

A LINGUAGEM COMO SIGNIFICAÇÃO E TESTEMUNHO DA TRANSCENDÊNCIA

Nelio Vieira de Melo*

SÍNTESE – O texto investiga dimensões da linguagem enquanto abertura a novos espectros de significação para além da lógica das proposições na obra de E. Levinas, sugerindo interfaces possíveis entre a ética da alteridade e a hermenêutica.

PALAVRAS-CHAVE – Linguagem. Hermenêutica. Ética. Sentido. Transcendência.

ABSTRACT – This article investigates the dimensions of language as an opening to new frameworks of meaning beyond the logic of propositions in the work of E. Levinas, as it suggests new possibilities of interface between the ethic of alterity and hermeneutics.

KEY WORDS – Ethics. Hermeneutics. Language. Meaning. Transcendence.

1 Advertências iniciais

A obra de Levinas é variada, complexa e aberta a diversas questões. Neste conjunto diversificado, dizer que Levinas se insere como um filósofo da linguagem ou como um hermeneuta seria muito perigoso. Ele mesmo adverte aos que procuram encontrar respostas imediatas nos seus escritos: sua preocupação fundamental não é elaborar um método hermenêutico construído a partir da representação. O pensamento dele assume um outro modo de ser além dos sistemas que resultam no conceito. Este modo de ser, do pensamento de Levinas, é chamado de *nomade*, pelo fato de ele ser percebido sempre em movimentos de passagens, como se estivesse em êxodo permanente. No conjunto dos escritos levinasianos pode-se apontar três movimentos: no primeiro acontece uma passagem da significação fundada no Mesmo totalitário para o existente; no segundo, ele faz uma passagem da representação conceitual para a significação da relação ética; no terceiro, Levinas anuncia uma passagem da transcendência do Rosto para o Testemunho. Muitas vezes, especialmente nos escritos da maturidades, os três movimentos acontecem simultaneamente, dando um toque específico ao discurso filosófico da alteridade.

Então, como entender o problema da linguagem e da hermenêutica a partir de Levinas? Ele oferece elementos que fundamentem uma teoria da linguagem? Encontramos nele alguma pista que aponte para uma proposta hermenêutica?

* Professor de Filosofia do INSAF/UNICAP, Recife.

As questões apontadas não são simples. Elas servirão mais para provocar uma reflexão, do que para guiar um estudo exaustivo do pensamento de Levinas. Pretendo nesta reflexão trabalhar a questão da significação como testemunho, analisando dois escritos levinasianos que se inserem mais dentro do segundo e terceiro movimentos (*La signification et le sens* (1964) e *Autrement q'Être* (1974)). Nestes escritos, Levinas nos fornece uma compreensão da questão da linguagem e do esquematismo da linguagem no discurso da alteridade.

Levinas dá um passo extremamente delicado, saindo da compreensão corrente sobre a linguagem, adotada no seio da fenomenologia, para se aproximar do racionalismo cartesiano e do hebraísmo. A via fenomenológica usada por Levinas segue a trilha Dizer pré-originário, da significação que não cede à funcionalidade do conceito. O Dito é inscrito no rastro do Vestígio do rosto, na Eleidade e na atitude-responsabilidade-compromisso pela justiça. O Dito, enquanto testemunho, é um estatuto de fraternidade universal (TI, 234-236).

2 Significação em *Humanisme de l'autre Homme*

No primeiro dos escritos de *Humanisme de l'autre homme*, que traz como título *La signification et le sens*, publicado pela primeira vez na *Revue de métaphysique et morale* (1964), Levinas apresenta uma proposta daquilo que chamamos de hermenêutica do sentido. Este escrito segue um esquema muito próprio de Levinas: ele parte da des-construção da idéia do sentido para apontar o horizonte da manifestação epifânica, como o lugar hermenêutico do sentido. O conjunto da abordagem da significação e do sentido é traçado em sete capítulos curtos, versando sobre: significação e receptividade; significação, totalidade e gesto cultural; o antiplatonismo da filosofia contemporânea da significação; a significação “econômica”; o sentido único; o sentido e a obra; sentido e ética. Dentre os diversos aspectos da abordagem de Levinas, individualizamos três argumentos que nos parecem importantes para a questão hermenêutica. Tais argumentos não pretendem sintetizar o conjunto do texto, mas tentar enxergar por dentro o escrito levinasiano, considerando-o como um pensamento que não se esgota naquilo que os signos indicam. O pensamento estará sempre além da escrita.

Primeiro Argumento: Da significação à clareza dos dados

A significação precede os dados e os esclarece (HH, 22); a significação não pode se inventariar no interioridade de um pensamento (HH, 27); o acesso faz parte da própria significação (HH, 33).

Para Levinas, os dados são precedidos e iluminados pela significação. Esta não pode ser transformada num objeto de análise que, necessariamente, é submetido a uma cadeia de instrumentos e provas que visam à objetivação. A construção deste argumento pressupõe que a significação seja uma manifestação que se dá sem intermediário, na imediação da relação face a face. O que dá acesso à significação é o rosto do outro. O rosto não é uma mediação. Ele é pura imedia-

ção. Atrás desta idéia está a resistência ética da significação, que não é fruto de uma experiência sensitiva ou psicológica, mas uma relação. As coisas ganham sentido no interior de uma relação entre o Mesmo e as coisas. As coisas ganham sentido a partir da linguagem e não o seu contrário.

Os objetos se tornam significantes a partir da linguagem, e não a linguagem a partir da oferta dos objetos ao pensamento, e designam as palavras que funcionam como simples signos (HH, 23).

A filosofia moderna e contemporânea estruturam a compreensão do entendimento humano mediatizado pela sensação. O sujeito apreende os dados que se ofertam e lhes doam sentido, a partir da iluminação da razão. O ser humano é um doador de sentido às coisas. Husserl interrompe esta função da razão, mediatizada pela sensação, com a teoria da intuição. A fenomenologia de Husserl, porém, mesmo tomando uma direção contrária à *adequatio* entre a *res extensa* e a *res cogitans*, não consegue fazer seu projeto avançar além da correlação entre sujeito e objeto.

A concepção levinasiana, como a de Heidegger, é um passo atrás da concepção husserliana. Levinas sai dos esquematismos prefixados, admitindo que a transcendência reside na morada do ser, na concretude existencial-pessoal. O sujeito, mesmo na sua in-condição radical de ser separado, é um ser encarnado, em relação com o mundo das coisas e o mundo do próximo.

Consideramos a anterioridade da significação, em relação aos dados e ao Dito, o passo atrás dado por Levinas para sair do princípio da correlação husserliana e do assenhoreamento do guarda e pastor do ser heideggeriano. O ser que ilumina os dados é o mesmo que dá o sentido a todas as coisas. Com isto também concordam Husserl e Heidegger. Mas o problema é como este sentido é dado e de onde ele procede. Para Levinas, o acesso ao sentido é a própria significação; o sentido já não seria o correlato, o adequado ao pensamento; entre as coisas e o pensamento não existe um inventário de significados, um modelo proposto que sirva para definir e esclarecer, para demonstrar e conceitualizar, para estabelecer a verdade. Levinas primeiro eliminou a mediação, depois o "lugar" do sentido. Ele instaura a instantaneidade ou contemporaneidade entre a manifestação do dado e o seu entendimento. Diríamos que este é o fundo da questão do Dizer a-Deus, do Infinito em nós, que nos leva a uma crença que já foi criada, gerada no mesmo contexto existencial-transcendental do sujeito. Por isto é que Levinas tanto insiste em afirmar que o Dizer surge no *instante* do sujeito e que a Palavra, longe de ser um fim, é um *commencement* de ser, *ambivalência* e *ambigüidade*.

Haveria, pois, alguma fronteira entre o dado manifestado e a significação? Levinas não parece preocupado com a questão. Entre o Dizer e o Dito, entre a significação e o sentido, entre a retórica e a linguagem cotidiana não existem fronteiras precisas. O que existe é uma separação radical, um fosso anacrônico, que o conhecimento jamais poderá descrever. O sentido dado pelo sujeito, admite Levinas, tem um caráter subjetivo, mas é encarnado: tem um corpo próprio no corpo físico (TI, 178).

A origem dessa reflexão levinasiana é fenomenológica. Husserl é o primeiro a fazer essa tentativa de eliminar o dualismo gnosiológico na sua crítica à ciência. Mas é num outro intérprete de Husserl, em Merleau-Ponty, que Levinas vai buscar a concepção de subjetividade encarnada. A fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty é, para Levinas, a descoberta do sentir enquanto sentente e da “estrutura comunitária da subjetividade” (e a intersubjetividade). Em todos os escritos de Levinas, a idéia que se tem quando ele se refere a Merleau-Ponty é que sua interpretação é feita sob o prisma da separação radical (HS, 139; AE, 250).

Essa pertença do «je pense» à carne não seria uma metáfora: a percepção das coisas na sua objetividade, implica, noematicamente e independentemente de toda preocupação psico-psicologista – de causalidade ou de condicionamento – um movimento dos órgãos dos sentidos e mesmo das mãos e das pernas e de todo o corpo: tudo o que será chamada a via do corpo, enquanto corpo próprio, enquanto corpo que encarna o pensamento; carne que se deixa identificar pelo sujeito ao ser corpo objetivamente percebido [...]. A carne, como corpo objetivo, constitui para a consciência os “poderes” que já são dados a esse corpo. A consciência se encontra no ato de apelar ao que somente ela haveria de constituir (HS, 135).

Segundo Argumento: Da significação à economia de sentidos

A precedência da significação põe em questão, também, a fixação de significações estabelecidas pelo mundo da técnica e das ciências em vista das necessidades dos homens. Os sentidos, como são conferidos pelos homens, são de fato equívocos e, por isso, a cultura técnica e científica transformam-nos em significações “sérias”, reais, científicas, submetendo-os ao juízo crítico. As necessidades humanas, submetidas à visão científica, são interpretadas como dados da cultura e pertencentes a uma estrutura unívoca.

A significação cultural é orientada somente pela economia existente no interior da cultura ou das culturas, e somente nela se encontra o segredo do sentido próprio, anterior ao sentido figurado. É a transcendência, a própria significação, que guia a economia de sentidos.

O sentido único não contradiz, segundo Levinas, a pluralidade de sentidos. A economia do sentido não é traído, por nenhuma razão, pelas significações culturais e por seus pluralismos. A razão disso é que a unicidade da significação não implicaria a existência de uma totalidade única do ser, mas as totalidades. Novamente Levinas retoma a relação intersubjetiva concebida por Merleau-Ponty, afirmando que é possível alguém entrar na cultura do outro sem nenhum intermediário (HH, 38-39).

A pluralidade, a multiplicidade cultural, só é possível dentro da unidade da significação. O que Levinas não admite é que a multiplicidade de sentidos seja vista a partir da pura indiferença. A perda da unidade, proclamada pela morte de Deus, pela crise do monoteísmo, é conseqüência da proclamação da totalidade do sentido despersonalizador, numa concepção de um Deus milagroso, numa situação em que não se espera pela força dos milagres. A força da moralidade investida da magia subjetivista, uma cultura da indiferença, desemboca numa teologia ou numa religião, ou num circuito da economia, para os quais a significação perde sua potência, sua verdade (HH, 40).

A reflexão sobre a significação como unidade cultural aponta para a construção da multiplicidade de sentidos dentro da unidade da significação. A construção deste raciocínio é típico do hebraísmo levinasiano.¹

Tal reflexão é orientada pela relação entre a obra e o pensamento, em que a primeira não se submete à segunda, condicionada a um sentido único. A obra, seja cultural ou textual, é uma relação com o outro, orientada pelo movimento que vai do idêntico até o Outro que é absolutamente outro; obra que sempre se completa somente na temporalidade do outro e cujo resultado não é computado no tempo do Agente. Assim, a compreensão da unidade da significação e da multiplicidade dos sentidos termina por se definir como uma relação propriamente ética (HH, 46).

Como se pode perceber, a antecedência da significação ante a obra é fundamentalmente uma questão nucleadora dentro do pensamento levinasiano. Levinas estabelece um movimento que é pura relação. Uma relação onde não cabe a coincidência, os conceitos preestabelecidos, a fixação de regras lógicas. Ele chega a definir a significação como a existência mesma do sujeito, anterior a toda idéia e elemento que continua o processo criativo do pensamento, que será sempre testemunho. O sentido se situa, pois, numa relação com algo que é anterior a ele, a transcendência do Outro, que é totalmente outro.

Terceiro Argumento: compreensão do Outro como hermenêutica

A razão da insistência de Levinas quanto à anterioridade metafísica da significação é, evidentemente, uma indicação do não retorno do pensamento sobre a obra para o Mesmo. Ele quer apontar para o *au-delà* da obra. Por isso, o sentido é anterior aos signos particulares das culturas e lhes dá um caráter universal. Mas essa universalidade não se perde na abstração. É necessário vencer o antiplatonismo, superando o próprio platonismo que a filosofia ocidental alimentou, e descobrir o ser para além do ser, na nudez do rosto do outro.

¹ A hermenêutica levinasiana dá a idéia de uma poli-fonia textual que contém uma multiplicidade de vozes inscritas: a minha voz e as vozes dos outros; a minha voz dá lugar à voz dos outros (princípio da substituição). A obra para Levinas segue uma seqüência tríplice: a interpretação (I) do discurso levinasiano (II) o remete a uma paisagem semântica (III) no qual secretamente se enraíza. O pressuposto desta reflexão é traçado por J. A. SUCASAS, em "El Texto Múltiple: Judaísmo y Filosofía", in: *Ética y Subjetividade, lecturas de Emmanuel Levinas*, p. 213. A interpretação deste autor é feita a partir da tese do Palimpsesto, na qual a escritura de Levinas se funda: "Proponemos considerar a escritura filosófica de Levinas como um PALIMPSESTO, es decir, como un texto multiple en el que se dan dos nivele de sentido. O uno, o discurso filosófico patente o manifesto, constituye el *fonotexto*; o otro, oculto o secreto, pero fecundando silenciosamente el primero, representa el protexto. Así, la "infraestructura" textual, oclulta como los cimientos del edificio o las raíces de la planta, proporcionaria el sustrato bíblico-talmúdico (protexto) del discurso filosófico (fonotexto), justificando el uso de la expresión *filosofía judía*" (p. 215-216). A intenção do autor é chegar justamente a esta idéia: Levinas transpõe a hermenêutica bíblico-talmúdica para a filosofia. É muito perceptível a coincidência estrutural entre revelação e epifania de Deus, entre proximidade e distância de Deus (p. 216-226). A questão, como já vimos, é afrontada pelo próprio Levinas que, na tentativa de apresentar uma solução afirma que entre o rosto do outro, entre a eleidade e Deus, não há nenhuma transposição de idéia. Contudo, a questão fica em aberto. Levinas não chegou a resolvê-la, nem mesmo com a reflexão sobre o Infinito, que é o epicentro do evento da significação e o seu devir.

Perceber na significação uma situação que precede a cultura; perceber a linguagem a partir da revelação do Outro - que é ao mesmo tempo o nascimento da moral -, no olhar do homem visando o homem precisamente como homem abstrato, despojado de toda cultura, na nudez de seu rosto, é retornar de um novo modo ao platonismo. É também permitir julgar a civilização a partir da ética (HH, 60).

Levinas faz um regresso ousado ao platonismo, ao qual também Husserl regressou, identificando a inteligibilidade com o existir absolutamente real. Somente nesta relação se pode perceber as leis morais livres dos condicionamentos históricos e culturais. Enquanto o julgamento da história e das culturas são, no conjunto da racionalidade filosófica moderna e contemporânea, colocadas num "fim da história", Levinas aponta para um devir que é ainda anterior. Este retorno à anterioridade não seria senão o mesmo êxodo do Mesmo para o Outro, ao *au-delà* do ser; o êxodo da simples expressão para a manifestação, para a sinceridade, para a visitação do rosto. Tal retorno é uma imersão na ordem Vestígio, que é a mesma ordem da relação entre a Obra e o Eu (HH, 62-64).

A ordem da relação entre a obra e o Mesmo aponta para uma Terceira Pessoa, para além do rosto, para o Ausente, fora de toda revelação, a irretidão radical que escapa à bipolaridade imanência-transcendência (HH, 65).

Toda significação, a partir daí, é uma inserção na ordem da transcendência. Este é o objetivo do discurso de Levinas ao elaborar a estrutura da comunidade, que é constituída por três (eu, outro e o seu vestígio) e não por dois elementos (sujeito-objeto). A compreensão de uma obra passa, portanto, por um processo de relação

3 A Significação e o Testemunho em *Autrement qu'être*

Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence, publicada depois de muitos anos de *Totalité et Infini* e de *La signification et le sens*, é a obra que sistematiza melhor, embora de maneira mais complexa, a temática da significação da linguagem. Levinas elabora um discurso que pretende ir além do tradicional, pondo em questão toda filosofia que encerra a significação e o sentido na estrutura egológica. Procuramos descobrir aí a importância do Testemunho e como ele é introduzido no âmbito da fenomenologia do Dizer.

O testemunho enquanto Dito não é resultado de um processo cognoscitivo. A tarefa do Dito é de testemunho do Dizer, mas Dizer e Dito estão separados paradoxalmente. Isso significa dizer que o Dito nunca chega a ser correlativo ao Dizer e que a sua significatividade não chega a ser apreendida numa significação enunciada. Levinas estabelece, assim, uma intriga entre o Dizer e o Dito para demonstrar a impossibilidade de uma tematização conter a essência do ser. Levinas afirma que o Dizer indica uma proximidade, uma relação com o próximo, que ele chama de *apophansis*, que é uma modalidade de proximidade do Outro, uma responsabilidade pelo próximo, uma *resposta ao outro*. Tal intriga pela presença-ausência do Outro é a mesma intriga ética. Afirma Levinas, numa nota de AE:

A intriga da proximidade não é uma peripécia da intriga do conhecimento, onde o saber se justifica pela comunicação do Dizer da responsabilidade, que, muito mais, fornece o plano do desinteresse que preserva a ciência da ideologia. A essência da comunicação não é uma modalidade da essência da manifestação. Intriga do Dizer onde o Uno se move, deixando-se surpreender pelo vestígio no qual se encontra o Dito; só assim é que a Redução é possível... O Dizer significa sem ser aprisionado pelo Dito... (HH, 82).

Pode-se notar que Levinas, ao explicitar o fenômeno do Dizer sem Dito, situa-nos no conjunto do seu próprio pensamento, fazendo uma passagem nos seus principais conceitos: proximidade e separação, passividade e vulnerabilidade, desinteresse, anarquia, obsessão pelo outro, responsabilidade, paciência, substituição, etc. Ele articula todos estes elementos para traçar a relação entre o Dizer e o Dito, que aparece em toda sua obra *Autrement qu'être*. Interessa-nos aqui a explicitação que se encontra no Capítulo V, de AE, onde Levinas trata da Subjetividade e do Infinito. Por uma questão metodológica, tentaremos expor sem nos determos na conhecida oposição a Hegel, Husserl e Heidegger.

O Testemunho como resposta: eis-me aqui

A condição do sujeito em relação ao outro, como refém, é o mesmo que a passividade da substituição do uno-pelo-outro. O sentido ético originário deste evento ilumina o sentido inicial do testemunho: o Dito é apenas um testemunho daquilo que o eu significa: é uma resposta ao Dizer: *eis-me aqui*, respondendo a todos e a tudo, sem *arché*, uma liberdade obsessionada, passividade, resposta pronta ao outro. O sentido originário do Dizer é algo que põe em questão a veracidade e a autenticidade do Dito. A relação entre ambos é eminentemente diacrônica. Posto em questão pelo Dizer, o Dito é impossibilitado de cristalizar a significação num sinal ou num conceito. Assim como na relação ética o outro me põe em questão e exige a minha resposta, minha responsabilidade incondicional por ele, também o Dizer põe em questão o Dito exigindo deste uma resposta de autenticidade. Sem dúvida, o Dito como testemunho adquire, com isso, uma feição *kenótica* e deve ser pensado longe de todas as coincidências com o Dizer. Sua identidade é testemunhal, sacrificial.

A diacronia do Dizer e do Dito se desenvolve como um jogo onde a subjetividade e a objetividade se encontram no mesmo "instante", numa simultaneidade que não é configuração correlativa. Para a filosofia, de modo geral, a subjetividade, enquanto saber, subordina-se à objetividade. Este é o destino da correlação, em que o sujeito é apreendido pelo ser, onde o sujeito é colocado a serviço do sistema, o sujeito é aprisionado pela autoconsciência: o Dizer repousa no Dito. O modo de ser do Dito, reconhece Levinas, é sempre o da vivência objetiva, tende sempre ao esse. Porém, dentro da estrutura do Dito a significação não se esgota (AE, 206-214).

A que caracteriza, fundamentalmente, a relação do sentido originário do Dizer à objetivação do Dito, é a responsabilidade. Levinas, ao apontar a responsabilidade como o liame que une o Dizer ao Dito, está retomando a intriga da substituição:

O **eu** abordado a partir da responsabilidade é pelo-o-outro, é *desnudamento*, exposição à contaminação, pura ordenação. Ele não se põe, possuindo e reconhecendo, ele se consome e livra-se, des-situa-se, **perde seu lugar**, exila-se, relega-se a si, porém como se fosse sua própria pele ainda uma forma de se abrigar no ser, exposto à ofensa e ao ultraje, despojando-se no não-lugar, até o ponto de se substituir pelo o outro, mantendo-se em si somente como no vestígio do seu exílio (AE, 216).

O Dito, como testemunho, pode ser entendido, assim, só a partir da proximidade ao nascimento do sujeito, como vemos na explicitação acima citada. Na origem do sujeito, o Dito é cúmplice do Dizer e é responsável pela manutenção da justiça e da fraternidade. O Dizer, porém, jamais será convertido em Dito. Ele é transcendente; uma transcendência impossível de ser convertida numa imanência. Antes de tudo, ela é inspiração. Ela vem a ser a exposição do Mesmo ao Outro, atendendo à sua reivindicação e à sua exigência. O Outro altera e anima o sujeito. Esta animação do Mesmo pelo Outro se chama *inspiração*:

Reivindicação do Mesmo pelo Outro no coração do eu-mesmo, tensão extrema do mandato que o outro exerce sobre mim, tomada traumática do Outro sobre o Mesmo, tão tensa que não dá tempo ao Mesmo para escutar o Outro. Por essa alteração a alma anima o sujeito. É o próprio pneuma da psyché. O psiquismo significa a reivindicação do mesmo pelo Outro ou a inspiração, além da lógica do mesmo e do outro, de sua insuperável oposição (AE, 221).

Resposta ao apelo irrecusável do outro, o eis-me aqui não permite que o sujeito não seja atento, responsável. Este é o Dizer próprio da inspiração, é o responder prontamente... Levinas radicaliza a sua afirmação: unidade da percepção do eu penso é arrancar-se-a-si-mesmo-para-o-outro é o ato de dar-para-o-outro-o-pão-de-sua-boca. Nisso não há nada de formal: a identidade e unicidade do eu não estaria no repouso de si mesmo, na autoconsciência, mas numa inquietude que persegue e concerne (AE, 222). Nesta inquietude está o escândalo da sinceridade.

O Testemunho da Glória do Infinito: sinceridade e profetismo

A sinceridade desencadeia e torna possível a comunicação e a tematização. A palavra se torna possível e é inscrita no vestígio da significação, sem perder o sentido originário. O Dizer pode se tornar sinal somente dentro dessa sinceridade necessária do Dizer no Dizer.

O dizer seria, Dizer sem Dito, aparentemente um “falar para não dizer nada”, um sinal que o eu faz ao Outro da doação do sinal, “simples como um bom dia!”, porém *ipso facto* transcendência pura da confissão, reconhecimento da dúvida... A sinceridade na qual a significação significa, na qual o uno não se esgota na invocação, na saudação que nada custa, entendida como vocativo puro. O vocativo indica um sentido, mas não é suficiente para o sentido da proximidade e da sinceridade que está significando ali (AE, 224).

Este Dizer pré-original ou sinceridade é o *logos* tematizador. A doação de sentido, pelo que parece, não tem nada de hiperbólico, é um testemunho que supõe o infinito. Ele permite o evento do sinal e faz da palavra um sinal feito para o Outro, sinal da oferta do sinal, resposta mantida para o outro.

A glória do Infinito é uma das tantas concepções da subjetividade que Levinas desenvolve na maioria dos seus escritos. A glória do Infinito é imediatamente ligada à identidade pré-original: sem princípio, sem começo, anárquica, irrepresentável. Sua manifestação se dá na obediência ao outro, na resposta generosa, na responsabilidade. Levinas recorda que a subjetividade implicada não tem como esconder-se ou fugir dos olhos do outro, como Adão no paraíso se encontrava completamente exposto ao olhar do Deus Eterno. A glória do Infinito é anterioridade mais anterior que o testemunho do Dito.

Como se poderia, então, justificar a verdade do testemunho? Responde Levinas:

Testemunho que é *verdadeiro*, mas de verdade irreduzível à verdade do desvelamento e que não narra nada que se mostra. Dizer sem correlação noemática na pura obediência à glória que ordena; sem diálogo, na passividade imediata subordinada ao *eis-me aqui* (AE, 226).

Testemunhar a glória do Infinito é possível, somente, se o Dito se revela como pura sinceridade do sentir. Como pano de fundo da identificação sincera e obediente, Levinas põe a *eleição*. Eleição que é des-medida do transcendente, que concerne inteiramente o eu ao outro, como obrigação para o qual o eu foi criado, para o qual tende e do qual não pode fugir. A responsabilidade, neste sentido, não é um fim da eleição, nem a eleição seria um ato da liberdade. Eleição e responsabilidade são anteriores à liberdade e ao testemunho do Dito. A veracidade do Dito é a própria sinceridade do Dizer testemunhado, é o respeito do sujeito aos segredos da interioridade.

Só a glória do Infinito pode ter um testemunho. É a voz do testemunho que atesta e glorifica a glória do Infinito. O testemunho é esse modo de reter e de obedecer à ordem do outro, é o modo de Dizer sem um Dito. O Testemunho do Dizer é traduzido numa atitude extrema de obediência à ordem e na certeza absoluta de que esta ordem nunca foi representada.

Diversamente das filosofias da existência, Levinas inscreve o testemunho na complexidade da relação ética na qual a autonomia e a heteronomia não são sobrepostas, mas conciliadas. O profetismo é tomado como modalidade do testemunho em que o autor da inspiração não procura desvendar o mistério do vestígio e faz-se autor responsável por aquilo que anuncia, em nome do outro: *eis-me aqui, em nome do Eterno* (1 Sam, 17,45; AE, 233).

A sinceridade do testemunho implica, então, a adesão à ordem sem convertê-la em palavra. O anúncio da sinceridade é pura humildade, é confissão. A sinceridade é a singularidade da obediência à ordem de voltar-se sem compreendê-la. Profetismo resume tudo: é a acolhida da passagem do Infinito, do Dizer silencioso, da unicidade irrepresentável da subjetividade; o profetismo é sinceridade que acolhe a inspiração sem representar um perigo ao mistério do Dizer.

O Dizer precisamente não diz uma palavra... Dizer que, como responsabilidade, é a própria significação, o uno-para-o-outro, subjetividade do sujeito que se torna sinal, que se tomaria equivocadamente por um enunciado balbuciante de uma palavra, mas que é testemunha da glória do Infinito (AE, 236).

Levinas admite a possibilidade do anúncio do sentido testemunhado como um Dito. Mas trata-se de uma palavra extra-ordinária, a única que não extingue e não assimila o Dizer e que não permanece como palavra. O vocábulo Deus, neste sentido, não seria um nome próprio nem um nome comum. O Dito Deus pode tomar o sentido de testemunho, mas pode trair a sua tematização por meio da ontologia e da teologia, introduzindo-o na ordem do Dito, num sistema lingüístico. Com isso, o perturbador evento do vocábulo Deus se torna inscrito na aventura da tematização e encerrado nas malhas da lógica do ser. O testemunho sincero do Dito, para não recair neste equívoco, deve deixar-se orientar pelo profetismo; o profetismo é o modo de evitar a traição e conservar o enunciado no vestígio de onde partiu o Dito, o profetismo é obediência à transcendência do Infinito. O testemunho é, portanto, irredutível, Dito que não dissimula em si mesmo a abertura à glória (AE, 237-238).

O Testemunho como sabedoria do amor e da justiça

A reflexão levinasiana sobre o testemunho profético se torna mais complexa. Levinas pretende demonstrar que o testemunho é universal. O testemunho do Dito se universaliza à medida que se identifica com a prática da justiça. O testemunho como prática da justiça é o modo de ser do Dito implicado pelo Dizer. Esta modalidade do Testemunho torna mais conseqüente e concreto o discurso da alteridade.

O testemunho do Dito, enquanto significado, será sempre portador de ambivalências e ambigüidades, porque estas se encontram já inscritas na glória do Infinito, imerso no enigma:

No contexto desta ambivalência e ambigüidade do profetismo, a linguagem é chamada a fazer uma redução que interrompe a demonstração conceitual que, no seio da transcendência, des-diz toda abordagem essencialista.

A reflexão levinasiana, nesse sentido, consiste em perguntar-se se a subjetividade pode ser tematizada sem trair a proximidade na qual se move o Infinito. Levinas assegura que não. Daí se tira uma conseqüência: é impossível que o Dito sobre Deus não se torne uma traição ao Dizer originário. No testemunho profético, o sujeito inspirado se apercebe que a significação nasce na proximidade do Dizer, antes de ele ser tematizado. Mesmo que o Dito siga os rastros da *Ileidade*, ele jamais chegará a expressar a grandeza da significação.

A proximidade que se faz saber significaria, enquanto enigma, aurora de uma luz na qual se transforma a proximidade sem que o outro, o próximo, seja absorvido pelo tema no qual ele é mostrado. É necessário seguir o nascimento do saber na proximidade. A proximidade pode continuar sendo a significação do próprio saber no qual ela se mostra (AE, 244-245).

Assim sendo, o profetismo se torna a modalidade da manifestação do saber, a significação universal que, por conseguinte, é a mesma significação ética, centrada no apelo do outro e na responsabilidade como resposta: eis-me aqui.

A universalização do saber exige, ainda, um outro passo muito além da simples relação eu-outro. Levinas põe aqui a proximidade do terceiro. O eu, o outro e o *terceiro*, meu próximo (*autrui* é também outros) formamos comunidade, sociabilidade. A entrada do *terceiro* perturba a harmonia da consciência, mas é o ato mesmo da consciência, superando a possibilidade de abstração do ser; é a introdução da contradição no Dizer cuja significação, diante do outro, marchava até agora num sentido único. Longe de ser um ato empírico, a chegada do terceiro é a própria visibilidade-invisibilidade do rosto que força a decolagem da justiça.

A relação com o terceiro é uma incessante correção da Assimetria da proximidade onde o rosto se des-figura (*dé-visage*). [...] Existe ponderação, pensamento, objetivação e, por isso, uma retenção na qual se trai minha relação an-árquica com a Eleidade, mas também uma relação nova com ela: é graças a Deus que, somente o sujeito incomparável ao Outro, eu sou abordado com os outros, isto é, por mim. Graças a Deus eu sou outro para os outros. Deus não é uma causa (AE, 246-247).

Levinas dá um passo considerado complexo, deduzindo a sabedoria profética, a sabedoria da justiça a partir de um recurso a Deus. Deus não é interlocutor, não é causa, mas é vestígio da transcendência pelo qual o sujeito é ligado ao outro numa correlação recíproca. A passagem de Deus é o retorno do sujeito incomparável como membro de uma sociedade (AE, 247). Esta dedução é de tal maneira problemática, que nos textos posteriores a *Autrement qu'être* desaparece completamente. Em todo caso, na abrangência do argumento de *Autrement qu'être*, este recurso a-Deus aparece como inevitável. Nesta passagem, para além da entrada do terceiro, é compreendida como uma interrupção ou uma atenuante ética, que desemboca na presença de toda humanidade, na qual se mostra a humanidade do homem.

Da relação na qual a proximidade do outro confere significado à minha relação com os outros decorre, para Levinas, a compreensão de justiça. Esta não é legalidade, não se reduz à simples prática de deveres ou ao que julga e rege as relações de maneira igualitária. A sabedoria da justiça é a mesma sabedoria do amor: nasce na desigualdade mantida por mim em relação aos outros. A chegada do terceiro coincide com o nascimento da consciência, e o fundamento da consciência é a justiça. As duas são eventos sincronizados. Mas a justiça só pode se estabelecer verdadeiramente no âmbito da não re-ciprocidade, num estado de proximidade, de deveres sem finalidades, de responsabilidade, de um anúncio guiado unicamente pelo Desejo (AE, 248-250).

O extra-ordinário compromisso do outro diante do Terceiro apelando ao controle, à busca da justiça, à sociedade e ao Estado, à compreensão e ao haver (*avoir*), ao pensamento e à ciência, ao comércio e à filosofia, e, à margem da an-arquia, à busca de um princípio. A filosofia é essa medida suscitada do infinito do ser-para-o-outro da proximidade e como sabedoria do amor (AE, 251).

O Testemunho só é possível como sabedoria do amor e da justiça. Mas esta possibilidade, segundo Levinas, consiste numa saída que reclama e exige sinceridade ao transcendente, subversão da essência como substituição, separação do tema, anacorese, santidade. Nela, portanto, o nome da transcendência absoluta, o nome de Deus é impronunciável. Como nome próprio, Deus não pertence a uma categoria gramatical e, se é evocado pela filosofia, não entra como tema, porque tudo para o homem se traduz em Dito, inclusive as realidades inefáveis. Apesar da traição, a filosofia é chamada a uma missão de ser servidora do Dizer, serve da paz, sabedoria do amor e da justiça (AE, 252-253).

À guisa de conclusão

Iniciamos levantando uma suspeita muito provável: Levinas não é um hermenêuta ou um filósofo da linguagem, mas elabora uma proposta impressionante que pode ajudar a re-elaboração teórica sobre este assunto. O discurso levinasiano, enquanto discurso desconstrucionista de Hegel, Husserl e Heidegger, põe em jogo toda e qualquer forma de justificação da representação fundada na ontognoseologia. Ele pretende resgatar a anterioridade do discurso formal. Esta anterioridade é uma relação que escapa ao dualismo sujeito-objeto; esta relação anterior se dá no plano da relação ética, em que o sujeito é implicado pelo outro.

A linguagem é antecedida pela expressão que o Outro manifesta a mim no interior da relação ética. A expressão é manifestação fenomênica originária, é um Dizer revelado no contato, na nudez do rosto, na fala, no olhar, naquilo que o rosto tem a dizer e que a palavra não consegue abarcar. O Dizer é, nesse sentido, significação e comunicação de algo inapreensível. A significação é transcendência absoluta.

Aquilo que se pode comunicar da transcendência do Dizer, Levinas chama de Dito. A linguagem tem sua vocação, sua razão de ser como Dito, como Testemunha. Resta à testemunha ser fiel, responsável, que segue a inspiração profética e se volta à prática do amor e da justiça. Na relação entre o Dito e o Dizer, o Dizer é a voz de comando que convoca, que ordena e promove a unicidade do sentido.

A hermenêutica que orienta a compreensão do sentido levinasiano de linguagem nos põe diante de um jogo que escapa à lógica dos signos e significações definidos e definitórios. Levinas nos aponta para o Dito que está a serviço de um Dizer, que já é discurso e comunicação. Dito, signos e palavras não são senão modos de falar de uma realidade que não pode ser encerrada nos limites da representação formal. Então, é possível falar de hermenêutica, quando todo sentido é anterior ao signo e este não possui a totalidade do sentido? Sim, é possível falar de uma hermenêutica que é orientada pela relação ética.

Referências bibliográficas

GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, Graciano. *Ética e Sujetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Complutense, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *Hors Sujet*. Edição em Le Livre de Poche. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

———. *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. Edição em Le Livre de Poche. Paris: Martinus Nijhoff, 1974.

———. *Humanisme de l'Autre Homme*. Edição em Le Livre de Poche. Paris: Fata Morgana, 1973.

———. *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*. Edição em Le Livre de Poche. Paris: Nijhoff, 1971.