

O DIZER DA ALTERIDADE ALÉM DO SER: LEVINAS E O SENTIDO DE CONHECIMENTO E LINGUAGEM

Marcelo Pelizzoli*

SÍNTESE – O texto investiga a questão das grandes temáticas epistemológicas e lingüísticas desde a dimensão do sentido ético que assumem na origem de sua proposta investigativa enquanto campos específicos da filosofia.

PALAVRAS-CHAVE – Alteridade. Linguagem. Levinas. Conhecimento. Sentido.

ABSTRACT – This text investigates the question of the great epistemological and linguistic themes from the standpoint of the ethical sense which they assume at the source of their inquiring proposal as specific fields in philosophy.

KEY WORDS – Alterity. Language. Levinas. Knowledge. Sense.

1 Do outro ao Outro no Mesmo: infinitude da alteridade na subjetividade

Totalidade e Infinito “apresenta a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade”;¹ partindo do eu econômico que vai alcançar a relação “metafísica” – outrem em sua epifania, inaugurando o discurso ético. Ocorre aí, contudo, uma polarização dentro ainda de uma indesejada sistemática do ser e da ontologia (Dito); ele insiste enfaticamente na disputa entre a totalização do Mesmo (Ser e Eu) e a idéia do Infinito desejada e vinda de outrem. Já em *Autrement qu’être...*, o imperativo e a Lei ética contam, antes de tudo, como evento acontecido diacronicamente, na própria base de sustentação ou constituição da subjetividade, num nível anterior à liberdade, à consciência e ao encontro com a causalidade da ética; responsabilidade sem causa, ou seja, “antes do aparecer do outro”.

Sem dúvida, a questão trata, em primeiro lugar, da forma ou modalidade de descrição e da linguagem a ser empregada; dos seus limites e da tentativa de ir além de um círculo vicioso, ultrapassando o caráter limitante de sentido da lin-

* Professor de Filosofia da UFPE, Recife. Ver nossa obra *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. EDIPUCRS, 2002.

¹ TI, p. XV. Ver nossa obra *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. EDIPUCRS, 2002.

guagem filosófica e polarização ontológica sem cair numa “meta-linguagem”, como pelo Rostó como coisa em si. Trata-se da possibilidade de se operar com uma linguagem que assume sua própria precariedade e paradoxalidade, como que a refletir a própria tensão – em seus paroxismos – e ambigüidade do indivíduo; aí o caráter hiperbólico em vista da transcendência, defrontando-se com a imanência e com as estruturas dos jogos de totalização. Por isso que Levinas tenta escapar do risco de opor simplesmente uma palavra ainda mais original e fundamental (*noumeno* do Rostó) à verdade no nível da consciência e da compreensão do ser.²

Mas ele não pode se eximir de responder pela tensão – dizer-desdizer-se, dizível-indizível – metodológica decorrente da inefabilidade da “experiência ética”, originada e vivida pela subjetividade como alteridade. Impõe-se aqui a tarefa de descrever – numa fenomenologia extrema (“meta-fenomenologia”, “meta-ontologia”), como acontecimento da Ética e sua assunção na responsabilidade, na substituição do eu por outrem – descrever ou indiciar esse indizível em algum horizonte, dizendo-se, mas tendo que se *desdizer* continuamente, até porque toda sincronia e manifestação encontram-se em xeque, no questionamento vindo por vestígio de um outro tempo, tempo do Outro.

Mas, perguntamos, isso não cairá de novo na questão do “fundamento primeiro”, ao modo da tradição? Surge a figura de um registro do “pré-original” “anáquico” e “diacrônico”, encaixado na “subjetividade” – mergulhada no tempo, encontro e traumatismo do sujeito, corporeidade, desde si, *pelo e para o outro*.

Portanto, Autrement qu'être...

não se trata de um *Ensaio sobre a Exterioridade*, pois a descrição se volta para a relação do eu consigo mesmo, instituída a partir do Dizer. Como afirma François Aubay: “a não-presença não é mais uma não-presença de outrem exprimindo-se, mas uma não-presença a si, uma não-coincidência consigo mesmo”. [...]...uma diferença que não se confunde com aquela do ser e do nada, isto é, a diferença do *au-delà* que é a própria transcendência.³

Mas para isso, é preciso ver porque e até onde é procedente requerer uma subjetividade “mais além do ser”, anterior ao tempo da descrição ontológica e erigindo uma Ética de raiz.

² *Totalidade e Infinito* almejava, de certo modo, uma “palavra original” através do númeno que é o Rostó *kat'auto* e que, em não sendo fenomenalidade e manifestação, põe-se como origem delas e condição de possibilidade e sentido para toda aparição e linguagem, através de seu próprio *ausentar-se*. A noção de discurso se valia da noção de Rostó como presença e ausência ao mesmo tempo, o que gerava uma escolha decisiva *ainda no plano do ser*, reforçando o impasse na linguagem ontológica ambígua.

³ Fabri, 116-117.

2 Antes da ontologia: o outramente que ser da subjetividade

“Ser ou não ser – a questão da transcendência não está aí” (AE, 4)

Eis que, na tradição de pensamento do Ocidente, ter sentido remete à identidade do Eu – e do Eu como Mesmo, pelo sentido do ser; isso, por sua vez, expõe o caráter *tético* como suporte de toda transcendência e como recorrência à imanência (da Razão, consciência do eu ou do ser), esta última sempre pressuposta por aquele que acede ao repositório do pensamento e se assegura em si (do poder e do ter).

[...] por ter espantado o Eu, o ser, na verdade, não altera a identidade do Eu”.⁴

O “outro que ser” deve, acima de tudo, questionar – pondo a questão do pôr questão – o poder que repousa na *subjetividade ego-onto-lógica*. Esta se colocou como credora do ser, inter-essada e recorrendo ou re-fletindo a si – na mesmidade de seu tempo, constituído e hipotecado junto ao ser e sua força – no Mesmo de seu espaço e lugar, não só como lugar da identidade da e na consciência, mas ocupação do lugar concreto de outrem. Impõe-se deslocar na raiz a subjetividade ontológica, de modo que, o desafio do outro que ser, mais que choque nadificante ou, ainda, teologia negativa, *signifique*, para além do ser e do não-ser. *Por quê?* Porque no plano do ser/não-ser, não só a subjetividade se encontra cooptada pelo tempo da essência em sua manifestação e isonomia reunindo os entes, mas o *Outro* resta mediado num processo de “panoramização” *sutil*.

O interregno gira em torno de temática fundamental em Heidegger, da compreensão de ser frente à alteridade, o que melhor se revela quando se questiona: “Por que não apresentar a invocação de outrem como característica própria de sua compreensão? [...] Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração.”⁵

Daí então, as perguntas: “Por que saber? Por que problema? Por que filosofia?”⁶

Nessa diligência sobrevém o questionamento à força da manifestação como sentido último, predominante e homogeneizante do sentido no plano ontológico; por conseguinte:

[...] o fato de que não se possa filosofar antes da manifestação de algo não implica mais que a significação “ser”, correlativa de toda manifestação, como se pode pensar a partir de Heidegger, nem que a mostraçã, seja o fundamento de tudo isto que se manifeste, como o pensa Husserl. É sobre o sentido mesmo de um psiquismo se exercendo na tradição ocidental entre o ser e sua manifestação ou na correlação do ser e de sua manifestação – que convém refletir de modo novo.⁷

⁴ EDE, 187; e antes DMT, 150.

⁵ EN, 27, grifo meu. Na interpretação de Beckert: “[...] se compreender é ultrapassar o ente em direção ao seu ser, é, simultaneamente, projetá-lo como *possibilidade* (de ser) e partir da qual, tão-só, se torna inteligível aquilo que ele é no seu manifestar-se. Tal ato projetivo representa por seu turno o núcleo de uma temporalidade que dá conta dessa ‘transitividade do verbo existir’ inauguradora do pensar da existência e configuradora da subjetividade como *Dasein*” (Beckert, 62).

⁶ AE, 199.

⁷ AE, 85.

Antes da pergunta pelo sentido do ser, e do “por que existe o ser em vez do nada?”, o que deve ser pleiteado aqui é uma “questão pura que *me* questiona”, a saber, “tenho direito de ser” antes do outro? Ou, “como é que o ser se justifica?”⁸ Uma tal questão que me questiona, “não pode vir do ser que me apela ao seu desvelamento, pois tal apelo, longe de pôr em causa o meu ser, reclama-o como imprescindível à eclosão da verdade do ser na sua globalidade”.⁹

Está em jogo a face heterônoma do sentido, que não pode nem sufocar o sujeito na participação racional ou na mística, nem reforçar a liberdade e identidade do para-si, mas deve plasmar-se junto ao caráter desejante do eu – na busca do vestígio da infinitude pelo Rosto e na subjetividade-suporte-respondente.

2.1 Enigma da subjetividade além do ser (colocar em suspenso)

Tratar-se-á, indo além do caráter de desordem do outro que ser, da afirmação ou *insinuação* – no *enigma* – de outra ordem, que intriga o *continuum* da lógica, que se vê compelida a reagir e responder; mas isso já na irrupção de uma transcendência outra, outra porque faz justamente uma descarga de ser: “[...] a subjetividade é partenária do Enigma e da transcendência que desordena o Ser”.¹⁰ O que requer perguntar: “De onde virá a subjetividade ao ser?”¹¹ A *intriga ética* produzida no Enigma retoma a disposição da criaturalidade, em que interstícios no ser, defasagens da recorrência da consciência, e eventos de alteridade no tempo e na subjetividade dão-se sem reduzirem-se à síntese do tempo do eu presente a si mesmo, de modo que a resposta à sua intriga, antes de tudo, é, basicamente, ético-relacional.

O resgate do humano singular em jogo não é a simples contraposição moral em vista da dignidade ontológica do outro – “como se a essência bastasse a sua dignidade, mas de colocar... em causa o privilégio filosófico do ser...”¹² Está posto, destarte, o questionamento radical do modelo de sujeito e do *logos* do Ocidente como homogeneização onto-lógica, que implementa a identidade do eu através da consciência, do eu cognoscente e agente; o alvo visado são os lastros e espectros da essência que exaure o sentido do humano, e, no fundo, a corroboração silenciosa ou não da violência inerente ao *conatus essendi* (do ter-ser-em-seu-poder).

⁸ DQVI, 257.

⁹ Beckert, 194. É neste espírito que se percebe que “no interior do círculo ontológico a liberdade põe-se a si mesma como princípio de verdade para impedir a regressão do fundado ao fundamento, encetando um processo demonstrativo em que se trata, essencialmente, de mostrar aquilo que é (verdadeiro) sem nunca pôr em causa o seu próprio ser” (idem, 192).

¹⁰ EDE, 212-213. Sobre a “lógica de Levinas”, veja-se Lyotard, em *Textes pour E. Levinas*.

¹¹ EDE, 213.

¹² AE, 22, apud Bailhache, 222, o qual afirma: “O primeiro despertar do pensamento não seria o espanto face ao mundo, mas a assignação do Mesmo por Outrem” (Bailhache, 226).

3 Des-interessamento e obrigação para com outrem: a radicalização da responsabilidade

Na dinâmica do aparecer do ser em sua verdade e na contemporaneidade de seu tempo, em que ele se afirma seguindo seu curso, pela energia da essência, concorre-se para a ratificação e a significação da linguagem enquanto *apofansis* e mostração, como se pode ver tanto pela força-mobilidade da verbosidade do verbo (Ser em especial) quanto pela nominalização do nome (ente) na identidade. Será preciso pensar como a significação precede a essência, pelo sentido da subjetividade – virando em responsabilidade. Quêstiona-se a compreensão de ser e indicia-se um Dizer pré-original da subjetividade por trás do Dito da *apofansis* e da *anfibia* do ser e do ente, referido ao “enigma primordial” do des-interessamento, de modo que a “apofansis supõe a linguagem que responde de *responsabilidade* e a gravidade desta resposta não se mede ao ser”.¹³ “Nada é mais grave, nada é mais augusto que a responsabilidade pelo outro e o Dizer, absolutamente sem jogo, é uma gravidade mais grave que seu próprio ser ou não ser.”¹⁴ E trata-se de uma responsabilidade concreta, remetendo à vida fincada na relação social.

Se a responsabilidade é primeira, o estatuto da consciência ativa muda, porquanto surge antes a figura de uma “má consciência”, do “não-intencional” precedendo o inteligível que opera no ser, e a consciência vê-se inquietada pela alteridade; ela pressupõe assim o *enigma* que faz o Eu ser assignado a outrem, tendo que responder por ele. A intriga envia à relação social originária – ou *pré-originária* –, exigindo neste ínterim “descrever a subjetividade e reconsiderar a ordem da essência em função deste gesto primeiro esquecido”¹⁵...significação como um-para-o-outro.

O jogo do ser, manutenção do “inter-esse” e do *conatus essendi*, estaria profundamente enraizado no pensamento e na história, na medida em que é o jogo da própria inteligibilidade vigente – pelo que se aglutinam as significações em sistema, “estrutura sistemática da totalidade”, protegida da alteridade e valendo-se do sistema de signos que se amarram no aparecer – *apofansis* – e limitam “naturalmente” o sentido ou a pluralidade dos sentidos “meta-ontológicos”.

Tal estrutura diz do caráter apofântico e presentificável do saber; mas, igualmente, Levinas refere a abertura do desvelamento do ser.

Daí a afirmação de Levinas:

A subjetividade do sujeito consistiria sempre em apagar-se diante do ser, em lhe deixar ser ao reunir as estruturas em significação, em proposição global em um Dito, em um grande presente da sinopse em que o ser brilha em toda sua eclosão (éclat).¹⁶

¹³ AE, 7, grifo meu.

¹⁴ AE, 58.

¹⁵ Bailhache, 225.

¹⁶ AE, 168 e 171.

O que se afigura é a onipresença e oniabrangência do Dito absorvendo o Dizer. Na verbosidade dos verbos – referidos todos ao verbo em geral que é o verbo ser e seu exercício – esta mobilidade que inclui a fluência do tempo mas que também domina o tempo como força do ser (Heidegger por um lado); na polarização da linguagem e do sentido como *nome* (conceito/sentido, *Bedeutung*), o ente enquanto ente presente e reunido pela consciência (Husserl por outro lado); ou ainda o verbo ser na predicação “que é o seu lugar natural” – fazendo “ressoar a essência” -, eis que nisso a ressonância “se reúne em ente pelo nome”.¹⁷ É nesta reciprocidade mesma, da “predicação que faz ouvir o tempo da essência”,¹⁸ que “reside a anfibologia do ser e do ente, pois o ser, ora ressoa (como verbo, como essência), ora designa (como nome, ente) recobrando a identificação, mas concomitantemente”.¹⁹

É por este motivo que a subjetividade deverá ser perpassada pelo tempo como alteridade, *diacronia*, rompendo o tempo da *apofansis* presente e da anfibologia do ser e do ente e a própria diferença entre ser e nada. Diacronia “meta-ontológica” enviando a responder e Dizer por outrem, situação não-exaurível no sistema de significação do aparecer, mas pertencente ao registro da responsabilidade própria do Dizer (como passividade, proximidade, vulnerabilidade, sensibilidade).

4 A significação do Dizer antes do Dito²⁰

Como “transcender” o caráter apofântico reunindo e esgotando o sentido em sistema e estruturas de significação permeadas no caráter da “*stase*” do Mesmo? Ou seja, como fazer frente à hegemonia totalizante – que amarra o sentido da comunicação na linguagem ontológica, presentificando-se como Dito – de modo a perfurar um interstício ou lapso de tempo e um (des)locamento para o sentido “meta-ontológico” e ético? Levinas o fará pelo resgate da vocação da subjetividade (e sujeito falante) como Dizer.

Mas o que é o *Dito*, e porque ele precisa – ou está desde sempre já – ser transgredido ou “traumatizado”? O Dito cristaliza ou temporaliza o tempo da essência, pela sincronia da manifestação e anfibologia de ser e entes; determina a linguagem – e assim o sentido, ou a significância da significação (o Dizer) – como subordinação ao “sistema linguístico e à ontologia” decorrentes da dinâmica da manifestação e tematização.²¹

¹⁷ AE, 54.

¹⁸ AE, 53.

¹⁹ Beckert, 90.

²⁰ Não entraremos aqui na amplitude da temática da linguagem que a relação Dizer/Dito envolve. Para isso veja-se E. Féron (1992).

²¹ Cf. AE, 6-7. “[...] o Dito é o tempo da essência, o atual (e mesmo o potencial, quando ao Dito se relaciona adequadamente o Dizer, como Dizer a serviço do Dito). No Dito se encerra o ontológico, o mundo, o natural” (Susin, 310).

O *Dito* reúne tais pressuposições: da imanência e força do *esse* como interesse, que se espalha desde a verbosidade e nominalização identificadoras; a estrutura e corroboração da linguagem como temporalização da essência, a abertura unitária em que se afirma a *stase* (e *ek-stase*) no tempo da (auto)reflexividade e síntese, ou do *ipse* afirmado na sua ocupação consigo mesmo. Mais do que apenas signo ou modo de expressar um sentido, ele é identificação e mostração, “epos em que se mantém o *dado* em seu tema”; o *Dito* “proclama e consagra isto enquanto aquilo”.

O *Dito*, portanto, no dinamismo temporal que revém à sincronia e ao tema, o é da essência, e esta põe-se como “o fato mesmo de que há tema, ostensão, *doxa* ou *logos* e, por aí, verdade. A essência não se traduz somente, ela se temporaliza no enunciado predicativo”.²²

Na ressonância do *Dito* ecoa a expressão e o fazer signo do *Eu* e do *Outro*, agora subordinados ao sistema e ao ser. Porém, outro questionamento subversivo: “Mas o poder de dizer no homem – seja qual for a função rigorosamente correlativa do *Dito* – estaria a serviço do ser?”²³

Já falar do *Dizer* é falar da referência da subjetividade numa *significação* primordial, como responsabilidade ou como o drama da criatura assignada pelo Infinito. “*Drama ético*”, como *excedente de sentido a ser rastreado na diacronia* que rompe o tempo da manifestação; ou seja, estamos diante da ruptura na *stase* do Mesmo a partir da subjetividade como fala, olhar, corpo, sensibilidade e proximidade ou passibilidade (receptividade). O despertar para o *Dizer* transido para a temporalidade da alteridade traz à tona a diacronia inerente a uma “*síntese passiva*” – “sentida” nos elementos da sensibilidade – da subjetividade, ou o *Dizer*. E observe-se que não se trata apenas da significação vinda do choque do Infinito do Rosto que se manifesta, mas do próprio antepor-se do sujeito como criatura, encarnação, *pathos* ou *paciência*.

A diacronia do *Dizer* é significância por excelência; ela viria de antes do próprio enunciado do ser enquanto ser; é “defecção do *Eu* além de toda desfeita”,²⁴ apesar do *conatus essendi*, o que remete ao importante fato ineliminável do *Dizer* como a “vida” ou “inspiração” do *Dito*. Por conseguinte, a essência e a tematização são “motivadas pela vocação pré-original do *Dizer*, pela própria “responsabilidade”. [...] A *apofansis* supõe a linguagem que responde de responsabilidade e a gravidade desta resposta não se mede ao ser”.²⁵

Semelhante proficuidade interroga outra face do sujeito, que não é nem a do inconsciente nem a da “veiculação” de seu ser e sentido na expressão e sistema de signos, mas a da enormidade da responsabilidade que pesa sobre o *sub-jectum*, o qual suporta – na passividade criatural antes da atividade da consciência – o ser. Na anfibologia do ser e do ente – cooptando o homem singular, fecha-se um círculo em

²² AE, 51.

²³ AE, 48.

²⁴ Cf. AE, 21 e 48-49.

²⁵ AE, 7.

que ocorre a correlação completada do Dizer e do Dito, onde este absorve e esgota o sentido daquele; a *apofansis* e identificação – no anseio do eu por si mesmo – mostra-se o ápice desta abertura “em fechamento”. O que se deve resgatar portanto é este *sentido* – fazendo *signo a outrem* e intrigado pela alteridade, *traumatizado* – que se expressaria como *sentido da comunicação*, ou a comunicação por excelência.²⁶ O Dizer toma importância central nestas teses, com a sua gravidade e precedência, na medida em que se põe como *exposição* e passividade, desde a alteridade e para a alteridade; surge aqui a figura da *vulnerabilidade* que requisitou o Desejo do Outro desencadeando a *comunicação* – a qual não se reduz à veiculação de dados, ao saber que a supõe. Por conseguinte, o Dizer encontra-se “na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e abandono de todo abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade”; e então:

O sujeito do Dizer se aproxima do próximo ao se “ex-primir”, no sentido literal do termo, ao se expulsar fora de todo lugar, não *habitando* mais, não tomando (foulant) nenhum lugar ao sol. [...] Ele é a *respiração* mesma dessa pele antes de toda intenção. [...] O sujeito do Dizer não dá signo, ele se faz signo, se faz em obrigação.²⁷

Entende-se nessa via porque o Dizer, em sua enormidade ou infinitude, não é apenas um momento de mediação para o Dito, ou mera corrosão deste, mas a motivação de todo Dito, desde a “de-fecção do eu escorrendo na indefectibilidade passiva do *Se ferido*”,²⁸ enviando à exposição completa à alteridade. Fato que desperta o Eu a um novo sentido, a uma nova nomeação desde a passividade, a nomeação daquele que pode “dizer eu” justificando-se em seu ser exposto já à alteridade *de outrem*.

Temos aí um momento delicado e caro para o pensamento de Levinas: em que medida é justificada a postura da “proporcionalidade” ou passagem da alteridade do sujeito como Dizer à obrigação ética para com outrem? É possível, em meio às interdições crescentes, ir além da teologia negativa? Inferimos que o maior empenho de grande parte das obras posteriores a *Totalidade e infinito* caminha neste sentido, de descrever – na ambigüidade da linguagem ética e do “método” hiperbólico de Levinas, enfrentando as aporias – a subjetividade como transida e fissurada de alteridade despertando em Ética – substituição e fraternidade.

²⁶ “Segundo Etienne Féron, o Dizer é a instância original em que se tece a comunicação; ele é a possibilidade mesma da linguagem. O Dizer pode 1) extrair a significação fundamental e original da linguagem; ele não se reduz a uma mera transmissão de mensagens; 2) o Dizer fornece a orientação, a profundidade e a transcendência da linguagem. Ele permite o para-outrem, para além da relação do significante a um significado; 3) o Dizer é o pólo que condiciona a função de significação do signo; ele anima a própria comunicação. Para Féron o Dizer é um *en-ergia*, um *pneuma* (*souffle*) que dá vida à linguagem. Daí poder-se dizer que a linguagem é uma tensão permanente, permitindo falar-se em uma subjetividade como ser-para-o-outro e como passividade. No ato de falar, já vai implícita uma passividade *do e no* próprio ato. Esta passividade do Dizer é exposição, é ruptura do sujeito sob a forma da vulnerabilidade” (Fabri, 121).

²⁷ AE, 62-63. A ilação do Dizer com a comunicação primordial é muito precedente, se considerarmos que “o quem do Dizer não se separa da intriga própria do falar – e, contudo, ele não é o *para si* do idealismo...” (Bailhache, 233. Cf. tb. AE, 60, nota 33).

²⁸ Susin, 317.

4.1 O Dizer dito e desdito.

O interregno metodológico da linguagem ética

Este *dizer* e este *desdizer-se* poderiam se reunir, podem ser ao mesmo tempo? Nós devemos permanecer na situação extrema, de um pensamento diacrônico (AE, 8).

Este contexto já dá a entender e pressupõe que o Dizer deve ser dito, enunciar-se e fazer-se tema, pois o Dito é imprescindível – tal qual o *logos* grego. No entanto, o levar a sério a demanda do Dizer, a assunção ou o despertar da subjetividade para o seu (im)próprio “Dizer”, torna-se evento crucial para o sentido do Dito que se vê chamado – tal como a Filosofia – a assumir seu papel crítico por excelência. Assim, o Dito que diz o Dizer, traíndo-o, deve *desdizer-se* continuamente, na busca de lidar, no seio da *ambigüidade da linguagem ética* e na sinceridade da exposição de si (ou do *Se* como acusativo e vestígio do Infinito ético), ou operar com o indizível da Ética. Este recurso é feito, seguindo *Autrement qu’être...*, como por uma nova *Redução*, que deve paradoxalmente descrever ou apontar para a “significação própria do Dizer a quem da tematização do Dito”.²⁹ Ela visa com que a exposição e entrada no *Autrement qu’être...* não se coagule numa nova essência, nova passagem e novo *conatus* estruturando uma mesma ontologia mas com outra roupagem. Mostra-se um recurso filosófico e metodológico que apela inclusive para uma estratégia cética radical, que tenta justamente manter a tensão que não seria apenas a da contradição ou da linguagem, *mas que diz da tensão, contradição e diacronia do próprio sujeito* encarnado, o Outro no Mesmo, Eu e Si.

Assim, o pré-original e “an-árquico” da subjetividade enquanto Dizer, deve correr o risco da traição no Dito, a qual, porém, deve ser reduzida continuamente, em vista não só da altura de seu sentido mas da efetividade da exposição e oferecimento de si – no encontro com a alteridade de outrem.

Trata-se [...] de reconhecer a natureza ambígua da linguagem, em que o *Dito*, embora incapaz de traduzir a riqueza do *Dizer* de que procede, persiste na tarefa incansável de o fazer aceder ao *logos* tematizante, produzindo, pelo seu insucesso, um excedente de sentido, apenas traduzido pela linguagem ética do Dizer enquanto dádiva incondicional de si ao outro.³⁰

A (meta)fenomenologia a que se recorre no viés de aprofundamento da criaturalidade ética da subjetividade, não aponta mais para a “exterioridade do ser”, ou para o ser plural que se “cindiou em Mesmo e em Outro”, nem para o “ultrapassamento do ser a partir do ser”.³¹ Ou seja, mais do que uma “meta-física”, será uma verdadeira *meta-ontologia ética*, operando no registro que inquire o vestígio da pré-origem, an-árquica, de uma *aproximação* no próprio ver-se do sujeito com seu corpo e sua assignação indelével à alteridade. Portanto, é chamada aqui uma *linguagem ética* para perscrutar, de forma complexa e flexível, tais “experiências não-filosóficas do humano”. Isso será possível se se aceitar que:

²⁹ AE, 55.

³⁰ Beckert, 22.

³¹ Respectivamente, entre aspas, TI, 266, 247 e 278.

A fenomenologia pode seguir a reviravolta da tematização em an-arquia na descrição da aproximação: a linguagem ética chega a exprimir o paradoxo em que se encontra bruscamente jogada a fenomenologia, pois a ética, para além da política, está no nível dessa reviravolta. [...] Os tropos da linguagem ética se encontram adequados a certas estruturas da descrição: no sentido da aproximação que decide sobre o saber: do rosto que decide sobre o fenômeno.³²

Surpreende-se como que uma “dialética negativa” – mas indiciadora do registro humano-ético – na dinâmica *Dizer-Dito* acoplada à discussão da linguagem ética, com a assunção do enigma, a imponderabilidade e também a precariedade inapagáveis no lidar com a questão da subjetividade em sua “relação” à alteridade. Na medida em que a *Questão* vem à questão, ou à tematização, é fundamental dar-se conta de que a manutenção da ambigüidade e a intriga da relação ética implica a insistência, redução e ênfase numa linguagem também tensa, hiperbólica, pois desarvorando-se continuamente, perseguindo a diacronia. É deste modo que se deve tentar evitar que a linguagem ética, como palavra dita a outrem (como vemos em *Totalidade e infinito*), caia num discurso ontológico totalizante. No viés da diacronia é plausível considerar que “a diferença temporal ou o ‘atraso’ da consciência, que não lhe permite recuperar-se integralmente a si mesma na reflexão, constitui o cerne da dinâmica do Dizer e do Dito e exprime a essência metafórica da linguagem”.³³

A Redução, partindo do jogo do ser, das estruturas ontológicas, mas buscando ir além da experiência transcendental, como para um novo sentido *no ser*, “reduz” ou remete à *significação* – um-para-o-outro da responsabilidade, “utopia do humano”.³⁴ Certamente, o que não pode ocorrer aqui é a entrada em cena de uma metalinguagem justificadora da especificidade do Dizer, pois neste caso se permaneceria apenas na ontologização e na universalização da unicidade e da alteridade a serem evocadas. Nem se trata de uma prioridade simples do registro prático ou performativo da linguagem no alavancamento da Ética. Creio que aqui deve intervir a *Hermenêutica* novamente. Não basta, por conseguinte, a distinção entre palavra falante e palavra falada (Dizer e Dito), mas sim pleitear o sentido da significação ontológica da linguagem, a responsabilidade do que responde desde sua referência radical à alteridade, como vimos. O questionamento do Dito no Dito mesmo, mas com a Redução – que exige a tensão e ambigüidade da linguagem – se faz necessário, seguindo os vestígios do próprio *Sub-jectum* do eu, do Dizer diacrônico da singularidade de cada um. Em última instância, “o Dizer prescritivo é o seu próprio Rasto, sempre a-Dizer e nunca Dito.”³⁵

³² AE, 154. Cf. tb. AE, 120.

³³ Beckert, 276. Ainda, sobre o significado do “Dizer sem Dito”, antes de significar um Dizer absolutamente distinto do Dito, significa “essa instauração da diacronia no Dito que faz brotar a diferença do próprio ato de identificação, de modo que “[...] eu é a exclusão dessa possibilidade de comparação, logo que a comparação se instala” (AE, 163)” (idem, 280)

³⁴ Cf. AE, 57-58.

³⁵ Beckert, 283.

Como conclusão: o Dizer inconcluso e o sentido ético

Trata-se, com tudo isso, de pleitear que a linguagem (e a filosofia) *não é neutra*, por mais que se fixe em tarefas formais, transcendentais ou lingüísticas; ela sempre se faz presa a uma relação e a uma dívida, a referência do (inter)humano, além da responsabilidade daquele que detém “razão” e saber, que fala e que não resta indiferente ao humano “em jogo”. Trata-se, com certeza, de pleitear outra inteligibilidade, desafiando a que guiou a Razão e a onto-logia do Ocidente em crise. “Responsabilidade para os outros ou comunicação, aventura que porta todo discurso da ciência e filosofia. Por aí, essa responsabilidade seria a racionalidade mesma da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz.”³⁶

* * *

A ambigüidade da *linguagem ética* tenta refletir a ambigüidade do vestígio do Infinito no eu-Si, ao mesmo tempo que a tensão entre *saber e responsabilidade* de raiz, abismal, e também a tensão e ambigüidade da própria linguagem como tal, que existe sempre desdizendo-se em prol daquilo que ela aponta. Uma tal linguagem visa “ler” os vestígios paradoxais e metafenomenológicos que se ordenam no Rosto e na defasagem e diacronia do Eu como Si mesmo para-outrem. Não poderá ser nem “meta-linguagem” nem simples ênfase na linguagem performativa, mas “Redução” levada ou apelada aos vestígios do próprio *subjectum* no Dizer diacrônico da singularidade de cada um. Pensamos que se trata também de uma linguagem-mandamento, e lembramos que o homem não vive sem mandamento (Lei); ela arrisca compor-se como práxis radical e para além da filosofia, na medida em que exigirá, de algum modo, a assunção e vivência singular da Lei ética antes do saber.

Neste sentido, evocamos como que um “*transcendental ético*” em meio aos aspectos e desafios da linguagem ética. Tais aspectos dizem do modelo hiperbólico e paradoxal do discurso assumindo sua tensão lingüística, e que evoca experiências não-filosóficas para dentro da filosofia, demandando portanto um estatuto e paradigma próprio de abordagem de seu “objeto”. Aqui, de novo, o Rosto decide sobre o fenômeno; e o epifenômeno da alteridade é lido já no trauma da passagem irrecuperável do Infinito e tempo “an-arquizando” a consciência; a autonomia significativa do sujeito-consciência-atividade está em xeque. Outro modo de *revelação* é pleiteado, e o estatuto imperante deve ser o Ético, testemunhando a “glória” do infinito radicada na Lei ética heterônoma. É o modo encontrado para se romper com o círculo ontológico na tradição filosófica, tomando pé inclusive numa estratégia *cética* e radical-insistente na manutenção da crítica e interrogação – que leva sempre do Dito ao Dizer “ex-posto”. O caráter é essencialmente enfático e superlativo, fazendo eclodir metáforas e noções que, por meio deste método filosófico da “exasperação”, remetem para a inquietude de outros contextos e registros, humano-éticos em essência. O enigma exige um *modus operandi* meta-

³⁶ AE, 203.

fenomenológico que nos coloca na hesitação e irresolução da consciência, *tensão*, mas que reflete a própria subjetividade que se balança entre ser Eu e não-Eu, entre para si e para outrem, entre saber e responsabilidade, imanência e transcendência. Concluímos, junto à complexidade, delicadeza e aporias da linguagem ética, que está em jogo a entrada no discurso filosófico de uma surpreendente inteligibilidade, em que o ponto de partida para a reflexão é o sentido advindo da (de)posição do Eu, com o Si, e das condições *ético-transcendentais* da subjetividade confrontada com a alteridade. A instabilidade epistemológica e a precariedade teórico-lingüístico-semântica (tal como na finitude), ou a incerteza como princípio, próprias dos grandes pensadores que se defrontam com as abismais interrogações humanas do século XX, vigoram aqui plenamente, ao lado do confronto inevitável entre a filosofia grega e outra sabedoria, o que não deve ser escamoteado.

* * *

Chama atenção, desde essa perspectiva, os desafios para a filosofia hoje. Além da sua não-neutralidade de origem, ela é colocada numa dívida e responsabilização, como arauto crítico não-indiferente ao humano literalmente “em jogo”. Deve responder de uma outra inteligibilidade, em meio a um método e linguagem (ética), tensa, hiperbólica, típica do século XX e da própria condição do sujeito humano escancarado em suas contradições e fragilidades. Aqui se vê nitidamente o choque de sabedorias que permeiam a filosofia, e a sabedoria da alteridade pleiteia que a *questão da violência* – e esta violência é muito concreta, mas, em termos filosóficos, tem raízes nos mais diversos escaninhos do saber e visões de mundo, e é isso que nos interessa primeiro – está no centro e não na periferia da questão, do saber e poder. É nesse caminho que pode se firmar a questão de pôr questão, a Questão por excelência, a questão do sentido em voga inferido desde a subjetividade no encontro com a alteridade, e do saber que se encontra com a Ética.

Referências bibliográficas

De Emmanuel Levinas

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. (1947). Paris: J. Vrin, 1988. (EDE)

Le temps et l'autre. (1948). Montpellier: Fata Morgana, 1979. (TA)

Totalité et infini. Essais sur l'extériorité. (1961). Martinus Nijhoff, La Haye 1971. (TI)

Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1993 (versão brasileira feita pelo grupo de tradução de Emmanuel Levinas da PUCRS). (HH)

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. (AE)

Sobre Deus que vem à idéia. Petrópolis: Vozes, 2002. (versão brasileira feita pelo grupo de tradução de Emmanuel Levinas da PUCRS) (DQVI)

Noms propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kirkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, proust, Van Breda, Wahl (“Essais”), Z. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

Éthique et infini. Entrevista com Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982.

Entre nós. Ensaios sobre a alteridade. (1991). Petrópolis: Vozes, 1997. (versão brasileira feita pelo grupo de tradução de Emmanuel Levinas da PUCRS) (EN)

Dios, la muerte y el tiempo (1993). Madrid: Ediciones Cátedra, 1994. (Tradução).

Obras coletivas

Veritas. Número sobre Levinas. PUCRS, v. 37, n. 147, set. 1992.

Veritas. Número sobre Levinas. PUCRS, v. 44, n. 2, jun. 1999.

Geral

BAILHACHE, G. *Le sujet chez E. Levinas – fragilité et subjectivité*. Paris: PUF, 1994.

BECKERT, Cristina. *Subjectividade e diacronia no pensamento de Levinas*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.

CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

CHALIER, C.; & ABENSOUR, M. (Org.). Emmanuel Levinas. Cahiers de L'Herne. Paris: Ed. de L'Herne, 1991.

DE GREEF, Jan. "Levinas et la Phénoménologie". In: *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris, 1971.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

DERRIDA, J. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

———. *J. Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage: itinéraire philosophique de Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

GREISCH, J.; ROLLAND, J. (Org.). Emmanuel Levinas – *L'éthique comme philosophie première* (Colloque de Cerisy-la-Salle). Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Auflage, Max Niemeyer, 1977.

———. *Ser y Tiempo*. Chile: Editorial Universitaria, 1997. (Tradução de Jorge E. Rivera C.)

HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: J. Vrin (tradução de E. Levinas e G. Peiffer), 1969.

LANDGREBE, "Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 1964.

PELIZZOLI, Marcelo L. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

———. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

———. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. EDIPUCRS, 2002.

———. "Husserl, Heidegger e Levinas – da (im)possibilidade da (inter)subjetividade". in: *Veritas*, Porto Alegre: PUCRS, v. 44, n. 2, jun. 1999.

———. "Levinas e Lacan: desejo e linguagem". In: *Veritas*, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n. 147, set. 1992.

———. "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence". In: *Veritas*, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n.147, set. 1992.

- PEPERZAK, Adriaan T. (Ed.). *Ethics as first philosophy. The significance of E. Levinas for philosophy, Literature and Religion*. New York: Routledge, 1995.
- PIVATTO, Pergentino S. "A Ética de Levinas e o Sentido Humano: Crítica à Ética Ocidental e seus Pressupostos". In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 37, n. 147, set. 1992.
- . "Ética da alteridade". In: *Correntes da ética contemporânea*. Vozes, 2000.
- REGUERA, Gabriel, B. *La construcción ética del otro*. Madrid: Ediciones Nobel, 1997.
- RICHIR, Marc. "Phénomène et infini". In: *Emmanuel Levinas. Cahiers de L'Herne*. Paris: Ed. de L'Herne, 1991.
- RICOUER, P. *O Si-mesmo como um Outro*. São Paulo: Papyrus, 1995.
- . *Outramente*. Vozes, Petrópolis, 1999. (Tradução de Pergentino S. Pivatto, revisão e apresentação de Marcelo L. Pelizzoli)
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Wenn das Unendliche in die welt des Subjekts und der Geschichte einfällt – ein metaphänomenologischer Versuch über das ethische Unendliche bei Emmanuel Levinas*, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 1994. (Tese de doutorado).
- . *O tempo e a máquina do tempo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- . *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984.
- VASEY, Craig R. "Le Problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas". In: *Revue de Métaphysique et Morale*. Paris, 1980, n. 2.
- WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.