

# Entre o Dizer e o Dito: sobre a precariedade e a finitude de nosso saber em Emmanuel Levinas

## 6

*Between or to Say or Said: on a precarity and the finitude of the our know in Emmanuel Levinas*

Sandro Cozza Sayão\*

**Resumo:** A crítica da verdade tem sido tônica do pensamento de muitos autores da contemporaneidade, e, dentre esses destacamos a obra do filósofo lituano/francês Emmanuel Levinas em sua *Crítica à ontologia* e na defesa da exterioridade como alteridade. Em seu escopo, o artigo que apresentamos traça uma análise da precariedade e finitude de nossos ditos, assim como da impossibilidade desses se darem conta da dimensão maior do dizer da vida. A ideia é dar ênfase à precariedade, à complexidade e à imponderabilidade de nossos discursos e de nossos saberes.

**Palavras-chave:** Ética. Humano. Levinas. Verdade.

**Abstract:** The critique of truth has played a major role in the thought of many contemporary authors. Among these we shall remark the works of the lithuanian/french philosopher Emmanuel Levinas in his critique to ontology and his argument on the exteriority as alterity. This article draws in its scope an analysis on the precariousness and the finitude of our dicta, as well as on the impossibility for them to account for the largest dimension of the saying of life. Our aim is to emphasize the precariousness, the complexity and the imponderability of our speeches and our knowledge.

**Keywords:** Ethics. Human. Levinas. Truth.

“Levinas busca então não um ser melhor, mas um melhor que ser, um diferente do ser como luz que venha de fora da luz penetrada de escuridão do ser.”

(L. C. Susin. *O homem messiânico*).<sup>1</sup>

\* Doutor em Filosofia, professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (Ufpe). Membro do Comitê de Direitos Humanos Dom Helder Câmara. Membro do Núcleo de Ciência e Cultura de Paz (Ufpe). Coordenador GT-Levinas/Anpof. E-mail: sandro\_sayao@hotmail.com

<sup>1</sup> SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico no pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST; Vozes, 1984, p. 195.

Investigar as razões do sofrimento humano, a origem do mal, da crise e das inquietações, da barbárie e selvageria ainda entre nós, o porquê de tantas dores e chagas num mundo onde quase tudo está ao alcance das mãos, eis uma tarefa titânica para a qual não podemos dar de ombros. Como filósofos e pensadores, temos a responsabilidade de nos encharcar com as demandas próprias do nosso tempo, com os desafios maiores dos nossos dias e com os grandes dilemas que nos cercam, isso, mesmo que de forma não direta, mesmo que sem se envolver com as demandas práticas do mundo. Todo grande filósofo e pensador responde ao desafio que o cerca, erguendo possibilidades a novas formas de ver e perceber a realidade. E que melhor desafio se tem hoje que pensar sobre nós mesmos? Diante de um mundo que padece em razão do sentido civilizatório proposto, diante dos valores e paradigmas, que determinam uma vida de superficialidade e consumo como matrizes para a felicidade, há que se pensar profundamente sobre nós mesmos e sobre o que temos feito de nosso tempo. A pergunta sobre nós confunde-se aí com a dimensão do cuidado de si. Perguntamos pelo humano, porque precisamos cuidar de nós mesmos, e nisso, cuidar do que fazemos e escolhemos, o que aproxima, como já faziam os gregos antigos, *gnôthi seautón* [conhece-te a ti mesmo] de *epiméleia heautoû* [cuidado de si]. A filosofia nasce nesse álibi. Desde a Alegoria da Caverna, sabemos dos riscos de uma vida não autêntica e, de lá para cá, o que temos feito é buscar nos aproximarmos daquilo que é mais próprio e não enganoso, mesmo que isso signifique a própria crítica das razões apolíneas como fez Nietzsche, mesmo que isso signifique ultrapassar os ideais ocidentais que têm buscado a verdade do ser como a busca pelo mais autêntico da vida.

Assim, o texto que segue busca organizar alguns elementos que, a meu ver, ajudam na tarefa do cuidado de nós. Uma tarefa que percorre necessariamente a potencialização da vida e a negação de escolhas, que nos conduzem à morte, o que é algo comum entre os filósofos, mesmo quando esses não apontam para nenhum fim luminoso à condição humana. Mesmo aí, quando se descreve nua e cruamente o homem, mostrando-o em meio à barbárie, o que se busca é a autenticidade, o aproximar-se da verdade sobre o homem, que, no fundo, seria o escapar do engano do erro e da falsidade, o que nos desviaria de nós mesmos. Nesse sentido, a filosofia para mim é sempre uma busca de potencialização da vida. Desde o momento em que abrimos os olhos e decidimos viver e não morrer, desde que optamos pela vida e não pela

morte, assumimos um desafio, o desafio de potencializá-la. Houve aí a escolha de um determinado caminho, um sentido se teceu nos conduzindo à necessidade de pensar na forma como podemos exaltar o próprio viver e burlar a morte, o que se dá em razão da própria consciência. Em sendo consciente de si, do seu tempo, da sua história e da sua morte, em sendo ciente de sua finitude, o homem acaba por assumir a necessidade de potencializar esse curto espaço de tempo. Esse frágil “caniço pensante” acaba por responder à natureza de sua finitude de modo a tornar plenos os instantes que o conservam aí. Ou seja, como resposta à morte, o homem consciente decide por tornar pleno o seu tempo e daí a busca e a inquietação vivida. E por isso também que a mera sobrevivência da carne não lhe basta. O que o homem procura não é apenas a sobrevivência da matéria e a manutenção das estruturas biológicas, embora, em muitos casos, roubado de sua humanidade, o homem esteja aviltado a essa condição. Em outras palavras, o que quer o homem é a potencialização e a exclamação de certos sentidos, de certos elementos, que potencializem e exclamem o seu *aí*. Essa é a tarefa humana: responder ao seu tempo de modo a torná-lo pleno. Nisso vemos já um caminho que se delinea. Em devendo o homem cuidar de si e se, ao cuidar de si, pergunta sobre si mesmo na tentativa de encontrar os meios da potencialização da vida, nada mais natural do que indagar sobre o sofrimento e o porquê das muitas opções de morte existentes. O contexto aqui é de revolver certezas e indagar pelas escolhas vigentes.

### a. Negra claridade

“O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixados na sua identidade, uma mobilização dos absolutos, por uma ordem objetiva que não podemos subtrair-nos.”

(E. Levinas. *Totalidade e infinito*)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*: ensaios sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 9. (Doravante TI).

Por que sofremos? Por que existe o mal? Por que há crise em meio a tantos avanços nos campos tecnológico, científico e cultural? Onde nasce o sofrimento humano? Podemos acreditar ainda que a ignorância é fonte de todas as dores? Seria a falta de conhecimento a fonte gestora da barbárie? Ou seria o homem fadado a rever profundamente suas escolhas, o caminho civilizatório escolhido e o sentido de sua vida individual e coletiva? Seria o caso de desdobrarmos com maior intensidade os termos do amor pela sabedoria, razão da quase totalidade do que é fazer filosofia no Ocidente, ou deveríamos buscar um novo sentido ao próprio saber?

Estamos às voltas, aqui, com o problema do sentido que damos ao nosso *ai* e ao próprio modo como resolvemos exclamar o viver. O que é denunciado pela crise vigente, que, sem fronteiras, toma todos de assalto, é que os caminhos escolhidos no âmbito da vida particular e no contexto coletivo como sentido civilizatório, não são profícuos ao necessário potencializar da vida. A crise que hoje deflagra o aviltar da condição humana no âmago do esgotamento dos ecossistemas e do empobrecimento das relações humanas, mostra que vivemos rodeados de escolhas de morte e de caminhos que em nada potencializam nosso estar *ai*, muito pelo contrário! O tempo vivido, em que homens se transformam em máquinas financeiras, e a felicidade encontra-se assentada no prazer fugaz sem satisfação, na mercantilização do encontro humano, com larga perda do mais essencial da troca e da relação, é um tempo de precariedade e empobrecimento. Daí a rapidez de um tempo que não é sentido. Vivemos a aceleração do tempo, o tempo passa rápido de mais, porque ele não é sentido, não é vivido em sua plenitude, o tempo nos é roubado pelas luzes ofuscantes de desejos superficiais. O prazer controlado pelo consumo, as tecnologias de subjetivação, que induzem à totalidade de gostos e costumes, no aviltar da diversidade e da diferença, tem roubado e usurpado o melhor de nós mesmos. Os muitos aparelhos ideológicos existentes, que outra coisa não fazem do que *fetichizar* a vida criando formas de pensamento alienadas de si e prisioneiras de regras elaboradas por outros, têm criado o que Baumann chama “vidas desperdiçadas”, vidas sem sentido e sem vigor, nas fronteiras da quase objetificação.

E é exatamente isso que nos chama à necessidade de revermos nossos valores e escolhas com vistas a transformarmos o modo como agimos em relação ao mundo do qual somos e fazemos parte. Como em todo momento de crise, o que sentimos hoje, no mundo e em nós mesmos, é

exatamente a denúncia de uma vida, que se escoia por entre as tramas de uma modernidade falida desde a qual reverbera o chamado para que pensemos a respeito do que temos feito de nossas próprias escolhas e do nosso próprio tempo, isso tanto na esfera individual como na coletiva. Como sinal de alerta, a crise sentida e vivida, a inquietação que agita em nosso íntimo, nos convoca à reconfiguração de nosso modo de estar-no-mundo, nos chamando para conjugar urgentemente o verbo *transformar*. Isso considerando *a priori* o fato de que somos seres de transformação, mais do que de adaptação. A crise e a inquietação vividas são chamados, sinais de alerta, são convocação.

Vejo necessário fazer, aqui, um breve comentário, trazendo à tona as reflexões de Félix Guatari no livro *As três ecologias*. Em *As três ecologias*, Guatari aponta três instâncias a partir das quais é possível caracterizar a crise atual. Num primeiro momento, o que aparece em destaque é exatamente a crise ecológica representada pelo esgotamento dos ecossistemas, pelas alterações climáticas, pela extinção das espécies, enfim, pela destruição e alteração do mundo em sua dimensão natural; logo em seguida, Guatari faz referência a uma segunda dimensão da crise, referida agora ao âmbito social de nossas relações, ou seja, a crise social, a crise do âmbito e não propriamente da natureza e que representa mazelas, como: a fome, o analfabetismo, a miséria, as guerras, a destruição das culturas, as lutas e os conflitos, enfim todo o universo de questões que emergem dos grupos humanos e suas múltiplas dinâmicas; e, por fim, abre a perspectiva de uma terceira dimensão da crise agora relativa ao campo mental, onde reverbera a depressão, o estresse, os valores, conceitos e preconceitos doentios e carcomidos, que ainda habitam no imaginário das pessoas, os quais as aprisionam a formas ultrapassadas de pensar. Embora, por um lado, separe didaticamente essas três referências de sentido, afirmando a peculiaridade de cada uma delas, por outro, Guatari não deixa de considerar que todas fazem parte, na verdade, de um mesmo núcleo lógico desde o qual erguemos nossas escolhas. Ele aponta, aqui, é para o fato de que a lógica e as regras do jogo, que afirmam no mundo o esgotamento dos ecossistemas, são as mesmas que impõem os termos da crise social e os entremeios da crise mental, e isso fica claro quando fala da necessidade de revermos nossos valores e os paradigmas vigentes via articulação ético-política entre as três ecologias (o meio ambiente, as relações sociais, e a subjetividade humana) que chama “*ecosofia*”. A grande ideia aí é a exclamação de que é preciso pensar

de forma sistêmica quando analisamos a crise, a fim de perceber que os modos de vida humanos (individuais e coletivos) evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. Para Guatari o núcleo gestor da crise nas suas mais diferentes expressões é o mesmo e é sobre ele que se deve atuar.

E se for olhada de perto, a crise vigente é a crise da reverberação de toda uma forma de pensar utilitarista e irresponsável, cega e indiferente em relação à alteridade, sendo que o que é exaltado é o fechamento e o encapsulamento em si, como puro egoísmo que se pulveriza e se mostra nas mais diferentes instâncias do agir humano. E, nesse cenário, aparece uma questão importante: quando olhamos para as grandes crises, para os grandes desastres e as calamidades cometidas por homens e mulheres, se olharmos com atenção, essas possuem os mesmos dispositivos lógicos que habitam nas pequenas histórias de violência e opressão que provam nossa vida cotidiana, com a única diferença que essas se encontram em escalas distintas. O que é algo importante, por exemplo, para quem lida com a educação. Saber que a lógica desde a qual nascem as grandes dores estão igualmente nas pequenas ações, como que encubadas à espera de empoderamento que lhes permita ser-no-mundo, cria condições para que, em pequena escala, se façam igualmente grandes transformações. Isso abre a perspectiva de projetos e ações que atinjam a lógica destruidora já em sua raiz, para que, assim, se consolide um outro modo de ser.

É importante frisar que, ao afirmar que a crise é expressão de nossos paradigmas e dos valores que sustentam nosso modo de agir e pensar no mundo, Guatari vai, ao mesmo tempo, exaltar indiretamente a ideia de liberdade como a grande característica humana, no sentido de que somos nós mesmos os responsáveis por tudo que há aí. Fomos nós que, em nos escolhendo, criamos o mundo que temos. Em outras palavras, se há crise, se há dores e sofrimento, esses são o resultado da liberdade humana, do universo de escolhas humanas. Em tempos de dessacralização do cotidiano, em que Deus não mais se encontra entre nós, interferindo e comandando a vida dos homens, há que se reconhecer que nossas mazelas outra coisa não são senão frutos do modo como nos colocamos diante do mundo, do modo como nos escolhemos no tempo. E, por isso, a solução dos problemas existentes deverá partir de cada um de nós. Mais que simplesmente embarcado no tempo, é o homem com o tempo, capaz de criar e inventar a si mesmo. A afirmação aqui é que diferentemente dos animais que são sem história, porque transitam no

mundo acorrentados a rígidas regras que os definem, somos seres em aberto, singularizados pela liberdade, entregues ao tempo de um modo absolutamente singular. Por isso que, ao olhar para nós mesmos, para nossa história, para a bagagem cultural acumulada ao longo dos séculos, é aprender que nossas dores brotam do modo como nos colocamos diante do mundo, da forma como organizamos livremente nosso próprio estar *aí*, naquilo que podemos chamar “redes de significação”, sob as quais erguemos o edifício civilizatório e o sentido individual da vida. Essas redes constituem-se em terreno fértil para tudo que somos e para tudo que experienciamos. Nessas mesmas redes de significação que suportam nosso *aí*, nessas estruturas paradigmáticas a partir das quais vamos nos colocar diante do mundo e dos outros, ressoam também as causas da grande totalidade do sofrimento e do mal, assim como as razões de nossas alegrias, sucessos e felicidades.

Se prestarmos atenção na vida, em todos os seus movimentos e em toda a sua dinâmica, descobriremos que tudo se encontra relacionado ao campo dos valores humanos, associado ao universo das escolhas humanas. Jean-Paul Sartre, filósofo francês e grande representante do existencialismo, há algum tempo afirmava que somos o que escolhemos ser. Ao exaltar a liberdade como grande característica humana, considerando que o homem se tece na existência, existindo, Sartre vai definitivamente considerar que a vida é fruto das escolhas que fazemos, do sentido que a ela configuramos. Nela não há lugar para uma natureza que nos defina, nem tampouco um Deus transcendente que nos influencie ou determine, somos, dentro dessa perspectiva, para além de toda e qualquer regra. E essa seria a maravilha do humano. Somos ateus nesse sentido, visto que somos capazes de ruptura e separação. O homem é separado de todas as coisas no sentido de não ser determinado por nada. Embora seja influenciado, ele não é determinado, não se encerra nem nas marcas, nem nos acontecimentos, que recebe e vive ao longo do tempo. Sua palavra é independente, é em si, para além de qualquer determinação. Isso, até mesmo, em relação aos acontecimentos que nos fogem do controle.

O que desde o existencialismo se vai considerar é que até mesmo um fato no qual não podemos interferir, como, por exemplo, uma doença ou um trauma, um acidente ou outra coisa qualquer sobre a qual não temos poder de decisão, possui uma conotação e um sentido diferentes conforme o modo como os indivíduos se posicionam diante dele, mesmo

aí haveria um quinhão de escolha referida ao modo como os sujeitos se escolhem diante do mundo, no modo como lidam consigo mesmo diante das intempéries do tempo.

Enfim, desde Sartre, descobrimos que o que temos do mundo e da nossa realidade é, no fundo, decorrência das escolhas e das decisões, que tomamos. O que desmentiria a crença de que a vida é predeterminada, definida e previamente planejada. Se olharmos para as macroestruturas, as políticas internacionais, o modo como nos organizamos internacionalmente, dificilmente não acharemos o que comprove essa tese. Nações que exploram nações, as brigas por territórios e terras, as guerras cambiais, que se configuram como um câncer, no terreno das relações entre os países, as disputas comerciais e a especulação financeira baseada em mecanismos de exploração a todo custo e por políticas exploradoras e aviltantes da natureza e das pessoas, são apenas alguns exemplos de como estamos aí às voltas com criações e invenções humanas, que vão igualmente ser determinantes do sofrimento. E, se olharmos à esfera privada, a lógica é a mesma. As doenças da alma, as chagas nascidas das interpretações e dos valores existentes, o sofrimento que brota da conduta de homens e mulheres, o modo como esses se posicionam e se veem diante do mundo e dos outros, abrem um leque de sentidos em que se vai perguntar, agora, pelos valores existentes, pelos paradigmas sob os quais tecemos nosso agir e nosso pensar. Enfim, a pergunta é sobre o terreno em que pesam o imaginário humano, seus valores e suas escolhas. E, por isso, considerar essas questões é igualmente considerar a necessidade de uma profunda crítica e problematização do sentido civilizatório vigente.

E diante disso, perguntamos: Escolhemos nosso aí? Somos livres? Fazemo-nos na existência? Somos determinados por algo? A crise, em suas múltiplas manifestações, é decorrente de um contexto paradigmático doentio escolhido por nós? O que exatamente, nesse contexto de fundo, está errado? O que precisa ser revisto?

Em verdade, abre-se um outro campo de reflexões para as quais seguiremos as teses do filósofo lituano/francês Emmanuel Levinas, principalmente no modo como esse vai enfrentar a absurdidade existente considerando essa como resultado de toda uma lógica egocentrada, alérgica e indiferente em relação à alteridade que, desde sempre, vem de um contexto de interessamento e egoísmo.

Já no início de *Totalidade e infinito*, uma das obras mais importantes de Levinas, de afirma o fato de vivermos em meio a uma “negra claridade”, embora todas as conquistas humanas havidas ao longo do tempo.<sup>3</sup> Interessante é notar que, de pronto, o que ele faz é uma crítica aguda ao sentido civilizatório vigente, afirmando que se há crise e se padecemos de algum mal, esse não se deve à falta de lucidez ou de esclarecimento, mas, ao contrário disso, a absurdidade tem seu esteio no próprio contexto em que é produzida a verdade. No próprio movimento de esclarecimento e na própria pretensão de lucidez que caracterizaram todo o esforço filosófico dos gregos até os modernos. O que Levinas percebe é o estampar de múltiplos mecanismos de redução do *outro* ao *Mesmo*, como esforço por arrebatá-lo de sua alteridade.

Para Levinas, a razão, nos termos conhecidos, a lógica conjugada na perspectiva ocidental como caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio, tem seu sentido último referido a uma permanência viciosa em si. Já na base de produção da verdade, no esforço pelo esclarecimento, na tentativa de compreensão do mundo e dos outros, Levinas surpreende um vertiginoso esforço de redução do *outro* aos horizontes do *Mesmo* – o que seria pura violência. Conhecer dentro dessa perspectiva vai equivaler a captar o ser a partir do nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo de sua alteridade.<sup>4</sup> Levinas vai afirmar que no próprio sentido da filosofia ocidental, que na maior parte das vezes se articula como ontologia, o que se tem é a redução do *outro* ao *Mesmo*, como um movimento *egoico* de identificação do mundo a partir da ipseidade – a filosofia. Nessa perspectiva, é uma *egologia* e é a esse sentido que permeia a quase totalidade das disposições humanas no mundo que se deveria mexer antes de tudo.

Ao considerar a absurdidade existente, Levinas chega ao *modus operandi* ocidental que, em sua base, é violento e aviltante, porque nega a alteridade. Se há crise e sofrimento, e se transitamos em meio a sombras e a suspensão de toda moral, é porque a razão e o pensamento, como os conhecemos, funcionam já dentro de esquemas de indiferença e negação do *outro* sobre o qual os esquemas do mundo prático se inspiram. Levinas afirma que a absurdidade não se deve à falta de conhecimento ou à ignorância, mas ao modo como essas se configuram, ao sentido desde o

---

<sup>3</sup> Cf. prefácio de TI, p. 9.

<sup>4</sup> TI, p. 31.

qual essas se erguem no aí, e, de pronto, ele lança dúvidas ao contexto que diz que é preciso aperfeiçoar nosso modo de conhecer e compreender o mundo e os outros, a fim de se suplantarem as dores do mundo.

O que, desde o início de *Totalidade e infinito* Levinas vai considerar, é que no próprio movimento de interesse pela verdade, como movimento de estruturação do modo humano de estar-no-mundo, há já um mecanismo de guerra implícito a partir do qual toda moral está suspensa. Os mecanismos interessados, na verdade que se encontram na base do pensamento ocidental como referência do que deve ser a vida, articulam, segundo ele, contextos de interessamento, que restringem a uma perspectiva violenta os atos humanos e seus pensamentos.<sup>5</sup> A acusação é de que aí há um empobrecimento daquilo que somos e podemos vir a ser e que, para suplantar o mal, haveríamos antes de investigar a possibilidade de um novo sentido em que se pudesse pensar num novo esquema para a racionalidade e a vida como um todo. Com isso, a associação direta entre esclarecimento e bem viver rompe-se de imediato. O que não deixa de estar associado, também, ao que antes dele já afirmavam Theodor Adorno e Max Horkheimer em *Dialética do esclarecimento*.<sup>6</sup>

Quando Adorno e Horkheimer afirmam que o conceito de esclarecimento, no sentido mais amplo do progresso do pensamento, tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores, mas que a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal, de certo modo, eles estão falando a mesma coisa.<sup>7</sup> A história e a dinamicidade vividas por si mesmas desmentem as certezas da época das luzes e levam a cabo a esperança que sob a égide do conhecimento e do esclarecimento (como movimento pela verdade do ser) a humanidade caminhará para um novo patamar significativo. O que desde sempre se mostra nua e cruamente é que não bastava o esclarecimento. A bagagem cultural acumulada, no que diz respeito ao modo de pensar de homens e mulheres e as estruturas

---

<sup>5</sup> “Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real”. (TI, p. 9).

<sup>6</sup> Veja que *Totalidade e infinito* foi publicado em 1961 e *Dialética do esclarecimento* em 1947.

<sup>7</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 19.

significativas desde os quais estruturamos nosso estar aí eram, não são só falíveis ante crise, como, em sua essência, são gestoras dessa.

A que as grandes guerras e os grandes genocídios irão nos conduzir é exatamente ao reconhecimento que, dentro das estruturas significativas que falam ocidentalmente da necessidade do saber, que entre outras coisas se confunde com a necessidade de poder, veja que desde Francis Bacon saber é poder, o que se tem é o exercício de regras de dominação e controle a partir das quais se alimentam e nascem os muitos contextos de violência e opressão de que somos testemunhas. Nesse sentido, há que se reinventar o próprio pensamento e a própria racionalidade. Fala-se, aqui, na possibilidade do erguer de uma racionalidade ética.

Por tudo isso, atento ao tecido puído de um tempo de esgotamentos, Levinas vai acusar a arquitetura do pensamento ocidental de perpetuar mecanismos egocentrados, que são causa e condição da crise. Segundo ele, a trajetória do pensamento conhecido, balizada pelo acontecimento do ser e pela necessidade de definir um pensamento adequado às coisas, via metafísica como filosofia da unidade, fez a filosofia e o pensamento ocidental desembocarem numa profunda persistência em si, que vai culminar no fato de não existir nada mais a não ser o próprio exercício ontológico/objetivador com o qual todas as coisas assumem sentido, e toda a realidade, significação, o que culmina em fechamento e encarceramento vicioso em si mesmo, desde os quais historicamente se ignora a exterioridade e se prescreve à subjetividade a redundância da autonomia. O que remete à impossibilidade de se pensar em termos de benevolência e responsabilidade sem recair em interesse e egoísmo.

A arquitetura do pensamento ocidental, nesse viés, não deixaria saída, todo movimento humano no mundo tornar-se ia um movimento egoísta. Essa é a grande mensagem deixada pela história ocidental do pensamento, e é sobre ela que Levinas lança o germe da dúvida a ponto de afirmar que o humano (por inteiro) não está dito aí, e que muitas possibilidades de sentido não foram aí consideradas.

Mas como considerar agora um outro sentido? Como pensar além? É possível pensar para além da dinâmica busca de lucidez? Não estaria o homem desde sempre fadado ao jogo das luzes da racionalidade? Seria possível justificar uma racionalidade e um modo de ser para além da dinamicidade da razão?

## b. A virada

Num primeiro momento, o que surge é a dificuldade da linguagem no que se refere à busca de uma alternativa à lógica apofântica e à dependência do jogo das luzes da consciência e do tempo da essência, na qual, pela tradição metafísica ocidental, todas as coisas estão desde sempre associadas ao ato de nomear e, com isso, dependentes do tempo mensurável da totalidade.

Tornar-se-ia, pois, necessário argumentar a respeito de uma alternativa que ultrapassasse a lógica na qual o sentir e o viver são, há muito, subservientes e estão atrelados ao ato de compreender. Em outras palavras, a busca é por conceitos que reflitam a respeito de um modo de *experenciar* alternativo e sobre as possibilidades desse. Nesse norte, a empreitada filosófica de Levinas diz respeito à necessidade de erguer um argumento que possa justificar um modo de ser-no-mundo que seja para além da própria verbosidade do verbo *ser* e, com isso, para além dos jogos das luzes da consciência em que desde sempre se confunde sensação com imanência, onde todas as coisas estão sempre mergulhadas num contexto de correlações e inflexões, no qual o *existir* significa, necessariamente, subserviência à ideia de sistema.

A partir daí, Levinas especula a respeito da possibilidade de um outro contexto de *significação*. Um contexto alternativo de sentidos ao viver humano no qual não se tivesse sempre e, necessariamente, que cair nas tramas da dinamicidade do ser e no qual fosse possível uma *aproximação* em relação ao mundo e aos outros como abertura imediata. A ideia é pensar para além das regras da tradição grega, já que de todo movimento se decai sempre na noção aristotélica do *ser* como *ser-em-ato*. A suposição aqui é a possibilidade da subjetividade suportar uma nova conformação.

Nesse ponto, Levinas rompe definitivamente com as estruturas que dizem que toda realidade e verdade humanas são desde o início um correlato da ação, um ato do ser que pensa e, nesse caso, frutos da intervenção da individualidade. Fala de uma forma de existir além e aquém de todo e qualquer resquício de representação e de todo ato correlato à intencionalidade, ultrapassando até mesmo a ideia de liberdade. E, para sustentar essa noção vai se referir a um contexto passado em que não há representação de si e interessamento e, no qual, se extrapola a medida da liberdade.<sup>8</sup> Ele delineia um contexto de sentido da

---

<sup>8</sup> LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p.102. (Doravante HH).

subjetividade que é ainda anterior à dinamicidade da consciência e aos interesses do ego. A pretensão é de um modo de relação anterior à dinamicidade consciente e que precede ao próprio entendimento e desvelamento e, por isso, precede e antecede ao vício da verdade,<sup>9</sup> o que vai desembocar na alienação da identidade, em um contexto em que é possível perceber um transbordamento de todas as decisões tomadas livremente pela exata evidência e infiltração de um sentido, que se achega sem que se saiba, sem que se queira, como o desejo incontido que se achega sei lá como, sei lá por que. E é a partir disso que vai propor uma inversão dos projetos humanos nos quais o sujeito é sempre credor do binômio saber/poder. Nessa empreitada, o conceito de *proximidade* se torna peça-chave na descrição da significação do sensível e elemento fundamental à tese da *u-topia* do humano. O que se descreve, então, é um sentido absolutamente contrário às potências e virtualidades do ser, do *esse do ser* e de toda forma de interesse.<sup>10</sup> Esse fato remete ao *outro do ser-em-si*, que, em síntese, significa o desagregar dos tempos memoráveis e o fim de todo reforço da finitude, o que nos faz transitar em meio a um novo contexto de sentido que não é mais sinônimo de *ser-no-mundo*, tampouco sinônimo de poder e liberdade, num alargamento dos próprios horizontes do existir humano, fazendo referência a uma forma de *intuição sensível* não informada e deformada pelo saber,<sup>11</sup> o que implica o retorno ao fundo da própria *experiência sensível* e da *intuição*, que não é reduzida à claridade da ideia, ou seja, Levinas adentra na concretude do sensível para ali encontrar elementos para pensar a subjetividade de *outro modo*, superando toda e qualquer forma de intelectualismo, seja ele racionalista, empirista, idealista, seja ele realista.<sup>12</sup>

A intenção é buscar uma alternativa ao contexto em que a existência humana se constringe ao sentido da significação no qual toda realidade

---

<sup>9</sup> HH, p. 102.

<sup>10</sup> “A proximidade, que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento cognoscitivo, à operação dentro da qual a idéia que a palavra substitui a imagem do ente, ampliar do horizonte do aparecer reabsorvendo a sombra, cuja consistência de dado projeta a opacidade na transcendência da intuição”. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974. p. 119. (Doravante AE). (Tradução nossa).

<sup>11</sup> “Mesmo informada ou deformada pelo saber, a intuição sensível pode retornar à sua significação própria”. AE, p. 119.

<sup>12</sup> A crítica aqui se deve ao fato de que toda experiência seria já devedora da imanência, da atitude consciente. (HH, p. 17).

e verdade são resultados da retidão da própria consciência; fato no qual a intimidade do *Mesmo* reverbera como alfa e ômega de todas as possibilidades de sentido e de toda a experiência e no qual toda ideia de aventura é já prenúncio de um eterno retorno a si.<sup>13</sup> Em síntese, a tese é de um modo de existir não mais adequado às regras e disputas ontológicas no centro da liberdade das decisões, não mais marcado pela tessitura do *ser-em-ato*, mas erigido a partir do próprio sentido da *sensação*. Nisso, a *proximidade* significaria, no fundo, a descrição da subjetividade não mais reduzida à idealidade e à claridade da ideia, mas estatuída em termos de *vulnerabilidade*, *gozo* e *ferida*, cujo estatuto não mais se reduz à determinação do sujeito como espectador capaz de se debruçar e sobrevoar as coisas, mas sujeito capaz de ser *afetado*, de ser *ferido*.<sup>14</sup> Aqui, pela recorrência à proximidade, chega-se, assim, a uma *significação do sensível* e a uma outra forma de compreender a *intuição do sensível*, que não se reduz à aventura do conhecimento.<sup>15</sup> A partir daí, tudo que se possa dizer da subjetividade não mais pertence aos movimentos cognoscitivos em que essa se encontra encapsulada e protegida em si, pela presença em si, mas numa forma de exposição extrema e assombrosa, que ultrapassa a consistência e opacidade totalizante da imparcialidade do entendimento. Nisso a *significação* referida nada tem a ver com a significação que é fruto das contingências do próprio pensamento e da retidão do *Mesmo* em seus muitos desdobramentos intuitivos, mas diz respeito ao modo de estar exposto que se *aproxima* ao modo de exposição da carne, no qual não há couraça, proteção ou forma de se esconder, assim como a pele é pura exposição.

A partir disso, se pode compreender por que Levinas não permanece de todo fiel à fenomenologia husserliana. Embora admita que é no ato de se debruçar sobre a existência que se pode encontrar os termos de uma significação capaz de reverberar para além da identidade do idêntico e do não idêntico, sabe que, ao conservar a intencionalidade, Husserl preservou igualmente a *estrutura do ato*.<sup>16</sup> Mesmo que tenha ultrapassado

---

<sup>13</sup> Não são poucas as vezes que Levinas se refere ao histórico Ulisses de Homero, para representar uma aventura na qual o ponto de referência é sempre o retorno a casa e à sua terra natal, o que seria, segundo ele, uma eterna disposição em-si que é sempre para-si.

<sup>14</sup> AE, p. 103.

<sup>15</sup> “Já temos dito: o fato de que a sensação pode converter-se em “intuição sensível” e entrar dentro da aventura do conhecimento não é uma contingência”. AE, p.104.

<sup>16</sup> HH, p. 18.

as relações simplistas que o empirismo comporta, mesmo que tenha delineado novos contornos de significação em que se ultrapassa o fato da retidão na consciência, Husserl teria permanecido ainda no cerne de uma espécie de intelectualismo no qual o tempo, a impressão sensível e a consciência ainda se conjugam e, no fundo, se confundem.<sup>17</sup> As impressões sensíveis, as sensações, assim como as emoções, estariam dentro de um mesmo torvelinho, nesse caso, o torvelinho da intencionalidade, na qual a intenção permanece sendo a fonte de toda inteligibilidade.<sup>18</sup> A intuição categorial a partir da qual Husserl rompe com o empirismo sensualista, prolongaria, segundo Levinas, o *intuitivismo* da significação,<sup>19</sup> como se, a partir disso, nada pudesse se desgarrar do próprio elo da *mesmidade*, do tempo da presença, como se nada pudesse se introduzir inadvertidamente, a fim de interromper a *fluência do tempo e a consciência que se produz sob as espécies dessa fluência*.<sup>20</sup> Por isso, afirma que em, Husserl, todas as sensações estão desde sempre atreladas a um tempo passível de ser rememorável, no qual se exclui qualquer possibilidade de uma *diacronia irreduzível*.<sup>21</sup> É como se a receptividade pura, como um puro sensível sem significação, não fosse senão um mito ou uma abstração.<sup>22</sup> Aí, nenhum dado estaria imediatamente munido de identidade, nem poderia entrar no pensamento pelo efeito de um simples choque contra a parede de uma receptividade.<sup>23</sup> A existência, nesse caso, seria como um horizonte aclarado “à semelhança da palavra que recebe o dom de ser entendida, ou seja, a partir de um contexto ao qual se perfila”.<sup>24</sup> Todas as coisas, todos os sentidos só teriam ressonância a partir desse contexto, desse horizonte ou desse *mundo*.

Levinas sabe que na linguagem como um sistema de nomes, no qual a palavra é denominação e consagração do isso enquanto aquilo, disso enquanto tal, todo sentido possível é já absorvido para dentro do

---

<sup>17</sup> HH, p. 17-18.

<sup>18</sup> AE, p. 56.

<sup>19</sup> HH, p.18-19.

<sup>20</sup> AE, p. 59.

<sup>21</sup> *O tempo da sensibilidade em Husserl é o tempo do recuperável*. (AE p. 59). A esse respeito, seria interessante um trabalho ainda mais detalhado, porém, aqui, não é possível tal tarefa. As análises de Levinas deveriam ser cotejadas com as afirmações de Husserl, e esse seria um trabalho fértil que não me cabe, neste momento.

<sup>22</sup> HH, p. 19.

<sup>23</sup> HH, p. 19-20.

<sup>24</sup> HH, p. 20.

contexto a partir do qual se fala. Aí, é como se alguém de toda receptividade houvesse uma espécie de anteparo e de suporte a contar do qual se exporia toda experiência e significação, o que consequentemente remete todas as possibilidades ao universo de sentido *a priori* da imanência.<sup>25</sup> Nesse norte, toda realidade humana estaria desde sempre suportada por um *já dito* anterior aos próprios sistemas linguísticos, em razão do qual se perfila toda orientação dentro da diversidade, como se houvesse uma trama que permitiria a ordenação do próprio vivido e, consequentemente, sua receptividade e sua percepção como fenômeno. Esse fato sustentaria, inclusive, a possibilidade da interação, manipulação e atuação sobre o mundo.<sup>26</sup> Fundo que, *a priori*, nortearia a própria experiência vivida e toda escuta do sensível, como se todas as coisas só fossem alcançadas de acordo com esse fundo *já dito* original. Em outras palavras, mesmo na escuta da diversidade, mesmo na afirmação da exterioridade, se estaria ainda dentro de um tempo em que tudo repercute a partir do *Mesmo*; o que cria, necessariamente, um vício à própria reflexão, na qual todas as coisas seriam inevitável e incondicionalmente dependentes de uma espécie de universo de sentidos *a priori*, contexto e horizonte alheios à própria peculiaridade de cada um, como sistema no qual tudo e todos teriam sustentação. Raciocínio que leva à conclusão que, no fundo, entre nós e todas as coisas, há sempre uma sincronia elementar, passível de tematização, redutível ao tempo do pensamento e das regras vigentes em que ou a coisa ou os fenômenos repercutem sobre esse fundo sincrônico ou encontram similaridade e reverberação sobre esse *já dito* elementar ou simplesmente não são. O que significa que, no fundo, há uma espécie de ideia panteísta a que todos estão sujeitos. Nesse caso, não haveria fenômeno algum capaz de fugir do código convencional vigente e das regras viciosas que o sustentam.

Por isso, Levinas afirma que nesse cenário, o fenômeno na forma de discurso, como algo vindo não sei de onde, não se sabe por que, acontecimento de alhures sem correlação, não seria possível.<sup>27</sup> Tudo aí é convertido à temporalidade do isso enquanto aquilo, tudo é, de um modo ou outro, de uma forma ou outra, convertido à linguagem do *Mesmo*. E, assim, se posiciona também contra Heidegger. Segundo ele,

---

<sup>25</sup> AE, p. 61.

<sup>26</sup> AE, p. 64.

<sup>27</sup> AE, p. 65.

na etimologia heideggeriana, toda experiência é já uma leitura, toda compreensão de sentido, uma exegese e uma hermenêutica e jamais uma *intuição*.<sup>28</sup> Na dinâmica da abertura pré-ontológica do ser, como relação originária com o ser que se expressa na luminosa compreensão do ser, não haveria qualquer possibilidade de modificação e aventura na qual se pudesse perceber uma saída do universo desde em que reverbera a linguagem. Em outras palavras, tudo permanece numa linguagem ou num mundo, como num eterno estar-em-casa.

Em momento algum teria havido aí nascimento primeiro da significação a partir de um ser sem significação e fora de uma posição histórica em que a linguagem é falada. E sem dúvida, é isto que se quis dizer quando se nos ensinou [Heidegger] que a linguagem é a casa do ser.<sup>29</sup>

E é exatamente a partir disso, que Levinas vai afirmar a clandestinidade da responsabilidade como acontecimento que tem sua significação por detrás da mostraçã do ser, aquém da verbosidade dos elos da intencionalidade e da lógica sincrônica da totalidade.<sup>30</sup> A responsabilidade infinita seria, aqui, a mostraçã de “alguma coisa”, que extrapolou as decisões livres, infiltrando-se inadvertidamente e expressando para além da identidade a *significação* por excelência, que, segundo ele, é a significância mesma da significação em razão da qual se ergue a peculiar “condição subjetiva”,<sup>31</sup> o que não responde jamais às regras de interessamento do contexto de fundo *a priori* em si.

A significação (agora considerada) é não instalada num tema e, com isso, exterior a toda e qualquer possibilidade sincrônica que a degrade em essência, ou seja, é inadequada e, com isso, é também um não estatuto dentro de uma unidade transcendental, sendo, por isso, impassível de ser comprimida dentro da sincronia de uma estrutura ou de um estado de alma capaz de representá-la.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> HH, p. 22.

<sup>29</sup> HH, p. 21. A nota entre parênteses é minha, não aparece no original.

<sup>30</sup> “[...] que nada pode desgarrar do elo da consciência é algo que exclui do tempo a diacronia irredutível, da qual o presente ensaio intenta fazer valer sua significação detrás da mostraçã do ser”. (AE, p. 59).

<sup>31</sup> Porém a consciência, que é saber de si mesmo por si mesmo, não esgota a noção de subjetividade. Ela repousa já sobre uma condição subjetiva. (AE, p. 162). (Já fiz menção a isso anteriormente.)

<sup>32</sup> AE, p. 216.

Fala-se, pois, de um contexto extraordinário de uma tensão também extraordinária que está ainda aquém de toda e qualquer forma de recepção ou percepção e, por isso, é anterior a toda forma de decisão. A hipótese é a *significação* como fenômeno de sentido subjetivo que vai ser descrito como a própria suscetibilidade do sensível, como a significação das sensações não representativas, que se consubstanciam não como um estado da consciência a partir de um tempo que a memória poderia alcançar, mas como acontecimento transcendente a toda e qualquer correlação e que transborda dos termos de toda e qualquer denominação e consagração pelo *já dito*, assim como a bondade é transcendente em relação à vontade e a todo movimento *a priori*.

Levinas faz uma torção na própria linguagem e descreve o sentido metaontológico e ético em que seria possível um novo contexto de significação. *Heteronomia* aquém da autonomia, capaz de se realizar por trás de toda expectativa, anterior à configuração da racionalidade e dos aspectos em que se pergunta pelo ser, assim como a ideia de infinito é também transcendente a toda e qualquer correlação. Isso abriria aos termos de uma forma de existir que se refere a uma concretude disponível a sofrer, de chofre e traumáticamente, um sentido que a extravasa e a transfigura, o que implicaria a própria diferenciação do sujeito em função da sua condição carnal. No entanto, não se escapa aqui de perguntar se não haveria, na exposição da subjetividade a *todos os ventos*, como suscetibilidade sensível, em que estão suspensas toda forma de imersão num *já dito* e toda inflexão representativa a partir de si, uma confusão com a própria materialidade, ou seja, a pergunta é se a subjetividade, desse modo, não se perde entre as coisas e entre a matéria?

Nisso, dois conceitos surgem como fundamentais, a fim de determinar sobre que condições se estatui, nesse ponto, a filosofia levinasiana: um que trata especificamente da mostraçã, que busca a verdade, modalidade de sentido lógico, que desemboca em representaçã e consagraçã das coisas por meio do ato de nominar – *Dito*; e um outro, anterior à presença e à açã, aquém da autonomia e da liberdade, mais radical que as conquistas semânticas e os sistemas linguísticos, que descreve, para além da dinâmica entre ser e não ser e da lógica apofântica, um contexto transcendente e anárquico em virtude do qual reverbera a significaçã original da subjetividade – *Dizer*. Em outras palavras, Levinas transita num contexto de inversã que se pretende anterior ao *Dito* e a todas as formulações tecidas sobre o fundo *a priori* das correlações

intencionais da consciência, no qual estão suspensas todas as formas de interesse e ação, a ponto de se vislumbrar metafenomenologicamente contornos subjetivos imediatos de *proximidade*. Proximidade essa em que a existência espiritual humana pode ser afirmada como *sensibilidade e vulnerabilidade da carne*,; como encarnação que vai repercutir em contornos existenciais peculiares anteriores ao lapso de tempo da essência e da tematização. Isso como intriga responsável original e pré-original desde a qual somos o que somos. Contexto de gravidade anterior às peripécias do *conatus*, que implica uma ordem de *abertura* ainda mais grave que a dinâmica do ser e não ser, da verdade e da inverdade, no sentido de que se extrapola o jogo da essência e do interesse. Abertura que não mais se confunde em termos do êxtase da *ec-sistência* heideggeriana, na qual a consciência é animada pelo êxtase do ser, chamada pela abertura original à essência do ser *[Sein]*,<sup>33</sup> mas exposição pura como pura é a exposição da carne ao trauma do tempo.

Para Levinas, desde a evidência da generosidade e da responsabilidade infinita pelo *outro*, um novo caminho se revelou: um caminho alternativo ao ser no qual a abertura subjetiva não mais reverbera como uma essência que se quer mostrar. “Não é a consciência que se abre à presença da essência aberta e confiada a ela”.<sup>34</sup> A abertura seria, então, desnudamento e representaria exatamente os termos da própria *proximidade* a partir da qual se poderia auscultar a significação elementar da subjetividade como pura vulnerabilidade e gozo, colocando-a para além de tudo aquilo que se pode mostrar e para além de tudo aquilo que na essência do ser pode *expor-se à compreensão e à celebração*.<sup>35</sup> Desde então, toda referência feita é a um contexto de significação no qual a subjetividade transita na nudez absoluta, como a nudez da pele exposta que se coloca absolutamente aberta e que é ainda mais nua que a nudez que pela forma e beleza inspira a arte e as paixões.<sup>36</sup> O que se simboliza, neste texto, é a “colocação a descoberto” da subjetividade, sem que essa tenha a quem recorrer, onde se esconder.

---

<sup>33</sup> O termo abertura pode designar também a intencionalidade da consciência – um êxtase no ser. Êxtase da ek-sistência, segundo Heidegger, a animar a consciência, a qual é chamada, pela abertura original da essência do ser (Sein), a desempenhar um papel nesse drama da abertura. HH, p. 103.

<sup>34</sup> HH, p. 103.

<sup>35</sup> HH, p. 104.

<sup>36</sup> Na sensibilidade, “coloca-se a descoberto”, expõe-se um nu mais nu que o da pele que, forma e beleza, inspira as artes plásticas. HH, p. 104.

A partir de então, se pode compreender em que medida o *Dito* não daria conta de responder à pergunta pelo humano e por qual motivo se deve recorrer a um deslocamento de sentido numa necessária exceção ao ser. Para Levinas, o *Dito* simboliza exatamente a promoção do dinamismo da representação em que se coagula a labilidade do tempo, posicionando e se fixando, na forma de signo, as coisas num eterno presente acessível do conhecimento.<sup>37</sup> Isso implica dizer que tudo, de um modo ou outro, de uma forma ou outra, está ao alcance do juízo e do jogo das luzes da consciência e da razão, disponível à sincronia e à tematização das ideias e, com isso, subordinado, no fundo, à imanência, o que vem a ser correlativo ao contexto do *esse* como interesse, o que, pelo que temos visto, desde o evento da responsabilidade infinita, se mostrou por demais insuficiente. O *Dito* representa, na verdade, o movimento em que só há significação quando se está apoiado no sistema linguístico ou no jogo ontológico que o expressa, contexto em que nada escapa da influência de quem olha e das peripécias da imanência de quem tematiza. Apoiado nisso, o próprio fenômeno se tematizaria e se transformaria em fenomenologia, e as coisas se mostrariam submetidas e justificadas pelo fato de que aí o idêntico é sempre independente do tempo.<sup>38</sup> Significação que é, em essência, uma sempiterna correlação na qual o próprio sentido do humano estaria à disposição do olhar e ao alcance de um tema, facilmente convertido às peripécias da razão e facilmente disponível à sincronia das ideias. Isso que faria do homem um ser de identidade a ser iluminado, desvelado, percebido e compreendido sob um fundo memorável, sempre idêntico ao tempo das regras que o pensam e com isso anulado por essas regras. Por isso, a humanidade seria a expressão da possibilidade de um ser de verdade capaz de imobilizar o tempo das coisas, tornando-as idênticas a si, convertendo-as sempre ao tempo do si, fato esse que desemboca na reverência ao ser como uma espécie de ação contemplativa da dimensão essencial de nós mesmos, na qual, ao encontrar o mais essencial das coisas a partir da abertura ao ser,

---

<sup>37</sup> AE, p. 65.

<sup>38</sup> Não é à toa o fato de muitos filósofos considerarem Levinas um metafenomenólogo. O termo *metafenomenologia* aparece pela primeira vez em Derrida (*l'écriture et la différence* artigo “*Violence et métaphysique*”). Depois desse, outros autores fazem uso do termo, como: R.T. de Souza em *Sujeito, ética e história: Levinas o traumatismo infinito*, como base de sua crítica à totalidade e M. L. Pelizzoli em sua Tese de Doutorado, *Entre o Mesmo e o outro: a reconstrução da subjetividade pelo sentido ético da alteridade: Husserl, Heidegger e Levinas*.

encontraríamos também, a fórmula capaz de traduzir o mais essencial daquilo que somos, nesse caso, seres para quem o ser se mostra. Como se, reverenciando o ser, que é a textura íntima do *Dito*, encontrássemos também nossa intriga mais original, nesse caso, a de herdeiros da verdade do ser habitando sempre a casa do ser. E, por isso, Levinas repete a pergunta: “mas o poder de dizer no homem, qualquer que seja sua função rigorosamente correlativa do *Dito*, está a serviço do ser?”<sup>39</sup>

Ele sabe que na órbita do *Dito* não se está num contexto de neutralidade. A imersão no ser, como já temos referido diversas vezes e de diversas formas, é sempre um reenvio a si mesmo, um retorno vicioso e violento sobre si que proclama e consagra as coisas tendo a referência de um contexto em que todos, em verdade, se submetem ao tempo sincrônico do *eu*, ou seja, o ser é inseparável do seu sentido. Diante disso, Levinas defende a tese de que não é a ontologia que suscita o sujeito falante, não é o contexto do ser que evoca o humano e, nesse norte, não é para lá que se deve olhar quando a pretensão é compreender o humano.<sup>40</sup> Pelo contrário, a significação elementar extrapola e excede por completo a trama do *Dito*, ou seja, o que se diz do mais peculiar da condição humana ou do mais especificamente, da existência humana, teria a ver com um contexto de *significação* para além da essência do *Dito*, nesse caso, tempo imemoriável do *Dizer*, diante do qual o próprio *Dito* se mostra em descompasso, chegando sempre em atraso, num segundo momento em relação a esse.<sup>41</sup> Ou seja, por trás do ser e de sua mostração se pode auscultar a ressonância de uma outra forma de *significação* que foi desconsiderada pela ontologia.<sup>42</sup> *Significação* essa que não se identifica com as peripécias da “consciência de...” como consciência tematizadora, que não se limita ou se esgota no movimento do conhecer e que não se reduz à claridade ou à ideia. É como se, originalmente, estivéssemos atravessados e mergulhados em sentidos que

---

<sup>39</sup> AE, p. 66.

<sup>40</sup> “[...] não é a ontologia que suscita o sujeito falante”. (AE, p. 66).

<sup>41</sup> Creio que a própria palavra *amor* representa exatamente esse descompasso. Todo dito, todo signo, todo recurso linguístico é, dentro desse contexto, sempre devedor ao seu sentido elementar. Há sempre algo que extravasa e transcende as palavras, ficando de fora ao que se balbucia. É como se tudo que se dissesse do amor fosse ainda insuficiente e pequeno demais para suportá-lo. Por isso, a poesia mal se atreve a tocá-lo, por isso a arte jamais pretende representá-lo.

<sup>42</sup> AE, p. 67.

ultrapassam nossas próprias forças cognoscitivas e que nos colocassem muito mais próximos da carne do que havíamos podido supor. É como se estivéssemos imersos em de uma nova órbita de significação, em virtude da qual toda ação representativa seria já uma subversão do próprio sentido elementar das coisas. O que implica, da mesma forma, defender uma postura para além da hermenêutica e para além de toda abertura que espera a reverberação em si da sonoridade que vem do *outro*.

Isso posto, é possível afirmar que a busca de Levinas é por uma redução radical na qual se vai do *Dito* ao *Dizer*, ou seja, mais além do logos *apofântico*, antes da anfibologia entre *ser* e *ente* e ainda aquém da essência.

## Referências

---

DORNO, Th. W; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro Zahar, 2006.

GUATARI, F. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1989.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1978.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*: ensaios sobre a exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1980.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Vozes; EST, 1984.

Recebido em 9 de dezembro de 2010 e aprovado em 14 de janeiro 2011.