



LINGUAGEM E DESMISTIFICAÇÃO EM LEVINAS

Marcelo Fabri
UFSM

Resumo: O objetivo deste artigo é enfatizar o tema da linguagem em Emmanuel Levinas, tal como aparece na relação com a tarefa de desmistificação, descrita por este filósofo como expressão e palavra. A palavra é uma possibilidade de vencer a anarquia dos fatos e o anonimato de um mundo marcado pela ausência de sentido. Em nossa perspectiva, Levinas entende que o primado do saber, presente na tradição filosófica ocidental, não está imune a um tipo de petrificação e aprisionamento bem próximos daqueles que fazem parte do mundo mítico. Assim, quando fala numa desmistificação da linguagem, Levinas pretende questionar tanto o valor incondicional de uma suposta unidade da razão como os perigos de um mundo que se caracteriza pelo abalo desta mesma unidade. O significado do pensamento de Levinas encontra-se, assim, não numa recusa da razão, mas na intenção de preservá-la de uma mistificação e, conseqüentemente, de libertá-la do fechamento ontológico a partir da referência ao sentido, que é irredutível a esta prisão.

Palavras-chave: Linguagem, Sentido, Totalidade, Ética, Outro, Desmistificação.

Abstract: This paper aims to emphasize the theme of language in Levinas in its relation to the endeavor of demystification, that is, as a process which Levinas describes as “expression and word”. The word is a possibility of overcoming the anarchy of facts as well as the anonymity of a world without sense. In our perspective, Levinas thinks that the preeminence of Knowledge, as it has been present in the western philosophical tradition, is not free from that kind of petrification and imprisonment which characterized the mythical world. Thus, when he refers to a demystification of language, Levinas intends to question the unconditional value of a supposed unity of reason and, at the same time, the danger of a world marked by the challenge of this unity itself.

Therefore, the meaning of Levinas' thought is to be found not in a refusal of reason but in the intent of preserving reason from a mystification or, in other words, freeing it from an ontological confinement. This is why he starts his reflection from sense which is irreducible to this imprisonment itself.

Key words: Language, Sense, Totality, Ethics, Demystification, Other.

Objetivo deste artigo é focar o tema da linguagem em Emmanuel Levinas, tal como aparece na relação com a tarefa de desmistificação, descrita por este filósofo como expressão e palavra. Para tanto, vamos nos limitar às análises do tema da linguagem presentes na primeira Seção de *Totalidade e Infinito* (1961), mas sem esquecermos de fazer referência a outras obras de Levinas. Veremos em que sentido a palavra é uma possibilidade de vencer a anarquia dos fatos e o anonimato de um mundo marcado pela ausência de sentido. Segundo Levinas, é no mundo contemporâneo que encontramos a possibilidade de encantamento como o principal indicio de uma perda ou crise de sentido¹. Na medida em que a subjetividade constituinte é abalada, é toda uma crise desse mundo que se aprofunda. Daí poder-se dizer que o filósofo realiza uma reavaliação do pensamento do Ocidente a partir da crítica ao primado da Totalidade e do poder do Mesmo, ou ainda, a partir da tentativa de abalar o primado do Ser e do saber, presente na base dessa tradição. A Totalidade é o conceito-chave para se compreender o processo da História do Ocidente, marcado pela neutralização da Diferença através de uma dialética auto-compreensiva e auto-legitimadora². Procuraremos mostrar que esta crítica ganha uma importância decisiva para o mundo contemporâneo, período caracterizado em grande medida pelo abalo do ideal de unidade da razão. Em nossa perspectiva, Levinas entende que o primado do saber, presente em nossa tradição filosófica, não está imune a um tipo de petrificação e aprisionamento bem próximos do fechamento do mundo mítico. Em

¹ Quando falamos em crise de sentido, não devemos ter em mente a falta de múltiplas significações culturais com toda a riqueza de suas expressões. O ponto que desejamos enfatizar é este: "O mundo – a partir do momento em que a gente se afasta das humildes tarefas cotidianas – e a linguagem – logo que a gente se afasta da conversa banal – perderam a *univocidade* que nos autorizaria a pedir-lhes os critérios do significativo (*sensé*). A absurdidade não consiste no não-sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na ausência de um sentido que as oriente. O que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos. A absurdidade tem a ver com a multiplicidade, na indiferença pura". E. LEVINAS, *Humanismo do outro homem*, trad. coordenada por Pergentino S. Pivatto, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 46.

² Cf. RICARDO TIMM DE SOUZA, *Totalidade & Desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, pp. 15-29. E. LEVINAS, Totalité et totalisation, In: *Encyclopédie Universelle*, Paris, Vol. XVI, 1973, pp. 192-194.

certo sentido, a filosofia sempre representou o esforço para libertar-se deste aprisionamento. Porém, em nossa perspectiva, quando fala numa desmistificação da linguagem, Levinas pretende questionar tanto o valor incondicional de uma suposta unidade da razão quanto os perigos de um mundo que se caracteriza pelo abalo desta mesma unidade. O significado do pensamento de Levinas encontra-se, assim, não numa recusa da razão, mas na intenção de preservá-la da sua mistificação sempre possível e, por conseguinte, de libertá-la do fechamento ontológico a partir de uma significação irreduzível a esta prisão. Com isso, ele abre vias para se pensar os desafios do pensamento contemporâneo, marcado pela crise da unidade da razão e pela conseqüente destituição de toda e qualquer subjetividade soberana, recolocando desta sorte a urgência de um sentido ético num mundo que, segundo ele, é puro encantamento.

1— Levinas relativista?

A leitura de um filósofo é sempre penosa se considerarmos as dificuldades do discurso e da linguagem inerentes ao universo da filosofia. Introduções, interpretações e comentários não faltam, mas nada disso oferece o mesmo recurso que a leitura do texto original de um pensador. Quando lemos Descartes ou Hegel, por exemplo, todo esforço que empreendemos parece insuficiente para superar a complexidade e a amplitude de suas obras. A escrita filosófica exige mais que uma simples assimilação. É preciso ir além da afobação imediatista e do desejo consumista que caracterizam, nos dias de hoje, nossa maneira de ser cotidiana. Ler um filósofo é fazer uma experiência com o *Logos*, com o Pensamento, que é sempre uma apropriação de si, uma reflexão como auto-reflexão³. A consciência filosófica é sempre uma autoconsciência.

³ A esse respeito, Husserl parece confirmar o que dizemos: “Não é o homem um ser racional pelo fato de que sua qualidade de ser racional não pode por natureza realizar-se senão pela vontade, plenamente consciente de si, de ser e chegar a ser racional? A forma final para a qual tende este modo especificamente humano ou racional de existência não é acaso um grau universal de auto-reflexão, uma auto-reflexão que por suas conseqüências incide sobre o ser enquanto homem, e se situa no plano da humanidade universal?” *La filosofia como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires, Almagesto, 1992, p.96. Segundo Husserl, isso implica para o homem a “decisão de impor ao conjunto de sua vida pessoal a unidade sintética de uma vida colocada sob a regra da responsabilidade universal de si mesmo. A decisão correlativa é formar-se como eu verdadeiro, livre, autônomo, quer dizer, realizar a razão que lhe é inata, realizar o esforço de um ser fiel a si mesmo, de poder permanecer idêntico a si enquanto ser racional”; *Ibid.*, p. 98. Haveria um sentido que escapa a esse movimento de auto-apropriação? Como ele poderia permanecer filosófico? Como ele poderia ser expresso em linguagem filosófica? Para nós, este é o desafio maior do pensamento de Emmanuel Levinas.

Ora, ler Emmanuel Levinas é defrontar-se com um modo de pensar que torna a dificuldade apontada ainda maior, pois o eixo em torno do qual sua obra se constrói identifica-se com a tentativa paradoxal de pôr em questão a atitude intelectual que considera a auto-reflexão como a instância última ou primeira de significação para a filosofia. A obra de Levinas é uma defesa, rigorosamente expressa em linguagem grega, do que a auto-reflexão da razão não pode esgotar, vale dizer, daquilo que as práticas filosóficas do Ocidente relegaram ao plano do negativo, do não-ser e que, portanto, deve ser de algum modo superado mediante um processo de assimilação e de apropriação. Se, como afirma Levinas, a Filosofia Ocidental foi sempre uma tentativa de reduzir o Outro ao Mesmo, é preciso entender que esta redução não esgota o sentido daquilo que escapa a qualquer assimilação e a qualquer neutralização da diferença. A filosofia de Levinas é, nesse sentido, uma tentativa de pôr em questão o desejo mais caro ao saber filosófico, pois toma a linguagem como que dotada de um sentido que escapa ao *Logos*, ao sistema teórico, ao processo dialético que perfaz o movimento da Identidade que se descobre a si mesma, às voltas com a diferença. Não há Dizer definitivo ou, pelo menos, suprassunção (*Aufhebung*) da diferença pela identidade. Enquanto possibilidade de questionar a auto-suficiência e a violência do Ser⁴, a linguagem é uma tensão permanente entre o Mesmo e o Outro⁵, sem a redução de um ao outro.

O problema que surge daí é precisamente o da ruptura que caracteriza a linguagem para Levinas. O questionamento da auto-suficiência do Ser, a recusa da Identidade como única meta da reflexão sensata, não nos conduzem ao ponto de partida de uma filosofia sensualista como a de Protágoras, no *Teeteto* de Platão? Valorizar o Outro, fundar a ética sobre uma relação irreduzível ao conceito, referir-se ao rosto do Outro como primeiro mandamento ético, tudo isso implica de fato uma saída de si sem retorno ou segurança, uma perda do eu como condição do sentido ético. Daí poder-se perguntar se isso não significa uma certa adesão ao relativismo, uma recusa a enfrentar o *Logos* que sempre caminha para a consciência unificadora, medida de todo fluxo de nossas vivências, para falarmos fenomenologicamente. Como os defensores do

⁴ Esta violência, presente na indiferença do Mesmo em relação ao Outro, encontra-se também em Heidegger, para quem a obediência ao Ser é determinante para a relação ao Outro. É neste sentido que a ontologia conduz ao poder e à tirania. “Tiranía que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a ‘estados de alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica — é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro”; E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 38.

⁵ Escrevemos Outrem e Outro com maiúscula para destacar o sentido filosófico e ético que estes termos assumem em Levinas.

relativismo, Levinas parece assentar na condição sensível⁶ e falante do “eu” a possibilidade de todo discurso sensato. O encontro com Outrem é um encontro com um outro ser singular, sem referência ao geral do conceito. Em certo sentido, para Levinas, é o caráter não conceptual da relação ética que torna possível qualquer aspiração à universalidade. Nenhum sistema parece, portanto, resistir à sensibilidade humana. Do mesmo modo, a ética está para além de qualquer plano conceptual e teórico. Se o teórico não é primeiro, ele é sempre uma traição de algo que vem antes dele, ou, em outros termos, o saber é sempre um campo de sentido necessário ao homem para que este possa relacionar-se com as coisas e com os outros seres humanos. Levinas estaria, assim, apropriando-se dos recursos do relativismo presente nas atitudes pós-modernas para defender um ideal ético fundamentalmente religioso e profético, sem nenhum vínculo com o desejo filosófico de desvendar a verdade do Ser? Ou, ao contrário, seu discurso pressupõe, como todo discurso filosófico tradicional, o desejo explícito de se tornar universal?

Perguntamos ainda: pode a ética levinasiana sofrer uma crítica epistemológica? O que ela pretende não é fugir sempre a esta crítica por meio de um artifício lingüístico que se caracteriza como subversão do *Logos* e da Razão como instâncias privilegiadas de sentido?

Para nós, comparar, de modo provocativo, Levinas às atitudes relativistas é uma maneira de destacar o propósito crítico de sua linguagem, sua energia destruidora e desmistificadora; é descer à raiz da própria linguagem filosófica. Levinas não pode apenas defender a filosofia unicamente enquanto discurso do Mesmo, pois o que ele quer é muito mais

⁶ Em *Totalité et Infini*, Levinas descreve o psiquismo do eu como sensibilidade, como egoísmo e vida interior. Tal interioridade resiste ao sistema, ao discurso da história universal. O tempo interior é fecundidade, é criação permanente que nenhuma Totalidade pode conter. Como explica Levinas: “A sensibilidade constitui o próprio egoísmo do eu. *Trata-se do senciante e não do sentido*. O homem como medida de todas as coisas — isto é, não medido por nada —, que compara todas as coisas, é incomparável; ele se afirma no sentir da sensação. A sensação derruba todo o sistema; Hegel coloca na origem da sua dialética o sentido, e não a unidade do senciante e do sentido na sensação. Não é por acaso que, no *Teeteto*, a tese de Protágoras é aproximada da de Heráclito, como se fosse necessária a singularidade de quem sente para que o ser parmenidiano possa pulverizar-se em devir e desenrolar-se diferentemente do fluxo objetivo das coisas”; *Totalité et Infini*. Essais sur l’Exteriorité, Martinus Nijhoff, 1971, biblio. essais, p. 53 (Grifo do autor). Nesse sentido, o ser separado, enquanto egoísmo e fruição, mantém-se numa espécie de independência tanto em relação ao processo dialético quanto à subordinação ao plano específico do discurso lógico. Para que a relação entre o Mesmo e o Outro não se absorva numa Totalidade, o eu deve ser independente também em relação à própria alteridade. O conceito levinasiano de verdade pressupõe uma ruptura de toda participação ou enraizamento no Ser. A linguagem, como produção da “verdade”, vive e se alimenta dessa ruptura ou dessa resistência. Para nós, é essa resistência que pode ser descrita como desmistificação da linguagem.

interrogá-la, a fim de questionar sua pretensão dominadora, seu propósito de manipular tudo o que é Outro. Mas o interesse de Levinas não é minar a possibilidade da filosofia pelo discurso relativista. Nesse ponto, ele é um defensor do *Logos*. Ele quer salvar a ética, os direitos do outro homem, a justiça irredutível do face a face. Assim, ele nos leva ao desafio de mostrar como uma sensibilidade irredutível ao sujeito transcendental é a condição de todo o sentido e de toda a inteligibilidade⁷. Em Levinas, a ética é uma forma de relação entre o Mesmo e o Outro que precede e dá sentido ao teórico. Do nosso ponto de vista, isso também se traduz pela consideração da linguagem como vigilância permanente para não se deixar aprisionar por aquilo que ela mesma criou e possibilitou. Trata-se de um questionamento da primazia do teórico sem se cair na prisão do caos e na multiplicidade⁸. Assim, a crítica levinasiana ao *Logos* não é uma forma de relativismo, pois o que ela almeja é lutar contra a transformação do primado da diferença em indiferença pura. Em outros termos, questionar a primazia da unidade do *Logos* é, curiosamente, lutar contra a sedução pelo múltiplo. Do mesmo modo, libertar o *Logos* de uma espécie de sedução pelo Mito⁹ é vencer a mistificação da linguagem. A crise do Mundo Contemporâneo, com todo o anti-humanismo a ela subjacente, expressa esta mistificação de modo paradigmático¹⁰.

2- Linguagem e Maestria

Pode-se dizer que toda a estrutura da obra levinasiana depende de uma análise do problema da linguagem enquanto relação do Mesmo e do Outro. Em *Totalité et Infini*, a linguagem é uma procura, uma busca. Busca de quê? De algo de que não necessitamos, de algo que não nos faz falta, mas que, curiosamente, *desejamos*. A procura que se faz mediante a linguagem não visa ao que se perdeu, mas àquilo que é exterior,

⁷ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974

⁸ “A transcendência ou a bondade se produz como pluralismo. O pluralismo do ser não se produz como uma multiplicidade de uma constelação exposta diante de um olhar possível, pois deste modo ela já se totalizaria, se consolidaria em entidade. O pluralismo se realiza na bondade que vai de mim ao outro (...); *Totalité et Infini*, p. 342. A transcendência é de resto uma superação da anarquia do Há, do ser anônimo e, assim, da própria prisão na imanência. A esse respeito, ver o item 5 deste trabalho.

⁹ O “monoteísmo” de Levinas deve, aqui, ser entendido filosoficamente, vale dizer, como um modo de ser que confere ao universalismo grego o seu sentido. A esse respeito, cf.: *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, biblio essais, pp. 249-252. A palavra que pode liberar o discurso de uma mistificação sempre possível é uma palavra profética, cortante e, conseqüentemente, capaz de desenfeitiçar. Mais adiante veremos a relação disto com o mundo contemporâneo.

¹⁰ Cf. item 6.

separado de nós, estrangeiro. A linguagem visa Outrem. Este visar não é um atingir ou tocar, mas uma relação original com o exterior. Falar é, assim, apresentar-se significando. A relação original com o exterior é a própria produção de sentido.

Conseqüentemente, o sentido é algo bem diferente de uma essência ideal ou de um conteúdo de pensamento. É todo um questionamento da fenomenologia e da intencionalidade teórica que se encontra presente no discurso levinasiano.

O sentido não se produz como uma essência ideal – ele é dito e ensinado pela presença; o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à evidência. Ele não entra numa intuição¹¹.

O rosto do Outro é *Visage*, é significação sem contexto; ele não pode ser enquadrado numa intuição eidética. Outrem me vê, dirige seus olhos para mim, questiona todo ato de doação de sentido como sendo originário, isto é, põe em questão a espontaneidade da consciência intencional. Pela presença de um *Visage*, há uma incrível coincidência entre o revelado e aquele que revela. Não se pode ver o rosto através de categorias, não se pode compreendê-lo. Para Levinas, o essencial da linguagem é sempre interpelação. Aquele a quem se fala não possui quiddidade, não se presta a uma apreensão por categorias, pois ele se refere unicamente a si mesmo. Em presença de Outrem, o eu é chamado à palavra, ele se apresenta. Pela palavra, o eu está *presente*, numa luta permanente contra o passado, contra o já dito. Falar supõe o presente como vida e como expressão. Expressar-se é atualizar o atual. A expressão traz sempre mais que a palavra escrita, pois todo o falar é um ensinamento. A maestria é inerente à linguagem e ao conhecimento.

As idéias me instruem a partir do mestre que mas apresenta: que as põe em causa; a objetivação e o tema, a que o conhecimento objetivo tem acesso, assentam já no ensino¹².

Sem a presença de um mestre, daquele que se apresenta significando, tudo estaria condenado a uma anarquia, a um sem-começo, a uma ausência total de atualização. Pela presença de um rosto, o mundo se abre para nós, ele vem à significação. A relação com Outrem é, assim, a obra da linguagem que vem antes da objetivação nas obras da cultura. O mundo da objetivação supõe o frente a frente da linguagem humana, o apresentar-se do Outro como rosto. A expressão é a origem de toda comunicação. Conseqüentemente, a linguagem tem o poder de instaurar um tipo de relação irreduzível à dicotomia sujeito-objeto. Na medida

¹¹ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 62.

¹² *Ibid.*, p. 66. Salvo indicação explícita de nossa parte, os grifos são sempre do autor citado.

em que é expressão, a linguagem preserva o interlocutor pela interpeleção e pela invocação e, assim fazendo, impede a supressão do Outro. O discurso universal da razão supõe a primeira pessoa do eu como saída da particularidade. Todo discurso coerente é uno, isto é, não possui alteridade. Levinas assevera: “Uma razão não pode ser outra para uma razão. Como pode a razão ser um eu ou um outro se seu próprio ser consiste em renunciar à singularidade?”¹³

Para nós, ao colocar a linguagem na origem de toda elaboração teórica, Levinas traz para a sua filosofia um paradoxo. Se pensarmos que a razão, necessária à autoconsciência, só é possível pela *mediação* do Outro e, conseqüentemente, pela sua redução ao Mesmo, como assegurar, por outro lado, que o Mesmo possa encontrar e pensar o Outro sem o sentido e os ensinamentos provenientes de uma universalização já traindo o frente a frente da linguagem? A manutenção do outro como Outro não pode dispensar a universalização do discurso que a ética pretende, paradoxalmente, questionar como sendo o sentido primeiro. Em outros termos, podemos perguntar em que sentido é possível a crítica da primazia da linguagem ontológica a partir de uma resistência ética à totalização.

Para Levinas, é a linguagem como frente a frente que torna possível a generalização. A pluralidade dos interlocutores é a condição de um discurso racional. Sem representar o Outro, posso encontrá-lo na sua exterioridade irreduzível à teoria. A separação entre os interlocutores é a condição do pensamento teórico e objetivo. Para que este encontro não se integre numa Totalidade é preciso que a relação entre mim e o Outro seja uma não-relação, um contato sem contato, um encontro sem simetria possível. Como a instância ética pode então comunicar-se com a instância teórica? O ético é irreduzível ao teórico. Como podem relacionar-se e por que devem fazê-lo? Que significa questionar a razão e os poderes do Mesmo? Por que a linguagem não é uma forma de desrazão, de delírio, de fusão estética com o mundo, de tremor religioso ou valorização do simbolismo mítico? Por que o rosto impede que o encontro com o Outro se defina como relação com uma plasticidade mítico-poética ou artística? A resposta a esta pergunta é central para se penetrar na escrita levinasiana e nas implicações filosóficas que ela traz constantemente a seus leitores. Para nós, a escrita de Levinas se constrói na permanente tensão entre o discurso coerente que aspira à universalidade e o abalo ético de seu predomínio filosófico. Ética e Razão não se separam. O discurso racional garante a validade epistemológica do discurso, ao passo que a ética é o que impede que este discurso violento e ameace a significação da linguagem como frente a frente. Pôr o *Logos* em questão não é cair na desrazão, mas esforço permanente para desenfeitar a Razão. Por quê?

¹³ Ibid., p. 69.

Na perspectiva levinasiana o conhecimento objetivo, ou a atividade da teoria, é uma luta permanente contra uma mistificação sempre possível dos fatos. Conhecer objetivamente é como conhecer historicamente. Conseqüentemente, o ato cognoscitivo constrói-se como discurso sobre o que já passou ou já transcorreu. O passado pode tornar-se, graças à atividade teórica, tema e objeto de estudo. Mas, curiosamente, é pelo fato de já ser passado que o fenômeno é sem origem, sem princípio e, assim, superficial. O mundo fenomênico, em sentido kantiano, é o mundo ordenado pelo tempo como forma da sensibilidade. Mas este mundo do fenômeno perde o seu princípio, é an-árquico. Conhecer é lutar contra a mistificação do fato, contra a idolatria do que não tem origem. Impossibilitado de *falar*, o mundo dos fatos se apresenta como convite a uma permanente interpretação, a uma procura interminável da origem. O rosto, para além de toda a forma, é uma resistência a essa mistificação. O rosto é um falar que desenfeitiça, que desencanta o mundo sem começo dos fatos. A objetividade, que todo conhecimento teórico procura realizar, depende da linguagem como manifestação de si, como expressão e franqueza a partir das quais a própria mentira se torna possível. A objetividade só pode realizar-se para além da objetividade do objeto. Falar a Outrem é um acontecimento irreduzível ao saber objetivo. Mais: é o que confere o sentido a todo saber. Outrem é, assim, o interpelado, o invocado. Não se pode compreendê-lo mediante categorias ou conceitos, nem tampouco considerá-lo segundo a neutralidade no Ser. Na medida em que é chamado para falar, Outrem está presente, presta auxílio a si mesmo com sua palavra e, assim fazendo, realiza a vida do presente. Eis porque a palavra é sempre magistral, isto é, manifesta a presença que nega a retórica e o discurso dissimulado. Toda dissimulação, toda tentativa de seduzir ou enganar supõem a franqueza do frente a frente da linguagem. Reconhecer Outrem como meu mestre é inserir a justiça no interior da linguagem, é definir a filosofia por oposição à retórica e à sofisticada. A justiça, que a linguagem possibilita, marca o fim da retórica e, por conseguinte, é quebra de todo anonimato dos fatos¹⁴.

O que isso vem mostrar? Toda busca da verdade como redução do Outro ao Mesmo, como saber objetivo, mas também toda a afirmação da realidade do Outro como um Tu, como participante de uma esfera comum ou inserido no horizonte do Ser já supõem a relação ao Outro como *Desejo*, como quebra deste esforço de identificação. O reino do Mesmo, a esfera da linguagem como sistema de signos, a busca do conhecimento como assimilação ganham impulso ou são explicados pelo Desejo do Outro, pela relação à exterioridade. A busca de satisfação ou de reciprocidade assentam na assimetria trazida pelo Infinito, no Desejo do outro como Outro, na separação da linguagem. Somente

¹⁴ Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, Section I, C: Vérité et Justice, p. 80 e ss.

a linguagem, como respeito ao inabarcável, poderia desmistificar a prisão numa Totalidade.

Levinas inverte os termos. O Desejo é para ele uma saída de si, uma ruptura da imanência da vida interior. O Desejo não é sinônimo de vazio ou nostalgia, pois o estar-satisfeito abre a vida para o Outro na linguagem como Ética, e não como Ontologia. Nesse sentido, o Desejo como bondade e expressão, ao tornar possível a própria busca ontológica de satisfação, possibilita igualmente seu questionamento, seu domínio e sua busca de poder incontrolável. O Desejo do Outro é a negação da violência inerente à Razão, ao discurso racional, ao movimento do Mesmo e da Ontologia. A tensão da linguagem é uma permanente desmistificação, um apresentar-se na resposta ao Outro que é, fundamentalmente, uma saída de si.

Mas qual o sentido do conhecimento? O conhecimento é como que uma passagem do singular ao universal ou à generalidade do conceito. No entanto, isso só pode acontecer na medida em que o Outro é *acolhido* antes de qualquer representação. Em Levinas, a atividade teórica torna-se possível porque o egoísmo estrutural do eu separado pode ser rompido. O Outro como *Visage* solicita-me de sua miséria – pois ele não se reveste de nenhuma forma ou ornamento – e de sua altura –, pois a fala é sempre magistral. O “conhecimento” não vem do eu, da alma que desperta para si ou da reminiscência; o “conhecimento” vem do exterior, do absolutamente Outro, ou ainda, pelo traumatismo do espanto. O acolhimento do Outro é a condição do discurso universal:

Reconhecer outrem é pois atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, mas, simultaneamente, instaurar, pelo dom, a comunidade e a universalidade. A linguagem é universal porque ela é a própria passagem do individual ao geral, porque ela oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse comum. Ela abole a propriedade inalienável da fruição. No discurso, o mundo não é o que ele é na separação — e estar em si em que tudo me é dado — ele é o que eu ofereço — o comunicável, o pensado, o universal¹⁵.

O homem não é, assim, a medida de todas as coisas. No entanto, é preciso também considerar que a universalidade do verdadeiro e da idéia são incapazes de medir a transcendência do Outro em relação ao Mesmo. Mediante a quebra da fruição, a sensibilidade pela qual o eu existe recolhido em si mesmo abre-se ao Outro, é Desejo. É este o movimento que dá origem à atividade teórica e ao discurso coerente, racional e unificador. A relação entre o Mesmo e o Outro condiciona o pensamento teórico e permite, por isso mesmo, o seu questionamento,

¹⁵ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 74.

o abalo de seu primado. Mas, curiosamente, o discurso só é nesta relação, neste *estar diante de*, nesta permanente possibilidade de recomeço e de renovação. O ético contém o sentido do falar racional, da elaboração filosófica e do conhecimento objetivo. O esquecimento dessa anterioridade é causa de violência e de ausência do humano. Se o pensamento racional pressupõe o frente a frente da linguagem, toda tentativa de fundar o humano sobre a universalidade da razão condena o pensamento ao menosprezo e ao desrespeito da alteridade do Outro. O predomínio da Totalidade no pensamento ocidental pode ser explicado a partir dessa primazia, desse imperialismo incosequente do Mesmo. A ruptura ética da Totalidade é o desafio do pensamento de Levinas. Mas o discurso ético só é na relação ao que ele possibilitou. Ele precisa da razão, do conceito, do trabalho teórico para expressar-se. Trata-se de um permanente confronto com o que ele mesmo teceu. Por conseguinte, a relação ética torna possível a própria desmistificação da linguagem que ela originou. Daí poder-se dizer que a crítica filosófica é uma crítica à mistificação sempre possível da linguagem, é uma busca permanente para laicizar o discurso. O eu separado é a única possibilidade de acolhimento do Outro sem o envolvimento na Totalidade e sem o fascínio do Sagrado. O discurso coerente, sendo uno, não possui nada que lhe seja exterior. Ele não impede nem a violência nem o fechamento que nega a realidade do Outro.

3- A ética como recusa do sagrado

Por que Levinas é filósofo? Porque, de algum modo, ele retoma a tradição ocidental para discutir os problemas mais graves que afligem a nossa época; ele pretende levar a cabo a tarefa que a filosofia sempre tencionou realizar, nem sempre com bons resultados, pois o empreendimento filosófico do Ocidente sempre acabou caindo nas garras daquilo que ele mesmo criou: o sistema. A tentativa de sair do sono dogmático de um mundo fechado – mítico — foi constante no desdobramento filosófico da História Ocidental. No entanto, uma vez desvinculado da ética, o discurso torna-se Ontologia, Sistema, Totalidade. O *Logos* parece possuir, deste modo, uma estranha sedução pelo Mito¹⁶. Levinas quer

¹⁶ Cf. MARCELO FABRI, *Desencantando a ontologia: Subjetividade e sentido ético em Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997. A esse respeito, Pergentino Pivatto se pergunta: “Tanto o Ser, como a Totalidade, por seu caráter de conceitos neutrais e abrangentes, não serão novas formas de que o mito se traveste, em que o real, mais uma vez, é capturado e mantido na eira da aparência ou da ilusão, não é olhado de frente, nem é visto em si mesmo direta e simplesmente (...) Será que a filosofia só pode se manter se se nutrir de ilusões ou de representações? Mas uma ilusão somente funciona se não for reconhecida como tal. Ora, a filosofia

retomar a filosofia a partir das tentativas frustradas de escapar a este perigo e a esta possibilidade de envolvimento. Sua crítica filosófica é uma crítica ao sentido que vem da Totalidade mítica ou racional. A crítica à Totalidade é uma saída necessária do fechamento do mundo mítico e, inversamente, a crítica do mito é uma crítica ao domínio do jogo e da poesia como instâncias fundadoras da linguagem. A crise da razão não tem como evitar a violência da guerra, do extermínio, da injustiça, da valorização irrefletida da linguagem como jogo. A defesa de um pensamento relativista não pode vencer os perigos inerentes à crise da própria razão.

Eis porque a mesma crítica feita à Totalidade filosófica é feita à participação do eu numa esfera numinosa ou mítica. O eu, separado e ateu, mantém uma relação com o Outro livre do fascínio do sagrado. A relação ao Outro é uma relação a Deus, sem participação na sua unidade, no seu mistério. É o Outro que me traz o Infinito, ou pelo menos, a idéia da infinitude livre de espacialidade e de mistificação. A idéia de Infinito é a própria quebra da participação do eu numa teia invisível, numa neutralidade que tende a abarcá-lo. A assimetria do Mesmo e do Outro – a idéia do Infinito – funda o racional, a liberdade em relação ao mito e ao sagrado. “A idéia do infinito, a relação metafísica, é o alvorecer de uma humanidade sem mitos”¹⁷. A participação como união ao transcendente é negada pela separação, pela relação ao Outro como transcendência. De algum modo, o ateísmo supõe a “fé monoteísta”, a relação ao Outro como relação a Deus ou Infinito desvinculada do mito. Assim como a ética torna possível o conhecimento objetivo, a idéia de infinito dessacraliza os vínculos entre Deus e o sagrado, entre o divino

e o numinoso, entre o ético e o ontológico. Para Levinas, sem a significação ética, o teológico não teria sentido. A relação a Deus é irreduzível ao saber e ao Ser; ela é, igualmente, recusa de toda experiência do sagrado. Só a relação a Deus permite vencer a violência da objetivação e da participação. Pela idéia do infinito, o eu resiste aos poderes anônimos do conceito e do numinoso, numa palavra, ele se torna livre.

Na dimensão de altura em que se apresenta a sua santidade — ou seja, a sua separação — o infinito não queima os olhos que a ele se dirigem. Fala, não tem o formato mítico impossível de enfrentar e que manteria o eu preso dentro de suas redes invisíveis. Não é o numinoso: o eu que o aborda não é nem aniquilado ao seu contato, nem transportado para fora de si, mas permanece separado e conserva a sua autonomia¹⁸.

Pode-se, no entanto, perguntar por que a relação ao Outro requer uma recusa do numinoso, uma vez que a filosofia grega já possibilitara a própria separação. Segundo Levinas, o povo grego tem o mérito de ter instituído a filosofia, de substituir a comunhão mística com as espécies e de preservar os seres na sua própria condição de *separados*¹⁹. Assim, não é possível dizer que o *Logos* grego permite realizar o que a ética levinasiana propõe realizar? Por que Levinas continua falando na necessidade de recusa do sagrado se a filosofia é a própria realização desta recusa? Teria a Razão grega um certo vínculo com realidade de que sempre procurou separar-se? Nossa hipótese é que Levinas tenta libertar a filosofia de uma embriaguez, de uma petrificação e de um encantamento²⁰. Qual o sentido deste encantamento? A crítica filosófica, a liberdade do questionamento, a busca da verdade, a defesa da razão sempre terminam desembocando na ontologia, no enraizamento exigido pelo Ser, na procura da estabilidade, no apego ao solo, numa

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 39-40.

²⁰ Para Levinas, o kantismo representa uma das mais importantes tentativas de libertar a razão de uma embriaguez, do efeito de um vinho misterioso, de uma ingenuidade presente no próprio ato de conhecer; também Husserl teria percebido esta insegurança da razão, quando aponta para a ingenuidade de toda atitude natural. A sobriedade da razão proviria, assim, de uma extrema vigilância, de uma atividade envolvendo um retorno a si mesma, numa palavra, de uma conquista de sua autonomia. A Razão só é possível como identidade que se põe a si mesma, que se identifica por meio de um retorno a si. No entanto, uma vez que a consciência, em sentido fenomenológico, é uma identificação do Mesmo, ela também corre o risco de encontrar-se às voltas com essa possibilidade de encantamento, presente repetidamente nas histórias da mitologia. Assim, tudo se passa “como se a consciência, na identificação do Mesmo, adormecesse ao ‘despertar’ para as coisas, como se o objeto contemplado fosse aquele que assombra e petrifica (*méduse*) a vida cognoscente.” *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 53. Nesse sentido, pode-se dizer que Levinas retoma a filosofia a partir da idéia de vigilância, mas ele o faz através da libertação da imanência a si, da insônia do psiquismo despertado pelo Outro e do desencantamento do círculo mágico do Mesmo.

palavra, na primazia da imanência. A filosofia, que nasce do espanto diante do cosmo e do desejo de superar a ignorância, supõe a idolatria do Ser, o repouso astronômico e a estabilidade da terra fixa, ligados a esta idolatria. O *ser enquanto ser* vincula-se ao ato do repouso que, em filosofia, aparece num permanente processo de *identificação*²¹.

Eis porque a linguagem, em Levinas, suspende tanto a objetivação quanto a participação; ela rompe com a primazia do saber e com a despersonalização trazida pela participação mística. O conceito e o sagrado ignoram os homens, desprezam as coisas. O sentido da linguagem se produz como recusa da participação nestas duas ordens. Ao falar em Deus, Levinas quer mostrar a necessidade de uma laicização de toda referência ao divino como Totalidade e como instância unificadora, ou ainda, como fechamento na imanência do Ser e da História. A História Ocidental, tendo caminhado sob o signo da ontologia, foi incapaz de conter as violências e as injustiças cometidas em nome do Ser, da Verdade, do Bem e da Razão. Ética significa, então, sentido que desmistifica a ordem do Ser e a desumanidade que ela sempre pode justificar. A relação ética não é nem teologia, nem tematização. Segundo Levinas:

*Deus se eleva à sua suprema e última presença como correlativo à justiça feita aos homens. A inteligência direta de Deus é impossível a um olhar que se dirige para ele, não porque nossa inteligência é limitada, mas porque a relação ao Infinito respeita a Transcendência total do Outro sem se deixar enfeitiçar; nossa possibilidade de acolhê-lo no homem vai mais longe que a compreensão que tematiza e engloba seu objeto*²².

Respeitar o Outro não é envolver-se numa trama amorosa ou numa aventura mística. O respeito do Outro é uma defesa da liberdade, é relação que suspende a neutralidade do conceito e o tremor provocado pelo numinoso. O esquema mítico das relações humanas é questionado por um tipo de relação irreduzível ao plano conceptual da linguagem. O primado da ética é um primado da relação face a face, da relação ao Outro sem mediação, vale dizer, sem o apelo às estruturas impessoais que possam transportar os seres para uma trama mitológica, lógica e ontológica. As relações interpessoais ou éticas impedem que a esfera dos conceitos – da metafísica, da teologia, da ciência – seja aprisionada no desejo de participação ou que ela se liberte e purifique de seus engodos. Não há ética sem uma crítica ao sagrado, sem uma

²¹ Em *De Dieu qui vient à l'idée*, Levinas afirma: “O verbo ser é como a não-inquietude da identidade, como o ato de seu repouso que, apesar da aparente contradição dos termos, os gregos não hesitaram em pensar como *ato puro* e que, provavelmente, só é pensável a partir do lugar em que é possível espantar-se com a terra firme sob os pés e com a abóbada celeste e suas estrelas fixas acima da cabeça.”; Paris, Vrin, 1992, p. 78.

²² *Ibid.*, p. 76.

desmistificação permanente da linguagem, sem uma dessacralização possibilitada pelo “monoteísmo”. Não é contra a relação ao teórico ou ao filosófico que a ética se define, mas contra a participação no Sagrado!

Contra toda relação com o sagrado, a ética se define excluindo toda significação que ela tomaria sem o conhecimento daquele que a mantém. Quando mantenho uma relação ética, recuso-me a reconhecer o papel que eu desempenharia num drama de que não fosse o autor ou cujo desfecho fosse conhecido por um outro antes de mim²³.

4- A desmistificação da linguagem

Por conseguinte, a ética só pode realizar-se como desmistificação, como negação da divindade mítica e impessoal. Esta crítica é necessária à crítica filosófica, ao sentido do filosofar e do pensar. Ela se define como recusa da participação e como relação a Deus no frente a frente dos homens. É isso que a Totalidade e a razão não podem realizar, é disso que elas precisam para liberar o pensamento da imanência do Ser. De algum modo, a forma primitiva da religião ronda a atividade conceptual, como se fosse o canto de sereia atraindo os homens para o abismo da participação. A idéia do infinito é a impossibilidade de uma totalização definitiva, de uma integração da diferença no interior da identidade. A comunidade do conceito não pode esgotar seu sentido, não anula sua transcendência. Pela idéia de infinito, a multiplicidade não se integra numa totalidade, mas tampouco se resolve na participação gerada pela experiência do sagrado. A significação do infinito não é conhecimento objetivo nem participação no divino: ela é o próprio acolhimento do Outro. Nesse sentido, o Desejo do Outro, para além do seu conhecimento, realiza a ética como questionamento de minha liberdade, como possibilidade de pôr minha espontaneidade em questão. A condição crítica do saber pressupõe o acolhimento de Outrem. O sentido da ética começa com o questionamento de minha posse do mundo.

O acolhimento de outrem é ipso facto a consciência de minha injustiça – a vergonha que a liberdade experimenta por si própria. Se a filosofia consiste em saber de um modo crítico, isto é, em buscar um fundamento para a sua liberdade, em justificá-la, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte²⁴.

A filosofia ocidental realizou a supremacia da liberdade do Mesmo, subordinou as pessoas ao neutro dos conceitos e das idéias, numa palavra, funcionou sob a égide da Totalidade. A liberdade se absorve

²³ Ibid., p. 78.

²⁴ Ibid., pp. 85-86.

num neutro, numa esfera impessoal. O eu separado e ateu permite escapar a essa ordem, permite questioná-la na medida em que se abre ao Outro pelo Desejo, vale dizer, na medida em que o *acolhe*²⁵. Sem este acolhimento, a filosofia não poderia libertar-se de uma eterna psicanálise; ela seria apenas um ato falho, traduzindo uma permanente absorção da aparência do discurso no interior da Totalidade. A linguagem, como expressão, permite que o discurso se liberte desta prisão, que ele seja ruptura e começo. O discurso desmistifica a linguagem na sua permanente quebra da Totalidade, no questionamento do imperialismo do Mesmo e na vergonha da sua liberdade. Enquanto franqueza e renovação permanente, a palavra ultrapassa a dissimulação que todo aparecer das coisas comporta, ela torna possível a própria objetividade e todo simbolismo que esta possa requerer. A palavra é desenfeitamento, é desejo concreto de superar a dúvida, como em toda a atividade filosófica. A palavra é franqueza sem a qual não há verdade nem significação possíveis, isto é, não há humanidade.

Se a palavra, a expressão, o acolhimento do Outro são a origem de toda significação e da própria possibilidade da tematização do mundo, é a ética como relação ao Outro que garante o significado do humano para além do Ser e do saber. É pelo desencantamento permanente que a palavra possibilita que o conhecimento – a Totalidade — jamais reduza completamente o Outro, que ele possa vencer a eterna sedução da Razão pelo Mito e o perigo do aprisionamento nas malhas da participação. Daí poder-se dizer que criticar a Totalidade é garantir a razão contra o irracionalismo, contra qualquer primado do múltiplo ou da indiferença, numa palavra, é lutar contra toda conversão do ser em jogo e em circularidade mítica, pois a liberdade do Mesmo não nos livra do permanente encantamento da linguagem, ela não pode libertar a ontologia da violência que a caracteriza.

A palavra desenfeitica, pois nela o ser que fala garante a sua aparição, socorre a si mesmo, assiste à sua própria manifestação. Seu ser cumpre-se nesta assistência. A palavra que já desponta no rosto que observa meu olhar introduz a franqueza primeira da revelação. Em relação à palavra, o mundo se orienta, isto é, ganha significação. Relativamente à palavra, ele começa, sem no entanto nela desembocar. Ele é dito e, portanto, pode ser tema, pode ser proposto (...) A palavra é assim a origem de toda significação — dos instrumentos e de todas as obras humanas — porque é através dela que o sistema

²⁵ Como explica Derrida, em Levinas a intencionalidade é hospitalidade, e é por isso que ela sempre resiste à tematização. Assim: “Ato sem atividade, razão como receptividade, experiência sensível e racional do receber, gesto de acolhimento e de boas vindas oferecido ao outro como estrangeiro, a hospitalidade abre-se como intencionalidade, mas ela não poderia tornar-se objeto, coisa ou tema. Ao contrário, ela, a tematização, já supõe a hospitalidade, o acolhimento, a intencionalidade, o rosto”; *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, pp. 91-92.

*de remetimentos a que se reduz toda significação recebe o princípio do seu próprio funcionamento, a sua chave. Não é a linguagem que seria modalidade do simbolismo, todo simbolismo já se refere à linguagem*²⁶.

5- A luz do conhecer e a ameaça do Há

Daí poder-se dizer que, em Levinas, o acolhimento do rosto não se enquadra nos moldes do olhar e da representação. A representação é obra da *linguagem*, e não da visão. A relação entre a linguagem e a representação, entre a ética e o saber é da ordem de uma desmistificação sempre recomeçada, capaz de pôr em questão a primazia de um modelo de verdade que se instaurou no Ocidente desde Platão, e que, de algum modo, só é possível graças à obra da linguagem. Para descrever esse modelo, Levinas passa a considerar a possibilidade da visão a partir da presença da luz e da incessante ameaça da noite, da luminosidade do ser e da plenitude do *Há*.

*A visão, como disse Platão, supõe a luz fora do olho e da coisa. O olho não vê a luz mas o objeto na luz. A visão é, pois, uma relação com um 'alguma coisa', que se estabelece no bojo de uma relação com o que não é um 'alguma coisa'. Estamos na luz na medida em que encontramos a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa no nada. A luz faz aparecer a coisa expulsando as trevas; ela esvazia o espaço. Ela faz surgir, precisamente, o espaço como um vazio*²⁷.

Este modelo, que remonta a Platão, predomina incondicionalmente em nossa tradição filosófica, e é válido inclusive para Heidegger, quando este fala da abertura em termos de diferença ontológica e enquanto possibilidade dos entes a partir de uma claridade vinda do horizonte do Ser. Sem uma tal luminosidade, os entes perderiam toda inteligibilidade e todo sentido.

Mas que dizer sobre este vazio do espaço que torna a presença do objeto na luz uma constante; como entender essa noite, dotada de uma plenitude avassaladora e medonha, que a iluminação expulsa? Que “plenitude” é esta? Enquanto ausência de todo objeto, ela não se identifica ao nada: ela é uma neutralidade sufocante e despersonalizante. Levinas a chama de *Il y a* (*Há*)²⁸. A ela não corresponde nenhuma representação,

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁷ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 206.

²⁸ Sobre a noção de *Il y a*, cf. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986. Neste livro de 1947, Levinas aborda o ser de um modo que será decisivo para o conjunto de sua obra. Com efeito, é o sentido verbal do ser que preocupa Levinas, vale dizer, o seu caráter anônimo, que é o de uma pura existência sem existentes. A experiência do ser é, assim, a noite e o murmúrio incessante de um vazio-plenitude, de um horror que ameaça e agride o existente. Situação bem

pois sua experiência é a vertigem da noite. Essa experiência com a neutralidade do ser impessoal é uma ausência de rosto, uma presença de um sagrado terrível, de um sem-rosto mítico que a luz do conhecimento não pode afastar definitivamente: ela sempre volta, sempre persiste, sempre ameaça. O vazio que produz a claridade não tem um sentido em si mesmo, ele é pura indeterminação; ele não pode expulsar os deuses míticos; a ameaça do Há é permanente. O Há apenas pode ser esquecido pela fruição, pela vida de um eu que se recolhe em sua casa, que domina o elemento. A luz do conhecimento é um esquecimento do Há. Trata-se de um regozijar-se em si mesmo, pura fruição, retorno sobre si ou atividade do Mesmo. A luz sensível não difere dos outros dados, pois ela é também um dado visual, vale dizer, permanece relativa ao fundo obscuro da noite. Somente uma outra luz poderia tornar possível a exterioridade radical, a visão da própria luz do conhecer. Sem essa luz, não se poderia abandonar o reino do puro fruir e do egoísmo que ele representa. Nem mesmo o saber científico poderia transcender a condição subjetiva da sensibilidade. A esse respeito, Levinas parece concordar com Husserl, para quem o aspecto intuitivo do saber não é superado nem mesmo pelo mundo dos conceitos matemáticos; todo conhecimento físico-matemático recebe seu sentido a partir da referência que mantém com o lado sensível da intuição²⁹. O acolhimento do Outro é transcendência que permite superar o egoísmo da fruição, sob todos os seus aspectos.

Levinas não nega o conhecimento, sua validade, seu esclarecimento pela fenomenologia. Mas o mundo da luz e do conhecimento não nos tira do egoísmo da fruição, nem da possibilidade do encantamento. A transcendência que o *Visage* possibilita é uma orientação que desenfeitiça o eu e o mundo, que liberta a referência ao divino de toda experiência mítica ou numinosa. O mundo da imanência é sempre ambíguo, sem palavra verdadeira e, por isso mesmo, silencioso. Sem a transcendência trazida pelo rosto, tudo se condena ao caos e ao enfeitiçamento. Toda aparição remete à significação trazida pelo rosto. A significação não poderia vir do egoísmo da fruição, da satisfação do ser que se completa ou busca realizar-se mediante a apropriação que o saber possibilita. A significação é, para Levinas, o questionamento ou ruptura da unidade de um ser satisfeito, capaz de desenfeitiçar a anarquia dos fatos. Por conseguinte: “A presença de outrem rompe a feitiçaria anárquica dos fatos”³⁰.

diferente daquela que vê o ser como dádiva ou como abertura do sentido. A esse respeito, ver CATHERINE CHALIER, *Ontologie et Mal*, in: *Levinas: L'Éthique comme Philosophie Première*, Colloque de Cerisy-la-Salle, La Nuit Surveillée, sous la direction de Jean Greisch et Jacques ROLLAND, La Nuit Surveillée/Cerf, 1993, pp. 63-78.

²⁹ Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 209.

³⁰ *Ibid.*, p. 101

Que sentido podemos extrair disso tudo quando consideramos o mundo contemporâneo? A impessoalidade do Há não seria a marca mais evidente deste mundo? A ausência de palavra não é sua característica mais profunda? A crise do Mesmo e da Totalidade se expressa nele como aceitação do fracasso do humano na busca desesperada da fruição. Crise do sentido como redução de tudo ao plano comum da indiferença. Mundo seduzido pelo mercado impessoal, pela descrença no poder da razão para controlar os desvarios das “máquinas desejanter” que somos nós. Pensamos que, para Levinas o mundo contemporâneo é o exemplo notável da possibilidade do encantamento.

6- Mundo Contemporâneo e encantamento

Levinas manifesta uma permanente resistência às tentativas de desqualificar a ética por meio de uma desmistificação ideológica, pelo exercício filosófico da suspeita e por todas as formas pós-modernas de discurso. A crise da consciência-de-si e da supremacia filosófica do Mesmo não prescinde da ética em sentido levinasiano. A crítica à Totalidade é necessária à ética, mas a ética não se reduz a um pensamento ideológico ou astucioso, pois é ela que torna possível quebrar o primado da inteligibilidade do Mesmo. Por quê? A idéia de Infinito – idéia de Deus que vem a nós – dessacraliza a visão do divino como Absoluto para fundá-la como Desejo, como desmedida, como assimetria e Questão. Sem o acolhimento do Outro, tudo pode absorver-se na indiferença do Mesmo, inclusive a tecnologia, o consumo, o divertimento, as ciências e as “espiritualidades” reinantes. Falar em Deus como *além do Ser* é considerar a Ética para além da prisão na imanência. Deus é o sentido que se *produz* ou *testemunha* como responsabilidade inalienável por Outrem, é a abertura ao Outro como a *significância da significação* e, conseqüentemente, como desencantamento da linguagem do Ser. Mas a palavra não é a garantia contra o feitiço sempre possível da linguagem significativa e de todo o aparecer; ela é apenas uma garantia contra o *deixar-se enfeitiçar*; contra toda absorção das relações humanas na neutralidade e na impessoalidade, fontes de toda a violência. A idéia do Infinito desperta o eu de sua embriaguez, de sua indiferença. Ela é ruptura do mundo de indiferenças. É por isso que o Desejo do Outro é um pensar para além do horizonte onto-epistemológico da consciência-de-si.

O pensamento contemporâneo move-se numa espacialidade de pura imanência, na prisão num mundo que não se deixa ultrapassar. A crise da subjetividade insere-se nesse contexto de irresponsabilidade. Trata-se de um mundo sem saída, fechado em si mesmo, numa palavra, de um mundo sem *Deus*. Mas o mundo sem *Deus* significa: ele não está

livre do encantamento. O mundo sem Deus é a própria possibilidade do encantamento.

*Encantamento dos lugares, hipérbole dos conceitos metafísicos, artifício da arte, exaltação das cerimônias, magia das solenidades – em todos os lugares suspeita-se uma montagem teatral, uma transcendência de pura retórica, o jogo*³¹.

Na medida em que toca o nome de Deus, Levinas não faz teologia, nem celebra o sagrado contra a angústia da liberdade e da finitude. Falar em Deus significa que o temor pelo Outro é a própria possibilidade do sentido. O sentido de Deus se *produz*. A crise contemporânea culmina, com a ambigüidade do jogo, num misto de desespero e de frivolidade. Nesse mundo,

*nada é idêntico a si mesmo; ninguém é idêntico a si mesmo, nada se fala, pois nenhuma palavra possui seu próprio sentido; toda palavra é um sopro mágico; ninguém escuta o que dizemos; todo mundo suspeita de um não-dito por trás de nossas palavras, um condicionamento, uma ideologia*³².

O mundo contemporâneo contamina-se com o sagrado em plena degeneração, na suspensão da responsabilidade pelo outro homem. A ética não é uma simples defesa da religião, da piedade benevolente e da submissão aos jogos enfeitiçantes que abundam na sociedade atual; a ética é uma possibilidade de dessacralizar o sagrado, de resistir ao encantamento da linguagem e da cultura. A ética é a possibilidade do racional e do humano como saída do Ser, como tarefa de realizar o sentido como testemunho do In-finito. O mundo contemporâneo, enquanto aprisionado na imanência, é pura ambigüidade, é puro encantamento; é um mundo em que as fachadas pós-modernas revelam apenas a ausência de *Visage*. A crise do sentido sofre uma transformação curiosa e perversa: é a consciência do fracasso que se converte em domínio do jogo:

*A exaltação do humano na sua coragem e no seu heroísmo — na sua identidade de atividade pura – inverte-se em consciência de malogro, mas também de jogo. Jogo jogado sem jogadores, nem desafio; jogo sem sujeito e não rigor racional de tipo estóico, espinosista, ou hegeliano. É esta inversão da crise do sentido em irresponsabilidade do jogo que é, talvez, apesar de sua ambigüidade, a modalidade mais perversamente sutil do fiasco humano. Desordem graciosa como simples reflexos do ser e incapaz de resistir à droga e que, na sua arbitrariedade, se experimenta como menos constrangedora que a lei social e a própria lógica, sempre repressiva. O ser aceita-se como agradável. Denuncia-se a lei rigorosa como hipócrita, pois, obstinada em seu rigor, ela apenas revela seus desgastes e sua absurdidade. Sem perder sua significação de fim, a morte acrescenta a gratuidade do ilusório à leviandade do ser*³³.

³¹ LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1992, p. 31.

³² ID., *Du Sacré au Saint*. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques, Paris, Minuit, 1977, p. 108

³³ Ibid., p. 85.

7- Razão e despertar

Que é a razão para Levinas? É a possibilidade permanente de um despertar de si mesmo e em si mesmo, é a explosão da referência exclusiva a si e, conseqüentemente, da identificação. Curar-se da embriaguez inerente à própria vida cognoscitiva é um entusiasmo, uma forma de desembrigar o eu: vigilância ou insônia do psiquismo inspirado pelo Outro. A razão é, assim, a cura permanente do sono do Mesmo, é o Mesmo despertando de si. Daí poder-se dizer que, em Levinas, a razão é inspirada pelo Desejo como ruptura da imanência, como inquietude e não-indiferença. Nesse sentido, a prioridade do saber e da tematização do ser é posta em questão. O Mesmo, que desperta com a vinda do Outro, cura-se da embriaguez de sua identidade abrindo-se para a ordem do *além do ser*. Sem esta ruptura da primazia ontológica, o Mesmo não poderia libertar-se da violência provocada pelo seu sono, pela sua embriaguez. É por meio dessa ruptura da imanência do ser que a razão se torna possível, que a Ética pode revelar o sentido da própria atividade teórica e das construções ontológicas. É também a partir daí que se pode pôr em questão a conquista do repouso como objetivo último do pensamento significativo e racional.

A linguagem é significação incapaz de esgotar-se em uma expressão definitiva, ou no repouso de uma escrita comprometida com a ontologia. A linguagem supõe a transcendência como ruptura da imanência e, portanto, como resistência ao embrutecimento do Mesmo, regozijando-se em seu repouso e em sua identificação. Envolvida no drama de despertar o Mesmo deste embrutecimento, a linguagem é uma maneira de recusar o repouso e a fixação. Ela é obra da paciência, da passividade como abertura e comprometimento com todo aquilo que não se esgota em mim, em meu egoísmo, em minha solidão, em minha tarefa de ser. Por conseguinte, a linguagem levinasiana questiona toda fixação do discurso em um Dito. Enquanto Dizer³⁴, ela não nos oferece nenhum repouso, nenhuma estabilidade, nenhum lugar ao sol. A linguagem, enquanto significação ética, é um desencantamento da ontologia. Desencantamento ininterrupto e jamais satisfeito. Risco. Para Levinas, a linguagem significa nesta tensão, neste permanente desdizer e responder, na vida do Mesmo inspirado pelo Outro, nesta cura constante da embriaguez.

³⁴ A esse respeito, Cf.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974. Esta obra é talvez a expressão mais acabada do pensamento de Levinas. Evitando a terminologia ontológica ainda presente em *Totalité et Infini* (1961), o filósofo passa a utilizar uma escrita ética estranhamente original. O Dizer é linguagem que permite descrever a subjetividade como Outro-no-Mesmo, como eu responsável pelo Outro antes de qualquer escolha e da própria liberdade. O sujeito é, assim, pura exposição ou suscetibilidade, é sensibilidade como Um-para-o-Outro, antes mesmo de Ser-para-Si. O Dizer vem

Conclusão desconcertante. O *testemunho* filosófico de Levinas não nos tira da ameaça do não-sentido. A linguagem não nos torna imunes à sua própria ambigüidade. Mais ainda: sua filosofia não aponta para uma mística submetida à lógica do absoluto, a um reino de promessas messiânicas ou a uma ordem ontológica qualquer. Ele apenas indica as armadilhas presentes em toda “ordem” ontológica, o riso escarninho por trás de toda palavra ambígua, de tudo o que fica entre o ilusório e o sério. Dizer que o sentido da razão é um despertar sempre recomeçado implica mergulhar nas obras filosóficas a fim de compreender de que maneira elas sempre estiveram às voltas com esse perigo e com essa possibilidade de embriaguez. Como é que se pode despertar aquilo que se apresenta como lucidez suprema, isto é, a própria Razão? Em que sentido se pode falar numa vigilância daquilo que se apresenta como sendo a própria atividade racional? Pode-se, como tenta Levinas, fazer “psicanálise” sem psicanalisar, sem se entregar ao jogo? Eis o desafio do pensamento de Levinas, de sua proposta constrangedora e desconfortante, freqüentemente relegada à tonalidade moralizante do discurso religioso e piedoso. Mas, por trás desse aparente apelo ao discurso sagrado, há o ensinamento de uma resistência à sacralidade do discurso: a responsabilidade inalienável pelo Outro. Se é verdade que o não-sentido sempre pode ameaçar a responsabilidade pelo Outro (o *Il y a* sempre pode retornar, a indiferença e a irresponsabilidade do jogo sempre ameaçam a lucidez da razão), pode-se vencer o anonimato mediante a desmistificação possível pela linguagem. O sentido se *produz, se testemunha*. Testemunhar o sentido, na iminência e na possibilidade de perdê-lo e de perder-se, é, como o próprio Levinas afirma, um belo risco que podemos correr.

Endereço do autor:

Caixa Posta 5089

Campus Universitário, UFSM

97111-970 Santa Maria — RS

<mafabri@ccne.ufsm.br>

antes do Dito, do Sistema Fechado e da Linguagem estruturada. Todo o universo da ontologia (Dito) já supõe a subjetividade como responsabilidade pelo Outro (Dizer), que sempre pode des-dizer o já dito.