linguagem ética se apresentará como essa linguagem capaz de manter a pluralidade do Mesmo e do Outro sem que um seja absorvido pelo outro. Aliás, a própria estrutura da linguagem supõe a alteridade já que só se pode falar a um interlocutor. Destarte, queremos mostrar, neste artigo, como Levinas compreende a linguagem e como ela ocupa um lugar central em sua filosofia, devendo ela preservar a estrutura plural do Mesmo e do Outro, sem se totalizarem numa linguagem universalizante. Ao respeitar a alteridade, a linguagem ética instala a comunicação e a socialidade. Abordaremos também os problemas levantados por Derrida a respeito da linguagem, em *Violence et Métaphysique*, procurando mostrar como Levinas os responde em *Autrement qu'être*. Esta última obra, se esforça em substituir a linguagem ontológica por uma linguagem ética, criando todo um novo vocabulário ético que lhe permite descrever a subjetividade como Outro no Mesmo.

Palavras-chave: Ontologia, Ética, Socialidade.

Abstract: In his effort to break up with the ontological language, Levinas searches for a language which respects the alterity of the Other. The ethical language presents itself as the one capable of maintaining the plurality of the Same and

* Doutor em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor de Filosofia na Universidade Federal Fluminense, campus de Volta Redonda, RJ, Brasil. Artigo submetido a avaliação no dia 03/08/2011 e aprovado para publicação no dia 12/11/2011.

of the Other, without the former being absorbed by the latter. Actually, the structure of language itself implies alterity, as one can only speak to an interlocutor. This article intends to show how Levinas comprehends language and how it occupies a central place in his philosophy, since the plural structure of the Same and of the Other are preserved without being totalized in the universalizing language. By respecting alterity, the ethical language installs communication and sociality. The objections Derrida addressed to Levinas in *Violence et Métaphysique* will also be discussed with the intent of showing how Levinas answered them in *Autrement qu'être*. In this book, the author strives to substitute the ontological language with an ethical language, creating thus a new ethical vocabulary which allows him to describe subjectivity as the Other in the Same.

Key words: **Ontology, Ethics, Sociality.**

Presente artigo mostra o esforço de Levinas em construir uma linguagem respeitadora da alteridade diante das objeções levanta das por Derrida em *Violence et Métaphysique*, às quais o filósofo responde em *Autrement qu'être*. Esta última obra será a invenção de uma linguagem para a ética que seja capaz de dizer a subjetividade descrita como Outro no Mesmo. A linguagem se mostra então como sendo a própria socialidade.

1. A linguagem tem sua origem em outrem

Para entender a novidade da reflexão filosófica de Levinas a respeito da linguagem, é preciso primeiro mostrar como ele retira sua origem do interior de uma consciência para colocá-la em Outrem. Este ponto será fundamental dentro de nosso objetivo de relacionar linguagem e socialidade. A linguagem do Mesmo que tem seu ponto de partida numa consciência situa o começo do pensamento racional no ser. No entanto, a significação, tal como Levinas a entende, se situa no rosto de quem fala; ela vem de outrem. Para Levinas, o rosto é a significação originária.¹ O rosto desfaz o equívoco da imagem e dos signos verbais. A linguagem, ao se referir ao

¹ Rosto é a noção ética fundamental de Levinas. Ele não designa a ordem da manifestação, já que não pode ser entendido como fenômeno e menos ainda como substância. Ele se apresenta na proximidade, isto é, como expressão; apresenta-se a si mesmo. Por isso mesmo, prefiro a tradução de *Visage* como Rosto e não como “olhar”, como alguns quiseram traduzi-la, para não lhe dar o sentido de fenômeno. Sebbah o define como a “concretude sensível e absolutamente singular de um existente exposto na vulnerabilidade de sua pele”. O Rosto designa o humano desvestido da história, de toda cultura e condição social – também de seu corpo – e tudo que venha a encobri-lo. Daí ele ser a “significação”, o

infinito de Outrem, não encontra seu lugar no interior de uma consciência, mas encontra sua origem em Outrem que, por sua vez, coloca a consciência em questão. Ela não seria um acontecimento da consciência, mas uma atitude do espírito. A idéia do infinito é um transbordamento da consciência (Cf. Levinas, 1980, p. 183).

A essência original da linguagem deve ser procurada então na apresentação original do sentido ou numa significação anterior que torna possível a função do signo. Afirma Levinas: “[...] as significações não se apresentam à teoria, isto é, à liberdade constituinte de uma consciência transcendental; o ser da significação consiste em pôr em questão, numa relação ética, a própria liberdade constituinte” (Levinas, 1980, p. 185). O sentido não é nada menos que o rosto de Outrem e a palavra deve se remeter ao frente a frente original da linguagem. Antes de ser “consciência de”, a inteligência é sociedade e obrigação. Para Levinas, a significação é o Infinito “que não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à atividade sensorial, mas em Outrem [...]” (Levinas, 1980, p. 185). Esta significação ganha um ser com a linguagem já que a essência da linguagem é a relação com Outrem. Portanto, continua Levinas: “a significação é o Infinito, isto é, Outrem. O inteligível não é um conceito, mas uma inteligência. A significação antecede a *Sinnegebung* (a consciência doadora de sentido) e aponta o limite do idealismo em vez de o justificar” (Levinas, 1980, p. 185).

O fluxo do Infinito não pode se exprimir, em termos de consciência, nas metáforas da luz e do sensível, pois é uma exigência ética colocando em questão a consciência que o acolhe. O sentimento da obrigação que daí resulta submete a consciência a Outrem (Cf. Levinas, 1980, p. 186).

Se a linguagem deve remontar à significação primeira do rosto, se é o rosto que implanta a significação no ser, Levinas conclui que a linguagem é a razão. Mas a razão absorve o discurso e a pluralidade dos interlocutores numa legalidade impessoal. O que Levinas propõe é que o pluralismo da sociedade não desapareça na elevação à razão, mas que seja a sua condição. A razão não pode instalar em mim o impessoal, mas ela deve instaurar um Eu-mesmo capaz de sociedade. Este Eu-mesmo separado surgiu na fruição, mas sua separação é também uma necessidade para que o Infinito possa ser, já que o

“inteligível” que “existe antes da história e antes da cultura” (*Humanismo do Outro Homem*, p. 60). O Rosto não se mostra dentro de um contexto como o fenômeno, mas fora de todo contexto. Ele é o outramente que ser e indica a prioridade do ente sobre o ser. Ele é defecção do fenômeno. Levinas o designa “traço” – traço de uma transcendência que não se muda em imanência. Não pode ser desvelamento, pois, como tal, neutralizaria a transcendência. Ele é o sentido, a significação por excelência e seu modo de revelar-se é através de um comando ético que questiona o ser em seu esforço de perseverar em seu próprio ser, desinstalando o Mesmo do fechamento em si mesmo. Não sendo conceito, mas um comando moral, ele resiste à totalização. Em *Totalidade e Infinito*, o Rosto designa a retidão do face a face e, em *Autrement qu'être*, a defecção do fenômeno, pois a proibição de matar (seu comando ético) se torna responsabilidade pelo outro.

Infinito é no frente a frente com um Eu (Cf. Levinas, 1980, p. 187). Encontramos aqui a estrutura básica sobre a qual se funda a linguagem, o que nos faz desde já compreender que é ela que implanta a socialidade.

2. A Objetividade da linguagem supõe outrem

Outro aspecto que nos remete à socialidade da linguagem é encontrado no próprio sentido da objetividade da linguagem. No fundo da objetividade das coisas, Levinas coloca a minha relação com o Outro que dá às coisas uma significação racional. Uma coisa é sempre designada a outrem a tal ponto que minha relação de fruição e posse com as coisas é modificada quando as coisas são colocadas na perspectiva de outrem. O fato de as coisas serem designadas por uma palavra demonstra que elas são partilhadas entre mim e os outros. A objetividade da linguagem impede minha posse exclusiva uma vez que as coisas se destinam a mim e aos outros. Por isso, a coisa torna-se tema e na tematização o mundo é oferecido a outrem pela palavra (Cf. Levinas, 1980, p. 187).

Na objetividade como relação com Outrem, o sujeito “se liberta das coisas possuídas” como se estivesse separado de sua própria existência. Mesmo se mantendo no ser, é como se o sujeito ainda não estivesse lá. Esta distância em relação a si, que a tematização ocasiona, é tempo. Tempo é a “distância de si a si, na consciência de si” (Levinas, 1980, p. 188). O que garante o afastamento do tempo, seu ‘ainda não’, é o futuro inesgotável do Infinito. Esse futuro inesgotável do Infinito é produzido na própria relação da linguagem. Acolher o Infinito do outro exige um desapossamento de si já que tal acolhida é desejo de um “excedente da idéia de infinito”. O que garante a objetividade é a comunicação. Mas não posso comunicar aquilo que ainda não existe para mim como pensamento monádico. Assim, a base da objetividade é a relação ética com o outro. A consciência se apóia em Outrem como em Descartes, ou seja, o Infinito já está presente no pensamento finito. O acesso ao Infinito não se dá pelo pensamento ou pela intuição, mas pela relação ética. A idéia de infinito não é um objeto que possa ser contido e, assim, o cogito não se pode pôr de uma maneira independente de Outrem. Só assim é possível a relação com uma alteridade total, irreduzível à interioridade, “uma relação entre libertos” (Levinas, 1980, p. 188). Vemos aí a pluralidade como estrutura da própria subjetividade.

3. Os problemas de uma linguagem universal

A questão que se coloca aqui é se a linguagem universal é capaz de conservar a significação social ou a pluralidade de onde ela provém. Levinas

vê, por trás do pensamento, o discurso. Antes do inteligível, há uma inteligência anunciada na exterioridade inviolável do rosto. Logo, a essência do discurso é ética. Para Levinas, num mundo sem multiplicidade, a linguagem perde sua significação social, pois os interlocutores buscam o universal, perdendo assim sua unicidade. No universal, a linguagem é a linguagem das instituições racionais, a linguagem da razão impessoal. A vontade de cada um busca o universal, negando sua própria particularidade. Nesse sentido, tudo resultaria no Estado universal onde os interlocutores se dissolvem (Cf. Levinas, 1980, p. 194-5).

Para Levinas, o individual e o pessoal agem de forma independente do universal que os modelaria. “O individual e o pessoal são necessários para que o Infinito se possa produzir como infinito” (Levinas, 1980, p. 195). Se a subjetividade se estabelece como um ser separado em relação com Outrem e se a significação do Rosto é o próprio nascer do racional, vontade e inteligível se distinguem. A vontade não pode desaparecer no inteligível. Se a inteligibilidade do inteligível reside na responsabilidade que apela à vontade, ela é obra do comportamento ético. A vontade não pode rejeitar a responsabilidade em que o rosto de outrem a mergulha. Diz Levinas: “no acolhimento do Rosto, a vontade se abre à razão” (Levinas, 1980, p. 196). A linguagem, através da idéia de infinito, introduz algo de novo no pensamento. Esse novo no pensamento é a própria obra da razão. A presença ética se revela como outra e se faz presente de modo não violento. A palavra, como início da atividade da razão num sujeito que não renuncia à sua unicidade, confirma a separação. A palavra se mantém apologia e impede a desindividualização. Se a linguagem é uma resposta à interpelação do ser no Rosto, tal resposta só pode ser individual. Tal resposta é um ato ético (Cf. Levinas, 1980, p. 196-7). Assim, a pluralidade supõe tanto a preservação da unicidade do eu que não se perde no acolhimento do outro como o respeito à alteridade de outrem.

4. A linguagem como instauradora da comunicação e da socialidade

Se a linguagem ontológica se reveste de um forte tom solipsista, a linguagem ética que Levinas procura deverá ganhar um tom socializador e pluralista, capaz de ir além da objetividade que apaga a alteridade. Toda a questão parece girar em torno disso: como manter a pluralidade dos interlocutores apesar da tendência à totalização da linguagem objetivante destruidora da alteridade? A preservação da pluralidade depende da capacidade da linguagem de resistir à objetivação de outrem.

A via que nosso autor escolhe para mostrar a estrutura plural da linguagem passa pela desobjetivação do interlocutor e se deixa ver, em *Totalida-*

de e Infinito, na distinção entre tematização e comunicação. Ao identificar aquilo que aparece como objeto, o conhecimento objetivo elimina sua alteridade. Para Levinas, a linguagem aborda uma relação com um interlocutor em que a alteridade ressurgue sempre por trás da forma objetiva que ela tomou. Levinas distingue entre um *falar de* e um *falar a*. Ser objeto significa poder ser dito e aparecer como tema ou como significado de um discurso. Falar de qualquer coisa só é possível referindo-a a um contexto ou a um horizonte de esclarecimento, isto é desvelar ou “fazer a coisa vir à sua significação”. Ao identificar os fenômenos dentro de uma rede de relações e ao colocar todo fenômeno como tema de uma visão de mundo, o discurso acaba sempre realizando uma totalização. No discurso, abre-se uma outra possibilidade além daquela da interiorização. É como se o sujeito, sufocado em si mesmo, encontrasse uma forma de evasão em direção à exterioridade. Essa forma de evasão seria o conhecimento tematizante que se faz discurso como um “dizer ao outro”. O dizer do discurso tematizado ao outro situado fora do tema do discurso é já um transbordamento da subjetividade. A consciência torna-se discurso e a tematização, comunicação. Mas a linguagem não se esgota na objetivação. A linguagem exige sempre um interlocutor. Ela está estruturada como um *falar a*. A linguagem não invoca o outro como representado e pensado. É por isso que ela “instaura uma relação irredutível à relação sujeito-objeto: a revelação do Outro”. A linguagem se constitui nessa revelação, supondo sempre o Outro como interlocutor, ou melhor, ela supõe uma pluralidade de interlocutores. Ela instaura um comércio ético (Levinas, 1980, p. 60). O fato de o interlocutor não aparecer se deve ao fato de o discurso falar sempre de qualquer coisa já tematizada. O interlocutor permanece exterior à totalidade constituída pelo tema do discurso. O Outro permanece exterior à obra de totalização operada pelo discurso.

Este fato de o Outro permanecer exterior ao discurso revela a significação profunda da linguagem. Toda linguagem revela uma subjetividade voltada para o Outro. *Falar a* é o reconhecimento implícito da alteridade de Outrem. Logo, a linguagem instaura uma relação de comunicação. A linguagem como comunicação não exclui a tematização em que o eu se interioriza. Nesse sentido, como o mostra Feron, a linguagem é um ponto de encontro de um movimento centrípeto e de um movimento centrífugo que é o enlace mesmo da subjetividade.²

A linguagem não instaura somente uma comunidade de sujeitos, mas ela impõe também a partilha comum dos bens deste mundo. A palavra instaura este mundo comum. Nesse sentido, a comunicação é palavra e dom. É o discurso que faz com que as coisas sejam partilhadas. Como ele exige um

² FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*, L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 49.

interlocutor, ele manifesta a unicidade de Outrem. No discurso, o eu reconhece Outrem que se apresenta em seu desnudamento total. Outrem questiona meu lugar sob o sol, minha possessão egoísta do mundo, já que outrem se apresenta como aquele que não possui nada. Diante dele, eu descubro que o mundo é um objeto de partilha. Tal descoberta é a instalação de uma relação ética com Outrem. O mundo não existe para mim. [...] “É preciso que eu saiba dar o que possuo” (Levinas, 1980, p. 152). Daí ser Outrem que dá sentido às coisas do mundo e não o mundo que dá seu sentido a Outrem. O mundo deve então ser compreendido a partir de Outrem. A comunicação verdadeira não é aquela em que eu comunico ‘meu mundo’ ao outro como um objeto ou um conteúdo do eu, mas aquela em que o mundo se torna uma referência comum e é visto a partir de Outrem. A palavra é a possibilidade para Outrem de se apresentar ao Mesmo, de inquietá-lo, comunicando um mundo que não é somente meu, mas que diz respeito a Outrem a quem devo dar do pão de minha boca e a quem devo vestir, partilhando os bens deste mundo. Só a linguagem ética pode comunicar este mundo comum. “Uma ordem comum aos interlocutores estabelece-se pelo ato positivo que consiste, para um, em dar o mundo, a sua posse, ao outro [...]” (Levinas, 1980, p. 229). Um mundo comum impede também que ele se constitua como totalidade já que ele não é a soma do meu mundo com o mundo do outro, mas partilha de uma parcela do mundo. Eu doo meu mundo ao outro. A assimetria aqui é necessária para que eu possa vir em socorro do outro que se acha desprovido de um mundo ou sem nenhuma possessão. É essa dimensão ética do mundo que a comunicação instaura. Nesse sentido, entende-se a crítica de Levinas à ontologia heideggeriana em que ele identifica uma vontade de possessão do mundo como lugar: “trata-se de uma existência que se aceita como natural, para quem o seu lugar ao sol, o seu solo, o seu lugar orienta toda significação. Trata-se de um existir pagão” (Levinas, 1997, p. 207). “A linguagem [...] abole a propriedade inalienável da fruição”. A ética supõe uma capacidade de dar do que é meu ao outro. O mundo no discurso não é mais aquele mundo da separação da fruição, mas ele é “aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal” (Levinas, 1980, p. 63).

Concluindo, vimos que a linguagem supõe a intersubjetividade e se entende a partir da responsabilidade de um pelo outro, se situando assim no nível ético. O Bem, o além do ser, nasce do encontro face a face com o Outro. Em *Totalidade e Infinito*, a ética é a relação, através da linguagem, com um outro. Aliás, a linguagem tem sua origem na relação ética com o outro. Mas para que ela não destrua a alteridade de outrem, ela deve ser expressão, isto é, não transformar o outro em representação ou em pensamento. A linguagem aproxima dois interlocutores, o eu e o outro, sem que um se perca no outro, isto é, seja eliminado pelo outro. O eu é então afetado pela expressão, forma de o Outro interromper o eu, linguagem do Outro. Nota-se claramente a insuficiência da ontologia para descrever o

Outro, dentro da perspectiva levinasiana. A linguagem apta, então, a dar conta da alteridade, sem destruí-la ou absorvê-la, é a ética.

5. Questões de Derrida sobre a linguagem

A reação mais forte após a publicação de *Totalidade e Infinito* veio da parte de Jacques Derrida com a publicação de seu primeiro ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas *Violence et Métaphysique*. Derrida parecia querer questionar as bases de *Totalidade e Infinito*, mas, ao mesmo tempo, ressaltar a dignidade do discurso filosófico de Levinas. Posteriormente a esse primeiro ensaio, Derrida irá retomar a obra de Levinas, abrindo-a para questões ético-políticas. É importante notar que o próprio Derrida admite que escreveu este seu primeiro ensaio antes dos textos de Levinas *La Trace de l'autre* (1963) e *La Signification et le Sens* (1964). Levinas retoma as questões levantadas por Derrida nos textos seguintes, especialmente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), onde ele parece retomar pacientemente cada uma das questões levantadas por Derrida.

As questões de Derrida referem-se todas ao problema da linguagem, como ele mesmo esclarece no início de seu ensaio. Derrida parece insistir na aparente incoerência de Levinas de querer dizer num discurso filosófico aquilo que escapa aos conceitos filosóficos uma vez que Levinas critica o conceito como “redução ao Mesmo” e “neutralização da alteridade”. Derrida pergunta-se sobre o porquê de se instalar na conceitualidade tradicional para destruí-la. Se, por um lado, a linguagem em Levinas é o lugar da relação ética com o outro, por outro lado, o Outro não pode ser dito senão na linguagem do Mesmo. Parece então impossível escapar ao logos do Mesmo e à ontologia. Em *Autrement qu'être*, Levinas recorrerá à distinção entre Dizer e Dito como forma de superar as dificuldades iniciais quanto à linguagem. A linguagem porta um excesso de sentido e o dito filosófico reflete a transcendência do Dizer. O que Derrida sugere é que o discurso filosófico falha em dizer o Outro na linguagem do Mesmo.³ Para responder a Derrida, fazemos uso da observação de Feron, que reprova o fato de Derrida antagonizar o Mesmo e o Outro quando eles são apenas diferentes.⁴ Aliás, a subjetividade em *Autrement qu'être* será compreendida como o Outro no Mesmo. O Dizer como um excesso de sentido que abre a transcendência para além do ser faz com que seu sentido deva ser então buscado não no ser, mas no outramente que ser. *Outramente que não é simplesmente oposição*.

³ DERRIDA, Jacques. *Violence et Métaphysique*. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Éd. du Seuil, 1967, p. 165.

⁴ FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 261.

Uma segunda questão posta por Derrida é que descrever o Outro na linguagem do Mesmo é fazer violência ao Outro. Ele se pergunta se o logos do Mesmo não contradiria o caráter ético que Levinas atribui à linguagem. Não estaria então o projeto a que se propõe Levinas em *Totalidade e Infinito* desde já condenado ao fracasso?⁵ Para Levinas, uma linguagem não violenta deveria se privar do verbo ser, isto é, de toda predicção. Levinas tenta então conceber uma linguagem de pura evocação, um dizer sem dito cujo conteúdo seria um puro e simples “*eis-me aqui!*”, mas um tal dito não mereceria mais o nome de linguagem para Derrida, pois esta só seria não-violenta em sua origem silenciosa.⁶ Podemos responder a Derrida, mostrando que, ao distinguir Dizer e dito, Levinas não tem a intenção de contrapor a linguagem ética à linguagem ontológica, mas quer ressaltar que toda linguagem comporta dois aspectos: o cognitivo e o ético, sendo que ambos são inspirados pelo Dizer. Assim, toda linguagem comporta um enigma que, ao mesmo tempo em que ela expõe o ser, ela deixa ressoar um Dizer irreduzível à essência do ser, um “dizer-a-outrem” anterior ao dito. A linguagem seria então o nó do Dizer e do Dito.

Uma terceira questão posta por Derrida é: se eu não posso designar a alteridade irreduzível (infinita) de outrem senão através da negação da exterioridade espacial (finita), isto seria um indício de que seu sentido é finito, não é positivamente infinito, como sustenta Levinas. Para Derrida, se se pensa como Levinas, que “o Infinito positivo tolera ou mesmo exige a alteridade infinita, é necessário então renunciar a toda linguagem e em primeiro lugar à palavra infinito e à palavra outro”.⁷ O Infinito só poderia se entender como Outro sob a forma de in-finito (com o prefixo de negação). Um Infinito pensado como plenitude positiva seria impensável, impossível e indizível. Seria necessário que o pensamento rompesse com a linguagem. Respondendo a Derrida, ressaltamos que Levinas admite que traduzir o infinito num discurso é já uma traição, mas todo discurso comporta uma ambigüidade de tal modo que, ao mesmo tempo que ele manifesta o ser, ele trai a significância de um além do ser. Para Levinas, tudo pode ser dito uma vez que tudo é significativo. O infinito dito toma o modo do ser, mas a ambigüidade mostra que nenhum dito é adequado à sua significância. Feron observa que é a exigência fenomenológica do “retorno às coisas mesmas” que impõe a necessidade de dizer até o indizível e, particularmente em Levinas, esta exigência consiste em “voltar às coisas tais como elas significam no horizonte da linguagem”.⁸

⁵ DERRIDA, Jacques. *Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. In: DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Éd. du Seuil, 1967, p. 218.

⁶ *Ibid.*, p. 218.219-220.

⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁸ FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage, L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 265.

6. Linguagem e a socialidade da responsabilidade

Autrement qu'être, além de ser uma obra sobre a subjetividade, é também uma busca da linguagem capaz de exprimir a concepção de subjetividade como Outro no Mesmo que ele propõe. Trata-se de construir uma linguagem que seja capaz de exprimir este um-para-o-outro da responsabilidade. Encontramos, aí também, alguns elementos que nos ajudam a relacionar linguagem e socialidade. A linguagem aí é entendida a partir da ambigüidade de dizer e dito, distinção que permite a Levinas responder às questões de Derrida sobre a impossibilidade de dizer o Outro na linguagem do Mesmo. A linguagem do Outro é o Dizer que se deixa escutar como um excesso que o dito não é capaz de comportar e de encerrar.

O Um-para-o-Outro, a substituição do Mesmo ao Outro seriam o pano de fundo a partir do qual o ser ganharia significado. Esse sujeito do um-para-o-outro tem sua aparição antes mesmo do ser e do conhecimento, num tempo imemorial que a memória não pode recuperar. Tal modalidade de exposição do subjetivo, este outramente que ser é denominado por Levinas um Dizer sem Dito. O questionamento do ser levaria assim a um antes do questionamento, levaria à anarquia da responsabilidade. No dizer sem dito, se exporia a modalidade de um sujeito outramente que ser. Levinas propõe-se a entrever na finitude mesma do sujeito enquanto filho do um-para-o-outro da proximidade, a excelência da responsabilidade, isto é, da socialidade, uma ordem à qual a verdade finita (ser e consciência) se subordina (Cf. Levinas, 2001, p. 47-8).

Para explicitar essa relação entre linguagem e responsabilidade, valemos do trabalho de Feron, que explora exaustivamente a questão da linguagem na filosofia de Levinas. Para ele, sob o modo do outramente que ser, o Dizer não se separa do discurso enquanto referência ao infinito nem do dito ao qual ele apela como início da linguagem. Não se trata de sair para fora da dimensão da linguagem, entregando-se a uma pura contemplação de Deus. O Dizer como testemunha que é do Infinito não se separa do diálogo entre interlocutores como se Deus pudesse ser isolado da relação com Outrem. O Dizer, entendido como pura exposição ao Outro onde o Infinito se passa, instaura um novo modo de relação entre o Dizer e o Dito. Modo este que não é o da conjunção, adequação ou ajuntamento que se produzem como logos. A correlação entre o Dizer e o Dito deve ser pensada em outros termos que não a simetria ou a correspondência entre termos reversíveis. Tais palavras, como Deus, Bem ou Infinito só podem ser ditas por abuso de linguagem e, por esta razão, elas são revestidas de uma proibição no momento mesmo em que são ditas. Ao eco do Dizer que ressoa no dito, só há uma resposta possível que não é uma resposta sob a forma de linguagem, mas um colocar-se disponível que torna possível a linguagem: *Eis-me! Envia-me!* Tal colocar-se em disponibilidade, tal abertura, enuncia a não-indiferença do sentido e mostra que o para-o-outro é

a essência da linguagem. O *Eis-me!* como ponto de partida da linguagem coloca a subjetividade como o nó onde se ata a linguagem ou como ponto de convergência entre o Dizer e o Dito. A linguagem como portadora de sentido impede a queda do ser no não-sentido do *il y a*.⁹

Para Levinas, todo dito porta uma ambigüidade que se entende em relação ao seu papel ancilar com relação ao Dizer. O dito é secundário em relação ao dizer e é portador de um excesso que ultrapassa sua própria capacidade de dizer. Para Levinas, o dizer não pode ser pensado como verbo, esse ou interesse, mas será pensado através da pronominalidade do pronome *se* que ressoa no acusativo do *se dizer*. O sentido do dito não se reduz ao de fazer aparecer o ser – função ontológica – mas ele deve ser reinterpretado a partir do Dizer como inspiração. Interpretar o Dizer como inspiração é dizer que ele significa além da simples sensibilidade na proximidade. Ele é a significância mesma do sentido! No entanto, a transcendência da subjetividade só é possível através do dito. Aqui a responsabilidade é o modo adequado de responder aos apelos do dizer. A responsabilidade não pode ficar fechada a um contato com o Outro na proximidade. No dito ou na linguagem, a responsabilidade ganha a forma da universalidade. Sou chamado a responder ao apelo do Outro em cujo olhar me olha toda a humanidade (o terceiro). Se o dizer como linguagem do Infinito se enuncia através de um dito, é preciso então escutar no dito o traço do Infinito. Essa seria a tarefa da filosofia que, acordada à alteridade, seria chamada a dizer o indizível.¹⁰ Concluímos assim que o par dizer/dito permite a Levinas visualizar um excesso na linguagem que o dito ontológico não é capaz de esgotar. O excesso do dizer é a própria socialidade da linguagem.

7. Linguagem e Sensibilidade

Ainda um outro aspecto se deixa ver na linguagem que surge na obra da maturidade como esforço de substituir a linguagem ontológica pela linguagem ética. Esse aspecto nos ajudar a explicitar a estrutura plural da linguagem como temos procurado mostrar. A linguagem, em *Autrement qu'être*, é entendida como contato, imediaticidade e proximidade, uma vez que nosso autor vê nela a própria socialidade. Levinas propõe-se então descrever esta sensibilidade ao outro que é a própria estrutura da linguagem. Já de início, ele demonstra a insuficiência da noção husserliana de intencionalidade que, a seu ver, não dá conta do sensível: “a interpretação da significação sensível pela consciência de..., por menos intelectualista que

⁹ *Ibid.*, p. 155-7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159-60.

se a queria, não dá conta do sensível” (Levinas, 2001, p. 109). Para Levinas, a intencionalidade conserva a estrutura do saber e, portanto, da ontologia. Mais que isso, a intencionalidade coloca à distância a proximidade das coisas para iluminá-las e conhecê-las. Essa consciência não objetivante de si é a consciência mesma do tempo. O tempo aparece como um afastamento mínimo entre o sentir e o sentido, já intencionalidade de retenção e de protensão. Tal distância, implicada na intencionalidade, dissimula a significação original da sensibilidade, reduzindo-a a uma sensação. Nesse caso, a sensação é compreendida como uma informação sobre qualquer coisa e assim já é um conhecimento. Levinas propõe-se a abolir essa distância com seu conceito de proximidade: “a proximidade enquanto supressão da distância suprime a distância da consciência de” (Levinas, 2001, p. 142). O conceito de proximidade — que em Levinas se oferece como alternativa à intencionalidade husserliana — não encontra sua significação no de contigüidade nem no de uma presença, termos ainda muito identificados com a ontologia. Assim, faz-se necessário a Levinas romper com a presença no sentido heideggeriano. Ele então vê a proximidade como uma ausência radical. Tal ausência é descrita a partir da carícia. A palpação deixa já ver uma distância entre o sentido e o senciante. Ao contrário da relação intencional que transforma tudo em informação sobre as coisas, o toque permanece puro contato e carícia. O contato da carícia não visa prender qualquer coisa nem torna alguma coisa presente. A carícia descreve o movimento do além da essência ou da “excedência” como saída do ser e das categorias que o descrevem. Há na carícia algo anterior ao conhecimento, antes mesmo da apreensão ou da palpação (Cf. Levinas, 1997, p. 277-8). E é nesse passado em que algo se passou entre o senciante e o sentido que se deve buscar a significação original da sensibilidade. A sensibilidade busca aquilo que ainda não se tem, aquilo que escapa como se ele ainda não fosse (Cf. Levinas, 1980, p. 119 et seq.). Assim, a sensibilidade efetua uma temporalização, ou seja, a relação com um passado onde se deu o contato e a relação com um futuro que se abre no contato. A ausência que se verifica na proximidade só pode ser compreendida como temporalização do tempo de modo que a proximidade ganha, em *Autrement qu’être*, a noção do aproximar que liga a imediaticidade e o tempo. Assim, o sujeito falante é também um senciante. A sensibilidade então se enraíza na afetividade. A linguagem ressoa como uma carícia que reporta a uma ausência. Se a linguagem pode ser descrita como um aproximar do outro, ela pode também ser pensada como tempo. Nas palavras de Feron: “estremecimento do aproximar-se, a linguagem afrouxaria a identidade do sujeito expondo-o ao mistério do tempo”.¹¹

Em sua leitura de Levinas, Derrida mostra como a intencionalidade em Levinas é “atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não

¹¹ *Ibid.*, p. 127-8.

tematização". Para Derrida, a essência daquilo que se abre ao além do ser é a hospitalidade. Daí sua conclusão de que ou "a hospitalidade é infinita ou ela não é..." Sua resistência à tematização se explica justamente pelo fato de a intencionalidade ser hospitalidade. Diz Derrida:

ato sem atividade, razão como receptividade, experiência sensível e racional do receber, gesto de acolhimento, boas vindas oferecidas ao outro como estrangeiro, a hospitalidade se abre como intencionalidade mas ela não saberia se tornar objeto, coisa ou tema. A tematização... supõe já a hospitalidade, o acolhimento, a intencionalidade, o rosto.¹²

Daí que a essência da linguagem seja a amizade ou a hospitalidade. Essa estrutura da linguagem permite-nos então entrever o nascimento da socialidade em Levinas.

8. O Vocativo como a linguagem mais adequada para dizer outrem

Ainda para fugir à linguagem como "morada do ser", Levinas pensa-a como vocativo onde o Outro não pode se instalar. Derrida sugere não ser possível falar do Outro senão na linguagem ontológica do Mesmo. Para atingir seu objetivo, Levinas faz uso abundante do vocativo que é a linguagem que permite falar a outrem, fazer apelo a ele. Esse é o recurso que Levinas utiliza para fugir à linguagem do Mesmo. Para ele, o vocativo não é uma entre as várias e possíveis categorias da palavra, mas é sua elevação mesma. É preciso explorar as palavras até o fim, diz ele, deixando transparecer sua insuficiência para dizer Outrem. Outrem será então uma ausência, uma não fenomenalidade *a quem* se pode falar e não *de quem* se deve falar. Levinas mesmo esclarece seu uso do método fenomenológico. Ele diz proceder partindo do humano e do aproximar-se do humano, entendendo o humano não simplesmente como aquilo que habita o mundo, mas como aquilo que envelhece no mundo e se retira dele de uma outra maneira que não é a oposição, que se retira dele pela passividade do envelhecimento. Ele sustenta ainda uma outra maneira de justificação de uma idéia por outra: passar de uma idéia ao seu superlativo, até sua ênfase. Assim, uma idéia nova – de modo nenhum implicada na primeira – resulta do lance mais alto. A nova idéia se justifica não sobre a base da primeira, mas por sua sublimação. A ênfase é o modo como ele diz passar da responsabilidade à substituição, por exemplo. A ênfase seria uma figura de retórica, um excesso da expressão, uma maneira de exagerar e de se mostrar. Ele denomina seu método *exaspération*. A ética, para ele, seria a

¹² DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997, p. 94.

linguagem mais adequada e se mostra mais ontológica que a própria ontologia. Ela seria uma ênfase da ontologia (Cf. Levinas, 1998, p. 141-3).

Pergunto-me aqui se este método utilizado e desenvolvido por Levinas não conserva algumas semelhanças com o método dialético de Platão e se Platão não teria também visto a necessidade de procurar uma linguagem adequada para o Bem como além da essência. Com efeito, Platão ensina que a dialética é a ciência do bem e por isso a mais alta entre as ciências, sendo ela a única maneira de pensar que pode apreender a unidade e a essência do Bem. A Ideia do Bem só é cognoscível pela dialética. Platão admite ainda que a ideia do Bem tem um estatuto privilegiado uma vez que ela é a parte mais luminosa do ser e é ela que impõe a distinção entre aquilo que é pura aparência e aquilo que é verdadeiramente. Ela se dá como transcendência a toda aparência e a toda representação. A esse respeito, comenta Dixsaut:

conferindo realidade a este modo de ser que é a essência, ela confere ao mesmo tempo esta realidade a todos os seres de mesmo tipo, ela lhes confere existência e essência. Cada essência não existe evidentemente senão porque dela existe evidentemente ao menos uma, que é então além da essência pois ela confere a toda essência este caráter de evidência e de claridade. A prioridade do Bem não é ontológica, ela é dialética.¹³

A mesma autora mostra que o discurso sobre o Bem é um discurso hiperbólico. A ideia do Bem tem o privilégio de tornar manifesta sua incapacidade de ser apreendida outramente senão por um verdadeiro saber que é a dialética. À ideia do Bem, são insuficientes todas as imagens, todas as opiniões e todas as ciências. Continua a comentarista de Platão:

todo saber dialético, quer ele hipostasie uma forma ou uma propriedade, inclui a elevação ao saber da diferença com a opinião, à inteligência da diferença que existe entre a noesis e a dianoisia". ... "Quando uma forma é tomada como hipótese, o pensamento dialético desta forma remonta necessariamente à inteligência desta Forma e de toda Forma como o único modo de ser realmente ente e a uma inteligência da potência dialética como a única capaz de apreender um tal modo de ser. Desta elevação ao não-hipotético, o Bem é a causa, o princípio, enquanto ele convida a uma distinção em sua ideia. Do fato que esta ideia é a ideia do Bem, esta distinção inteligível é uma distinção real.¹⁴

Assim, a ideia do Bem exige um outro modo de ser e, para Levinas, este outro modo de ser é a ética.

¹³ DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe*. Essai sur les dialogues de Platon. Paris: Les belles lettres/J. Vrin, 1985, p. 273.

¹⁴ *Ibid.*, p. 281.

9. Linguagem e Testemunho

Ir além da ontologia supõe ainda um rompimento com as filosofias da consciência e com todas as suas categorias. Como podemos perceber na leitura que Ricoeur faz de Levinas, o testemunho é a categoria que Levinas opõe mais nitidamente às filosofias da consciência. Levinas cria todo um novo vocabulário ético capaz de substituir o vocabulário tradicional da ontologia. Assim, ele mostra-nos como a categoria do testemunho e a atribuição à responsabilidade pelo outro se opõem à consciência mestra do sentido e de si mesma. O um-para-o-outro constitutivo da responsabilidade pertence então a essa ordem da atribuição e não à ordem da manifestação. Outrem que é visado pela consciência intencional não é suscetível de ser representado. A representação é a expressão mais fiel do domínio da consciência sobre seu objeto. Levinas quer evitar tanto a representação como a manifestação dos entes em sua maneira de se relacionar ao ser. A ontologia é um obstáculo ao que Levinas se propõe já que ela “ordena o si ao mundo revelado, na omissão do outro que se exclui da ordem da manifestação ou revelação”.¹⁵ Para Levinas, a ética dispensa uma preparação ontológica. Assim, a atribuição à responsabilidade ocupa o lugar destinado, na ontologia, à manifestação, “o esquecimento do outro toma o lugar do esquecimento do ser, a tal ponto que a desocultação do ser engendra o esquecimento do outro”. Para Levinas, o primeiro esquecimento da consciência é o do dizer apagado no dito. A consciência ganha uma identidade tematizada num nome próprio que mascara sua identidade verdadeira cuja origem é a atribuição à responsabilidade pelo outro. A atribuição à responsabilidade pelo outro vem justamente se opor à idéia de uma consciência doadora de sentido e de si mesma. As duas estratégias usadas por Levinas são: em primeiro lugar, substituir a *arché* pela anarquia, já que a tematização perde a anarquia; em segundo lugar, ele recorre ao uso abundante de hipérbolos com o fim de desconcertar o pensamento comum e desalojar o sujeito do lugar central que ele ocupa na filosofia da consciência. Entre todos os termos escolhidos por Levinas, é o de testemunho que representa, para Ricoeur, uma noção alternativa às filosofias da consciência. A certeza do si, Levinas opõe o si como substituição. O testemunho não é nada mais do que “o modo de verdade desta auto-exposição (do si), inverso da certeza”. A fórmula de Levinas de um “sujeito responsável que não se absorve no ser” substitui o que ele denuncia como “sujeito absorvido pelo ser”, “sujeito absorvido pelo sistema” e “sujeito como falante que se absorve no dito”. O eu atribuído não pode ser eticamente substituído. O testemunho se oferece então como a alternativa à certeza da representação.¹⁶

¹⁵ RICOEUR, Paul. *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*, Paris: Ed. du Seuil, 1994, p. 97.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

De fato, a consciência como centro de tudo e um eu tão fortalecido aparecem como ameaças à socialização. Será preciso destronar o eu, retirá-lo da posição de centro do mundo para abrir espaço para Outrem. A socialidade e a ética como sua linguagem pressupõem esse deslocamento que Levinas opera ao desconstruir a intencionalidade husserliana como empecilho a uma nova compreensão da subjetividade que surgirá com *Autrement qu'être*.

Mas em que consiste o testemunho para Levinas? Trata-se desta sinceridade diante do outro que é o Dizer, ou melhor, a sinceridade que só se realiza no dizer. A sinceridade “desfaz a alienação que o dizer sofre no dito” (Levinas, 2001, p. 224-5). Um dizer que mantém aberta sua abertura, libertando-se do dito, mas se expondo. Tal exposição, diz Levinas, “é fazer sinal se fazendo sinal sem se repousar na figura mesma do sinal” (Levinas, 2001, p. 223). O Dizer é o enunciado do ‘eis-me!’. Fazer sinal fazendo-se sinal é o para-o-outro da proximidade. Na proximidade, o Mesmo não se confunde com o Outro, mas ele é uma inquietude causada pelo outro. Nenhum dito pode expressar adequada e suficientemente a “veracidade de antes do verdadeiro, a veracidade do aproximar, da proximidade para além da presença” (Levinas, 2001, p. 225). A sinceridade não tem um dito, é puro dizer, “pura transparência do testemunho, reconhecimento da dívida” (Levinas, 2001, p. 225). Dívida aqui se entende pelo fato de ser o dito já uma traição do Dizer, da retidão do face a face, ao qual todo dito terá sempre de se reportar, sabendo-se devedor dele. Diz Levinas:

A sinceridade onde significa a significação – onde o um se expõe sem retenção ao outro – onde o um aproxima o outro – não se esgota em invocação – na saudação que não custa nada, entendida como puro vocativo. [...] Fissão da última substancialidade do Eu, a sinceridade não se reduz a nada de ôntico, a nada de ontológico e conduz como além ou deste lado de todo positivo, de toda posição. Ela não é um ato, nem movimento, nem gesto cultural qualquer o qual supõe em um outro lugar já a abertura absoluta de si (Levinas, 2001, p. 225).

Constatamos assim uma inversão da lógica do ser em Levinas. Um sujeito concebido como sacrifício e imolação seria um absurdo para a lógica do ser. Como nos mostra Susin, visto a partir da lógica do ser, “todo sacrifício será acusado de “velamento do ser”, de ideologia e mentira mascarando interesses ocultos, ou então loucura, traição, covardia, incapacidade e ressentimento. No reino do ser – pelo *conatus essendi*, pelo interesse – reina a impossibilidade de imolação. E por isso a proximidade do outro é ‘naturalmente’ amortecida pelas mediações do ser que defende seu reino interpondo inter-esse.”¹⁷ No entanto, “contra a lógica do ser, há o logos do

¹⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico – Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre e Petrópolis: EST/Vozes, 1984, p. 392.

subjectum, sua verdade que se eleva em glória, absolutamente diversa da verdade triunfante no reino do ser: há um logos que proclama a pertença do *subjectum* a outro reino”.¹⁸

A verdade que o *subjectum* testemunha deixa transparecer uma verdade que não é deste mundo já que ela se porta do lado do sacrifício pelo outro, da passividade e do sem-sentido da imolação, corroendo na base os fundamentos do ser. Diante da lógica do Infinito, a lógica do ser se cala. O testemunho não é, de modo algum, desvelamento, pois, nesse caso, o infinito teria de se mostrar na testemunha. O Infinito faz sinal e se diz na imolação incondicional. Se o ser se caracteriza pelo seu ‘aparecer’ e pela indiferença, o testemunho, ao contrário, caracteriza-se pelo ‘não-aparecer’ e pela ‘não-indiferença’.

A glória do Infinito não pode aparecer, “pois o aparecer e a presença a desmentiriam, circunscrevendo-a como tema” (Levinas, 2001, p. 225). Sua origem se encontra num passado longínquo que nunca foi representado, pois nunca foi começo. A glória, sem princípio, significa positivamente, no logos, “a extradição do sujeito repousando sobre si”, mas sensível à provocação que o feriu de traumatismo (Cf. Levinas, 2001, p. 226).

A glória do Infinito é “a identidade anárquica do sujeito desalojado sem esquiva possível” [...]. Ela é “dizer antes de todo dito, que testemunha a glória” (Levinas, 2001, p. 226). A verdade do testemunho é outra que a verdade do desvelamento. Ela não narra nada do que se mostra (Levinas, 2001, p. 226). Trata-se de uma “identidade de pura eleição”. A eleição me arranca ao conceito do eu onde eu me escondo para uma obrigação que convida a uma resposta única por parte do eleito, resposta para a qual não existe um modelo universal (Levinas, 2001, p. 227). Tal identidade consiste numa “exposição extrema à designação por Outrem, [...] designação entrada em mim por arrombamento [...] falando no dizer do assinalado” (Levinas, 2001, p. 227). Fui eleito para a responsabilidade pelo outro antes mesmo que surgisse em mim o pensamento de tal responsabilidade.

Para Ricoeur, a filosofia do testemunho combina altura e exterioridade. A altura ganha o nome de “glória do infinito”. Glória é o “estatuto epistêmico da altura”. Trata-se de um termo que não sendo nem fenômeno, nem tema, nem aparecer, é o “desdito de um dito” e dela não se pode falar sem os recursos antes utilizados no desdito como ‘anarquia sem começo’, ‘passividade da passividade’, ‘passado imemorial’, ‘obediência precedendo toda escuta do comando’. A glória do infinito como altura e a exterioridade como injunção à responsabilidade se atestam, mas nem se mostram nem se põem. Um infinito que se manifestasse perderia sua glória. A transcendência é interrupção de sua própria demonstração, ela é anarquia. Para que a

¹⁸ *Ibid.*, p. 392.

glória do infinito, escapando à tematização, não caia no inefável, o discurso ético entra em cena, pois ele é o testemunho da exterioridade, da assiguação à responsabilidade.¹⁹

O desdito da identidade não elimina a subjetividade, mas dá-lhe a condição ou incondição de submetido (*subjectum*) que ainda diz qualquer coisa do sujeito. A responsabilidade requer um si-mesmo que não seja tematicamente identificável, que não seja o mesmo, mas contudo seja um si-mesmo. Ao invés de encobrir o interlocutor, a linguagem ética deverá fazê-lo transparecer, apontando para a estrutura plural da linguagem.

10. Linguagem e Infinito

Que linguagem está então apta a dizer o Infinito se a linguagem ontológica apaga sua glória? Que linguagem é capaz de dizer um sujeito sensível ao outro e capaz de responder aos seus apelos, isto é, um sujeito que testemunha a glória do Infinito? O sujeito que vai aparecendo em *Autrement qu'être* é um sujeito que se constrói a partir da perseguição e no martírio e que não se torna consciência de si, mas substituição a outrem em que não há unidade nem residência (o outro é sempre o estrangeiro em mim!), respondendo 'eis-me' ao outro que o interpela. O 'eis-me' como resposta é o próprio testemunho do Infinito, uma resposta que não alcança a tematização, mas que é testemunho. Testemunho que "pertence à glória do infinito" e, como tal, não aparece e não pode se tornar uma representação (Levinas, 2001, p. 229).

O infinito não pode ser objeto de conhecimento nem se fazer presença no presente. Dele o sujeito como o Outro no Mesmo só pode dar testemunho. No um-para-o-outro, a diferença da proximidade se apaga e o mesmo, destronado na acusação do outro, é mantido como refém até a substituição, quando ocorre a expiação na inspiração e no psiquismo. A idéia cartesiana do infinito é a inspiração mesma, diz Levinas. Diante deste peso que ultrapassa minha capacidade, "a passividade explode em dizer" (Levinas, 2001, p. 229). Continua Levinas: "a exterioridade do infinito se faz, de qualquer maneira, interioridade na sinceridade do testemunho" (Levinas, 2001, p. 229). A glória do infinito, que é irreduzível à representação e que dispensa qualquer interlocutor como condição para sua apresentação, "se glorifica em meu dizer, me comandando por minha boca" (Levinas, 2001, p. 230). A interioridade aqui é este retorno onde o exterior, não podendo ser con-

¹⁹ RICOEUR, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Ed. du Seuil, 1994, p. 102.

tido num tema, “exceção à essência”, ordena-me através de minha própria voz. Tal comando ganha a aparência do que é enunciado por aquele que ele comanda.

O testemunho se torna então a maneira de o infinito anárquico ter seu começo. O testemunho é a maneira como o Infinito “se passa”, significando sem entrar num tema. Eis o que Levinas chama de um Dizer sem dito. Ele é uma intriga mesma que amarra o separado ao Absoluto. Esse desatamento do Infinito escapa ao pensamento e à linguagem do dito. Levinas denomina-o eleidade (Levinas, 2001, p. 230). No entanto, este “sinal dado a outrem” deste dizer sem dito – testemunho – não toma a forma de uma informação, expressão ou repercussão como se pudesse fazer do infinito uma experiência. Ele é responsabilidade pelo outro. Um sujeito inspirado pelo Infinito como eleidade sem aparência no presente é passado. Sua glorificação no sujeito é “paz anunciada ao outro, responsabilidade pelo outro, até a substituição” (Levinas, 2001, p. 231). Esse Infinito em relação com o finito e que não é desmentido nesta relação com o finito é o ético. Diz Levinas: “o ético é a explosão da unidade originária da apercepção transcendental – quer dizer o além da experiência” (Levinas, 2001, p. 232). O ético só pode ser testemunhado. O infinito ganha significância a partir da responsabilidade por outrem, a partir de um

sujeito suportando tudo – sujeito a tudo – quer dizer sofrendo por todos, mas encarregado de tudo; sem ter tido de decidir desta tomada em carga se ampliando gloriosamente na medida em que ele se impõe. Obediência precedendo toda escuta do comando (Levinas, 2001, p. 232).

A obediência já contém a ordem, o que significa “um retorno da heteronomia em autonomia” (Levinas, 2001, p. 232). Essa é a maneira como o infinito se passa. Metaforicamente, seria a inscrição da lei na consciência, o que concilia a autonomia com a heteronomia. Essa ordem se inscreve no “para-o-outro da obediência”. Tal “afeição anárquica” é um traumatismo que me surpreende já que tal ordem nunca ganhou a forma da representação, mas que é dita tardiamente como “inaudita obrigação” (Levinas, 2001, p. 232). Tal ambivalência é a condição mesma do sujeito em Levinas: eu me torno autor daquilo que não teve seu ponto de partida em mim, mas que me “foi insuflado” de fora. “O traço do Infinito é esta ambigüidade no sujeito, mais e mais começo e intermediário, ambivalência diacrônica que a ética torna possível” (Levinas, 2001, p. 232).

Vê-se aí como Levinas responde às dificuldades colocadas por Derrida sobre a ‘impossibilidade’ de dizer o infinito. Não basta dizer o infinito, mas é necessário ainda que a filosofia submeta à “redução” o enunciado traidor do Infinito para identificar nele o traço que o Infinito deixa de sua significação. A maneira de o Infinito se mostrar é a ambigüidade. Daí ele se mostrar “como se” pertencesse ao ser. A relação do ser com a linguagem é ainda pensada como fenomenologia em Levinas, uma vez que ele quer

dizer num discurso filosófico noções como ética, transcendência e infinito. Entende-se então a dificuldade de Derrida, que diz que a metafísica de base ética que Levinas propõe supõe já a fenomenologia transcendental que ele questiona. As expressões ética, transcendência, infinito “devem ter um sentido para uma consciência concreta em geral sem o que nenhum discurso e nenhum pensamento seriam possíveis.”²⁰ Uma fenomenologia da ética se enraizaria também nessa fenomenologia transcendental. O Mesmo que coloca a questão a respeito do Outro terá de determinar o seu sentido. Derrida pensa que a preocupação acerca da consciência da inadequação infinita ao Infinito como condição de um pensamento que se propõe respeitar a alteridade não está de todo ausente em Husserl que já teria visto a “inadequação entre o objeto visado pela consciência e o horizonte onde ele significa”. Derrida se pergunta se a noção de alteridade também não se funda nessa idéia fenomenológica da inadequação da consciência ao que ela visa, portando-se além da correlação idéia/objeto. Ele se pergunta se a intencionalidade não seria o respeito mesmo ou a irredutibilidade do outro ao mesmo. Não haveria respeito possível sem esse fenômeno do outro como outro. “O fenômeno do respeito supõe o respeito da fenomenalidade. E a ética, a fenomenologia”.²¹ Para Derrida, a ética não se dissolve na fenomenologia nem se submete a ela, mas encontra nela seu sentido próprio, sua liberdade e sua radicalidade. Se a alteridade não é um fenômeno e a linguagem é o lugar onde o fenômeno se mostra, como falar de um fenômeno que não pode ser dito? Para não abandonar por completo a fenomenologia, o conceito de rosto deverá manter um certo vínculo com a subjetividade onde o outro poderá ser ‘visto’ ou ‘sentido’ como rosto. Derrida lembra que Husserl abordava o outro como “uma modificação intencional do ego”. Levinas, por sua vez, recusa reconhecer o infinitamente outro como uma modificação intencional do ego. Tal reconhecimento seria para Levinas um ato violento e totalitário. O infinitamente outro não aparece na zona do mesmo! Admitir que o outro se empreste a uma linguagem e enquadrá-lo dentro do fenômeno intencional seria uma violência, embora seja uma violência transcendental, anterior a toda escolha ética. Derrida se pergunta se se pode falar de uma violência pré-ética como o sugere Levinas.²² Para tentar responder a essa questão de Derrida, é preciso mais uma vez sair da simples oposição em que Derrida coloca o Mesmo e o Outro. O rosto não designa uma qualidade objetiva do outro ‘em-si’, mas sua relação com um eu. A linguagem em Levinas remete a uma relação entre interlocutores sem a qual nenhum discurso seria válido.

²⁰ DERRIDA, Jacques. *Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*. In: DERRIDA, Jacques. *L’Écriture et la différence*. Paris: Éd. du Seuil, 1967, p. 195.

²¹ *Ibid.*, p. 178.

²² *Ibid.*, p. 184.

11. Linguagem e Profetismo

A linguagem por excelência do Outro seria, para Levinas, o profetismo. Ele denomina profetismo “este retorno onde a percepção da ordem coincide com a significação desta ordem feita por aquele que aí obedece” (Levinas, 2001, p. 233). O profetismo é o “psiquismo mesmo da alma”. O Infinito é no testemunho dele, não antes dele, mas como “fora ou ‘no inverso’ da presença, já passada, tomada fora: pensamento dissimulado muito alto para se empurrar ao primeiro lugar. Eis-me, em nome de Deus, sem me referir diretamente à sua presença” (Levinas, 2001, p. 233). O testemunho de Deus não significa o pronunciar da palavra Deus, mas “é um sinal dado ao outro desta significação mesma, o ‘eis-me’ me significa em nome de Deus ao serviço dos homens que me olham, sem ter nada a que me identificar, senão ao som de minha voz ou à figura de meu gesto – ao dizer mesmo” (Levinas, 2001, p.233).

Para Levinas, essa recorrência é o contrário da consciência de si (Levinas, 2001, p. 233). O testemunho faz-se “antes de toda teologia”. Levinas constata na recorrência um outro tipo de retorno que não é um retorno a si, mas um ir, um chamado que se entende na resposta, a interpelação vinda do Outro que se faz invocação. Dizer ‘eis-me’ significa também dizer ‘envia-me’. O ‘eis-me’ lembra o passado anárquico da criatura que, justamente por ser anárquico, desborda em direção ao futuro como ‘envia-me’. Susin ressalta que se se entende esse ‘envia-me’ como projeto, trata-se de um “projeto em passivo (me), projeto projetado em inquietude e inspiração por outro e para outro. O fato de ser um projeto começado an-arquicamente sem origem na minha escolha, não o transforma senão aparentemente em *geworfenheit*. Na verdade, cria a possibilidade de ser projetado não a si mesmo, mas ao outro [...]”.²³ O *Geworfenheit* significa “envio em vazio que me permitiria ser autêntico assumindo o ser em solidão” enquanto o envio seria vocação e missão.²⁴

Só no profetismo, diz Levinas, o Infinito escapa à tematização e “significa como eleidade, na terceira pessoa”. A eleidade consiste, no entanto, numa tercialidade diferente daquela do terceiro homem que interrompe o face a face da acolhida do outro homem onde tem início a justiça (Levinas, 2001, p. 234). “O Infinito me ordena o próximo como rosto sem se expor a mim, e tanto mais imperiosamente que a proximidade se estreita” (Levinas, 2001, p. 234). A ordem se encontra na resposta mesma, ou seja, no “eis-me”, tirando-me da invisibilidade e do anonimato. “Este dizer pertence à glória mesma a qual ele testemunha” (Levinas, 2001, p. 234). Esta ordem cuja

²³ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico* – Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EST, 1984, p. 397.

²⁴ *Ibid.*, p. 397.

origem desconhecemos, que não é uma lembrança nem “o retorno de um presente modificado em passado”, não-fenômeno me afetando mesmo contra meu conhecimento, é a eleidade.

O *se passar* do Infinito se dá então na proximidade de outrem a cuja ordem eu obedeço sem poder compreendê-la, permanecendo fiel sem ter feito nenhum juramento, responsável pelo outro sem ter livremente escolhido o outro. A intriga do ético e da linguagem é a significação do um-para-o-outro, é o Dizer antes de entrar no sistema lingüístico, sinal da fraternidade, da proximidade como abertura de si, da exposição ao outro, da responsabilidade. Aí se encontra o sentido da linguagem antes que a linguagem se torne palavra, “dissimulando, no Dito, a abertura exposta como uma ferida sangrenta do Dizer, sem que de um outro lugar se apague, mesmo em seu Dito, o traço do testemunho, da sinceridade e da glória” (Levinas, 2001, p. 236).

O Infinito, no entanto, não fala sem um sujeito que dele se faça sinal ou que dele dê testemunho, “sem a boca daquele mesmo que recebe o testemunho”. “O logos que o traduz conserva o “traço da exceção da transcendência”. A tematização do Infinito é inevitável já que ela é começo, a condição da filosofia, mas ela é desde já sofisma, traição que, por isso mesmo, deverá passar pela “redução” (Levinas, 2001, p. 237). O Dizer então procura sempre desmanchar a dissimulação que o dito realizou do dizer ao correlacioná-los. Para Levinas, o testemunho “significa em nome da ambigüidade mesma de todo dito” (Levinas, 2001, p. 237). Toda linguagem é “ressonância... ao nome de Deus, inspiração ao profetismo de toda linguagem” (Levinas, 2001, p. 237). Porém, o profetismo pode se revestir das “informações circulando entre outros” que têm sua origem no sujeito apenas – é nisso que consiste a ambigüidade – mas, neste caso, o Infinito seria desmentido ao entrar em conjunção com o sujeito que o faz aparecer. Em outras palavras, o infinito aí “perderia sua glória” (Levinas, 2001, p. 238). Levinas sustenta que a ambigüidade é necessária à transcendência assim como a diacronia é-lhe necessária para romper “a unidade da percepção transcendental incapaz de reunir o tempo da humanidade moderna”. A diacronia da profecia, embora exija a filologia, transcende-a na significação profética já que não se pode renegar a fraternidade dos homens (Levinas, 2001, p. 238).

Caberia talvez aqui uma avaliação do percurso empreendido por Levinas em *Autrement qu'être* e sobre sua tentativa de romper com a ontologia em benefício da ética. Ricoeur se pergunta se não haveria em *Autrement qu'être* os rudimentos de uma pós-ética que seria uma maneira de redizer a tradição. Ricoeur admite que há em Levinas uma ‘quase ontologia’ que pode ser caracterizada como pós-ética. Ela se deixaria ver em alguns temas que excedem a ética da responsabilidade. Em primeiro lugar, Ricoeur nomeia a bondade e o recurso ao Bem platônico que está além da *ousia*. A seguir, o Infinito visado além do próximo e do terceiro e outros dois temas desco-

nexos que também pertenceriam ao ciclo do Infinito: a “glória do infinito” e o “testemunho”. Em terceiro lugar, vem a ipseidade que o Tu de Buber captaria numa intimidade por demais inocente. Em último lugar, o nome de Deus que seria para Ricoeur a “revanche do nome sobre a condenação inicial da denominação” que ajudou a desmontar a ontologia. A nominalidade recupera o verbo em benefício do dito substantivado, mas “há um momento da significância que requer o nome em posição de exceção. É o próprio aparecer do rosto como indivíduo”. Não ainda o Eu, mas eu que sou eu, não generalizável, antes de encontrar abrigo no dito, exposto, vulnerável ao ultraje, à ofensa. A subjetividade não é uma modalidade da essência como o atesta seu Dizer no Dito do nome próprio. Mas Deus é nomeado e é um “Nome que não tematiza e, no entanto, significa”. E com os nomes, ele reconhece ainda a questão “quem? — a quis-idade — outrem a quem... eu a quem... diferentemente do quê e do como que já são tema”. “O Nome fora da essência ou além da essência, o indivíduo anterior à individualidade nomeia-se Deus. É sob o signo desse Nome que o Infinito pode virar em ética ao passo que a Totalidade vira em ontologia”.²⁵ Um último elemento dessa ‘quase ontologia’, Ricoeur encontra-o no tema do *il y a* — a possibilidade incessante do não-sentido em que se anulariam o ser e a responsabilidade, a ontologia e a ética.

Estes elementos presentes no texto de Levinas levam Ricoeur a admitir a existência de uma ‘quase ontologia’ em Levinas, sugerindo que não seria possível um total e definitivo rompimento com a ontologia. No entanto, parece-nos que o objetivo de Levinas é ir além da ontologia de tal modo que seja possível inventar uma linguagem capaz de dizer o Outro sem enquadrá-lo na linguagem reducionista do Mesmo. Parece-nos que Levinas alcançou seu objetivo ao mostrar que a linguagem ética é mais adequada que a linguagem ontológica para dizer outrem e que ela é capaz de superar a estrutura solipsista da linguagem objetivante. A ética é não somente respeitadora da alteridade como também preservadora da pluralidade que não significa a destruição da unicidade do eu, mas antes a supõe como condição para a pluralidade da comunicação. Sendo encontro de pessoa a pessoa, a ética supera as marcas de impessoalidade e de neutralidade que nosso autor tanto critica na ontologia.

12. Conclusão

Em *Autrement qu’être*, Levinas toma um caminho distinto daquele tomado em *Totalidade e Infinito*. Em *Autrement qu’être*, ele explora exaustivamente as dimensões da vulnerabilidade sensitiva como modo de acesso ao

²⁵ RICOEUR, Paul. *Outramente* – Leitura do livro *Autrement qu’être* ou au-delà de l’essence de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 53-4.

outramente do ser. Ele desconstrói a teoria da subjetividade tal como ela foi sempre entendida pelas filosofias clássicas do sujeito. O outro não é um objeto de conhecimento, um alvo da consciência intencional, mas um interlocutor no diálogo. A transcendência de outrem, por sua vez, escapa sempre ao pensamento que tenta captá-la. A linguagem da transcendência é o testemunho. O excesso da linguagem no testemunho só pode encontrar expressão no profetismo.

A linguagem tem sua origem na relação face a face com o outro e a forma que ela assume na tematização deve sempre remontar ao face a face. Aliás, se ela perder esta relação com o face a face ela se torna abuso. A própria subjetividade é descrita por Levinas a partir de um nível anterior à experiência da representação e da constituição de si mesma, anterior à distinção entre ser e ente, teoria e prática. Este nível anterior é a ética. Daí sua preocupação, levada a efeito em *Autrement qu'être*, de explorar a sensibilidade ou a afetividade como a 'linguagem' capaz de captar esse estado de pré-reflexão e de abertura sensível ao outro, situação em que o eu ainda se encontra habitado pelo outro. Se se pode falar então de uma transcendência ou de um além do ser, sua fonte seria sempre esta situação anárquica de um estágio de pré-consciência em que o eu se encontra na proximidade do outro. Trata-se de um estado quase religioso! É a linguagem que introduz a socialidade uma vez que ela só se realiza no espaço da intersubjetividade — a proximidade.

A linguagem, sob a forma da representação ou do dito, é apenas um dos meios de acesso à transcendência, mas a transcendência não se encerra no que a linguagem é capaz de dizer dela. Todo dito deve remontar a um dizer que o inspira. Logo, a filosofia deve se ocupar deste transbordamento do ser, ou seja, da questão do Bem e não somente da questão da verdade. O excesso do ser que ele constata desde suas primeiras obras não é uma produção da consciência, mas tem sua origem no Outro que questiona e interpela o eu, a consciência. A origem da consciência fora dela mesma mina todo o domínio do eu que tudo quer englobar.

A linguagem do dito é incapaz de abordar o Outro. Por isso, a significância se oferece como a instância de mediação entre o eu e o outro. O outro manifesta-se na relação ética. Tal relação é construída a partir do desejo ao invés de sê-lo a partir da reflexão. O outro que se oferece sem poder ser possuído ou conhecido me afeta, interrompe o meu ser. Tal interrupção não tem uma causa uma vez que não se situa na ordem do ser. A resposta à vinda do Outro sobre mim é a responsabilidade por ele. Mas tal responsabilidade não pode ser abordada pela ontologia fundamental. A ética é ela mesma esta interrupção da consciência. Na responsabilidade, a ética ganha a dimensão da obrigação. Eu me encontro irremediavelmente obrigado ao Outro. O problema que se coloca a Levinas então é como exprimir ou como significar a interrupção ética do outro ou, em outros termos,

como falar do Outro na linguagem do Mesmo. Se a linguagem por exce-
lência do Outro é o profetismo, como então construir uma ‘linguagem’
adequada e capaz de significar aquilo a que somente os profetas demons-
tram sensibilidade? ‘Outramente que ser’ parece então inexprimível ou
indizível, mas o objetivo de Levinas se situa justamente aí: dizer o que
parece indizível ou o que parece inexprimível, apontando para um excesso
presente em todo dito que a “redução” precisa alcançar.

Bibliografia

CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Éditions Ellipses, 2002.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Levinas: do Sujeito ético ao Sujeito político*. Elementos para pensar a política outramente. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

DERRIDA, Jacques. Violence et Métaphysique – Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas. In: *L’Écriture et la différence*. Paris : Éd. du Seuil, 1967.

_____. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.

FERON, Etienne. *De l’idée de transcendance à la question du langage*. Grenoble: Éd. Jérôme Million, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Brodard & Taupin, 2001.

_____. *Noms Propres* . Paris: Fata Morgana, 1976.

_____. *De Dieu Qui vient à l’idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin , 1998.

_____. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Le Temps et l’autre*. Paris: Press Universitaire de France, 1983.

_____. *Entre Nous*. Essais sur le penser-à-l’autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

_____. *De l’Existence à l’Existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *Humanisme de l’Autre Homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.

_____. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

PETROSINO, Silvano e ROLLAND, Jacques. *La Verité Nomade*. Introduction à Emmanuel Levinas. Paris: La découverte, 1984.

RICOEUR, Paul. *Outramente*. Leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*. Paris: Ed. du Seuil, 1994.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*. Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EST, 1984.

Endereço do Autor:

Rua Redentor, 32 - Paineiras
36.016.070 Juiz de Fora – MG.
email: ozanan.carrara@gmail.com