

Ética e linguagem em Levinas

José Tadeu Batista de Souza*
e-mail: tadeu@unicap.br

Resumo:

O texto pretende pôr em evidência a relação entre ética e linguagem no pensamento de Emmanuel Levinas. Acentua que, para o autor, a linguagem não pode ser compreendida como uma simples permuta de signos verbais. Não é um mero intercâmbio de idéias sobre o mundo e os objetos ou pura troca de informações entre interlocutores. A linguagem tem funções eminentemente éticas. Ela possibilita uma relação entre interlocutores, garantindo a proximidade e a separação entre os mesmos. A proximidade acontece quando, frente-a-frente, os pólos envolvidos têm a oportunidade de expressarem-se com autonomia e com a sua própria linguagem. A situação do frente-a-frente possibilita aos interlocutores a revelação do que é próprio de cada um e, sobretudo, a força da presença viva. A presença, por sua vez, implica um discurso interpelador que exige do outro uma resposta sincera. Aqui acontece a produção do sentido. Não como entidade ideal, mas como resposta à interpelação do outro. Responder ao outro implica tomar uma atitude objetiva, de modo que entrar no discurso é vivenciar uma experiência mais profunda do que simplesmente articular palavras. Portanto a verdadeira linguagem que pode apresentar-se como resposta às interpelações do outro é aquela que se traduz como responsabilidade por ele até o infinito.

Palavras-chave: linguagem, ética, Outro

Abstract

This paper focuses on the relationship between ethics and language in Emmanuel Levinas' thought. It stresses that, for the author, language cannot be understood as a simple exchange of verbal signs. It is not a mere interchange of ideas on the world and the objects or a simple change of information among people. The functions of language are basically ethical. It allows for a relationship among people that ensures their proximity to and separation from each other. Proximity happens face to face and interlocutors have the chance to express themselves independently with their own language. The face-to-face situation permits speakers to reveal themselves, specially showing the force of live presence. Presence, in its turn, implies a questioning discourse that requires from the other a direct answer. Here the production of sense happens not as an ideal entity but as an answer to the other. To answer the other implies having an objective attitude, so that engaging in discourse means undergoing an experience deeper than the mere articulation of words. So, only the true, responsible language is that which is introduced in a dialogue which answers the other.

Key words: language, ethics, Other

O presente texto tem como objetivo apresentar elementos das análises de Emmanuel Levinas sobre a relação entre ética e linguagem

Antes de perseguirmos o objetivo que nos propomos, julgamos conveniente fazer uma breve consideração apontando para um horizonte possível de acesso à compreensão das proposições do autor.

Em primeiro lugar, diremos que a descoberta do pensamento de Levinas é uma oportunidade privilegiada para uma reflexão orientada para o núcleo da ética. Essa orientação, todavia, não poderia assumir indistintamente o ponto de vista do marginalizado, do vencido. Por conseguinte, o lugar a partir do qual a reflexão deve partir não po-

* Mestre em Filosofia pela UFPB, professor do Departamento de Filosofia da UNICAP.



derá ser o eu admitido como o centro articulador, mas o outro na sua condição de outro.

Provavelmente, um pensamento que se arvora seguir a perspectiva delineada, experimentará uma espécie de incômodo, um desconforto; lançar-se-á num tipo de aventura que forçará a andar por caminhos não habituais; será impulsionado a ir além, assumir o risco como desafio, a trilhar caminhos novos.

No nosso modo de entender, o pensamento de Levinas se insere no âmago desse Novo e somente poderá ser compreendido adequadamente a partir desse horizonte.

Em segundo lugar, diremos que o pensamento de Levinas se move como uma espécie de resistência às grandes teses moldadas como formas mentais da filosofia grega assimiladas como normatividade e expressão de inteligibilidade do ocidente. Assim, a idéia de autonomia do eu pela razão, a liberdade diante do outro, a consciência constituinte, identificadora e representativa, por exemplo, são teses com as quais ele dialoga, criticando-as, propondo uma outra alternativa que melhor se adapte à produção do sentido. Nessa perspectiva, é muito eloqüente a declaração do professor Pergentino Pivatto quando diz: “como discípulo de Husserl e fenomenólogo, [Levinas] não dispensa o rigor analítico nos movimentos do eu transcendental em suas relações com o mundo e com toda sorte de objetos, rigor afiado nas análises das Investigações Lógicas de Husserl” e, continuamos, alicerçado na técnica das reduções. Mas o sentido virá de outra vertente que a grega; o sentido continuará a ser dito nas condições surgidas da Grécia, mas a musa de Apolo, de Dionísio acabará por ouvir o cantar do Eterno, do Único, subvertendo os ditos pela intriga do “fundo do dizer que jamais é dito.”¹

Entendemos que o professor Pivatto nos quer ensinar que a recusa de Lévinas às teses anteriormente mencionadas é movida pela intenção de apresentar uma filosofia como um profundo perguntar pelo sentido da transcendência que possi-

bilita à subjetividade “encontrar o caminho da ética”². Encontrar o caminho da ética é, com certeza, encontrar o outro homem, encontrar uma maneira adequada de relação com ele. Insinua-se aqui, parece-nos, que o encontro com o outro homem e o estabelecimento adequado de uma relação com ele vislumbram uma possibilidade de produção do sentido de transcendência. Por conseguinte, a reta consideração do outro homem implica uma destituição do primado da ontologia, da “essência ontológica”, pois o outro homem não é simplesmente ser, “é ente **mas** do que ser, é presença antes de ser objeto, é revelação antes de ser inovação”³.

Certamente essas proposições põem em questão as teses ontológicas heideggerianas que concedem importância fundamental ao ser cuja questão maior foi responder à pergunta: **por que existe o ser que antes de nada?** Propugnando constituir uma ontologia fundamental, a questão mais importante agora é, para Lévinas, como justificar o Ser, pois “o Ser é mal”.

O posto não quer indicar que o autor tenha uma profunda alergia ao ser. Indica sim que o seu esforço se direciona na “busca do sentido do ser”⁴. Porém esse sentido não se encontra na ontologia, na compreensão do ser. Esse sentido é vislumbrado na ética de justiça. Ora, se no âmbito da ontologia existe o “mal de ser” (mal d’être) urge uma justificação que não seja satisfeita com uma visão intelectual ou uma compreensão, mas uma investida contrária que possa efetivar-se e “traduzir-se em gestos, em ação ética, nos quais o ser todo da subjetividade, do eu, escorre como responsabilidade pelo outro”⁵.

Nessa perspectiva, pode-se perceber que as relações inter-humanas e a transcendência não são questões que se apresentam como dados para a compreensão e a intenção puramente **nacionais**. São questões que têm um estatuto prático-ético, cuja elucidação requer uma redefinição na maneira de compreender-se a própria subjetividade. Nesse novo modo de pensar, por assim dizer, ou pensamento de inversão, a transcendência figura como

estrutura fundamental da subjetividade. Trata-se, portanto, de uma subjetividade aberta para o acolhimento do outro, da alteridade. O outro, a alteridade aparece como anterioridade em relação à autodeterminação do eu. Assim, a urgência de encontrar uma modalidade de relação que se expresse como respeito à alteridade, sem risco do domínio do eu pelo outro e vice-versa, põe-se anterioridade à relação teórica. Então, viver com, pelo outro e para o outro põe-se como anterioridade à compreensão e à conseqüente apreensão do outro como saber. Saber para ele é um poder. Chega a dizer: “ ‘eu penso’ redundante em ‘eu posso’. Numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade”⁶. O outro não é algo, um objeto que eu possa saber e ter poderes sobre ele. Ao contrário, é alguém que suscita um entrar em relação com. É portanto, alguém sobre quem não posso poder. Segundo nosso autor, “a posse é a forma por excelência sob a qual o outro se forma o mesmo, tornando-se meu”⁷. Assim, se a modalidade da relação efetivada com o outro for de saber, ter-se-á como conseqüência a objetivação, o domínio, o poder sobre o outro. E, assim, mantém-se a afirmação da identidade, do mesmo e nunca do outro, da alteridade.

Em terceiro lugar, diremos, na deriva das observações anteriormente explicitadas, que, quando se pretende acercar-se do pensamento levinasiano, tem-se que considerar a anterioridade da ética em relação à ontologia ou simplesmente fazer-se o esforço de compreender o alcance da sua proposição de que a “ética é a Filosofia primeira”. Portanto a ética não é uma região, mesmo que sublime, de uma ontologia ou de uma metafísica tradicionalmente plasmada.

A aventura de um eventual propósito terá provavelmente um sucesso à medida que se considerar a ética levinasiana como ética da alteridade ou como ética da responsabilidade incondicional pelo outro sem a possibilidade de se perfazer o percurso de fechar o arco da totalidade.

Finalizando as observações, diremos que o autor não propõe como tantos outros mais uma

modalidade de ética mesmo que formulada a partir de novos pressupostos. Deve-se entender, todavia, que ele põe em questão os modelos já existentes. Talvez possamos dizer que se trata muito mais de evidenciar o sentido radical da ética, evidenciando a fundamentalidade do valor único do humano a partir da alteridade. Em outras palavras, Lévinas pretende operar no modo de pensar um “desfalecimento do ser que tomba em humanidade”, fato esse que não foi julgado digno de consideração pelos filósofos.⁸

A linguagem desempenha, nas análises de Lévinas, um papel de fundamental importância. O seu interesse maior, no entanto, não é apresentá-la, acentuando a verdade ou a falsidade de suas proposições e dizer se essas são providas de sentido ou não.

Seu principal interesse é mostrar que a linguagem possibilita uma relação de proximidade entre os interlocutores sem que haja a introjeção do outro no mesmo. Lévinas defende a tese de que “a linguagem desempenha uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o outro, apesar da relação com o mesmo, permanece transcendente ao mesmo. A relação do mesmo e do outro, processa-se originalmente como discurso em que o mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu, de ente particular único e autóctone sai de si”⁹.

Assim como nas outras modalidades de relações, percebe-se que a preocupação do autor é defender a radicalidade da relação alterativa entre os termos envolvidos. Com efeito, numa relação de linguagem, é indispensável que se ponham interlocutores como pólos separados. Ora, a comunicação só acontece quando um dos pólos sai de si, do seu eu e se dirige para o outro. O sair de si não significa negação do eu. Ao contrário, significa a afirmação e, portanto, manutenção de sua identidade.

Por outro lado, o eu, ao falar, sai de si e oferece-se ao outro, torna-se comum a ele, que, por sua vez, é capaz de reconhecê-lo como outro e tam-



bém de oferecer-se pela fala. Assim, é a fala, que é própria de cada um, exatamente o que é oferecido e o que possibilita a criação da comunidade, do lugar comum ao eu e ao outro. Portanto, na linguagem, o interlocutor não renuncia ao egoísmo de sua existência e, por outro lado, entra em relação de socialidade com outrem. Nesse sentido, diz Lévinas: “O discurso, pelo simples fato de manter a distância entre mim e outrem, a separação radical que impede a reconstituição da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência: mas o próprio fato de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem num direito sobre o egoísmo e assim em justificar-se”.¹⁰

Ora, a justificação é algo que se faz pelo outro, ou seja, o outro é quem exige a justificação. Justificar é dar razões de si mesmo a outrem. À medida que a justificação se funda na sinceridade e na verdade, instaura-se um discurso autêntico que se diferencia fundamentalmente da retórica. Na retórica, de fato, pode-se pautar um discurso meramente formal desprovido de conteúdo e cheio de artimanhas que, no fundo, exprime-se como engodo, como enganador e, por isso, não leva em conta o respeito devido ao outro. Enquanto o discurso retórico objetiva convencer o outro a ponto de fazer-lhe concordar em aderir a si, na verdade não acontece a saída de si, mas a cooptação do outro. Assim, o discurso retórico apresenta-se como eminentemente manipulador. Configura-se, portanto, como repetição do mesmo à medida que conquista o outro para si, usando de artimanhas. Nesse sentido, ele nunca poderá figurar como modelo de uma possível relação alterativa. Por isso, o autor faz questão de distinguir o discurso retórico do discurso autêntico e verdadeiro. E indica que o “acesso a outrem terá que ser feito fora da retórica que é manha, domínio e exploração”.¹¹

No verdadeiro discurso, para Lévinas, a relação acontece como frente-a-frente, onde tem que haver a possibilidade para o outro expressar-se. Na retórica, o outro não é “abordado de frente, mas de viés”.¹² Aqui o outro não se manifesta na sua posição de ser autônomo e separado. Ora, para o

nosso autor, “a manifestação *Kat auto* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, em exprimir-se”.¹³ Se, na retórica, não há o posicionamento dos interlocutores como frente a frente, não há, por conseguinte, a possibilidade da expressão da manifestação do outro. E, por causa disso, não há também uma autêntica experiência. Para Lévinas, a “experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação”.¹⁴ Assim, só no frente a frente é que é possível a experiência. O outro, ao ser abordado de viés, ao ser manipulado e dominado, figura como um mero objeto e não como alguém capaz de exprimir-se, manifestar-se. Pode-se, então, afirmar que, na modalidade do discurso retórico, não acontece verdadeiramente a linguagem.

É evidente que a retórica não pode deixar de ser discurso. Mas o que Lévinas observa é que ela comporta em si mesma uma natureza que não cumpre a função essencial da linguagem. Ironicamente, ele diz: “Curioso resultado: a linguagem consistiria em suprimir o outro, pondo-o de acordo com o mesmo”.¹⁵ E, logo em seguida, ele expõe o que julga ser uma das funções essenciais da linguagem. Declara: “Ora, na sua função de expressão, a linguagem mantém o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca”.¹⁶ Por conseguinte, quando no discurso não há a manutenção do outro mas o contrário à supressão, ocorre, então, uma violência e uma injustiça. Sendo assim, a sua articulação fundamental não é ética. Ao contrário, é imoral. Ora, para nosso autor, a moral acontece quando ocorre o acolhimento do outro. Afirma ele que “a consciência moral acolhe outrem. É a revelação de uma resistência aos meus poderes que como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo”.¹⁷ Com essa afirmação, podemos facilmente inferir que o discurso retórico, ao pôr-se como manipulador, violento e injusto, configura-se como aéctico ou imoral e, por isso, deve ser suprimido. Ele claramente defende que a “ultrapassagem da retórica e justiça coincidem”.¹⁸ E a justiça, para ele, não é outra coisa do que “o acolhimento de frente no discurso”.¹⁹

Nesse aspecto, é importante percebermos a estrita vinculação que aparece entre justiça e verdade. De modo que falar de uma é quase um imperativo da invocação da outra. O que é por demais curioso é a articulação da verdade. Enquanto na tradição a verdade aparece vinculada ao pensamento, à razão, sempre buscando evidenciar uma coerência entre pensamento e objeto ou pensamento e ser, Lévinas desloca essa articulação. Ele situa a verdade no âmbito da relação social. Dessa maneira, o que vai possibilitar a verdade é a relação com outrem, "... a relação com outrem nosso mestre torna possível a verdade. A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça".²⁰ Portanto, diz respeito ao modo de relação com o outro. Parece-nos, que esta colocação aponta para um dos núcleos fundamentais do autor, no que diz respeito à linguagem. Essa última cumpre uma função eminentemente ética à medida que se articula com a verdade e a justiça.

A verdade e a justiça, para nosso autor, não se configuram como questões teóricas que podem muito bem permanecer num nível de abstração estritamente formal. E assim se porem como dados de uma reflexão meramente intelectual. Elas dizem respeito a uma relação com outrem que tem como condição o frente-a-frente. Por sua vez, o frente-a-frente se constitui como uma condição originária e originante. Ele possibilita a verdadeira experiência onde é possível a verdade e a justiça. "Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça".²¹ Essa última afirmação nos permite admitir que é a linguagem que produz a verdade. Em segundo lugar, ao dizer que na "experiência o ser brilha com a sua própria luz", Lévinas quer enfatizar a impossibilidade de um conhecimento objetivo movido por uma iniciativa de um sujeito e resguardar a revelação do ser como *Kat auto*. O ser a que aqui se refere o autor não tem um status que se adapta à ontologia e poderia assim figurar como um dado. O ser que ele considera é o outro que "enquanto outro é outrem" e "Requer a relação do discurso para o 'deixar ser'".²² Assim, fracassa qualquer iniciativa de apreensão desse ser (outro), de

modo tal que somente o teremos naquilo que ele se revela. A revelação, por sua vez, não tem um caráter de obscuridade nem de mistério. É para ele o próprio discurso. "A revelação é discurso".²³ Portanto a linguagem, por manter a distância que separa os interlocutores e ao mesmo tempo assegura uma relação alterativa, permite ao outro "revelar-se no seu rosto".²⁴

A revelação do rosto ocorre possibilitada pelo frente-a-frente. É aqui que acontece a verdadeira experiência sem a ingerência de qualquer fator de mediação. É a relação mais imediata possível e, por isso, constitui-se como relação irreduzível. É nessa perspectiva que se pode entender que, de fato, o outro não se adapta a uma tematização objetiva e, por conseguinte, não pode ser representado. A sua propriedade é oferecer-se numa experiência viva como rosto. "O rosto é uma presença viva, é expressão".²⁵

É curioso perceber-se que, na manifestação do rosto, o autor não confere privilégio à visão. Para ele, a visão permite uma objetividade e aspira a uma apreensão que capta a alteridade do outro. "A visão abre-se para uma perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contato e confirma-os ... A visão não é uma transcendência, mas empresta uma significação pela relação que torna possível. Não abre nada que, para além do mesmo ...".²⁶ Desse modo, a visão se mantém no círculo do mesmo e, quando tenta sair, é pretendendo uma apreensão do outro como um objeto dado.

O privilégio que se pode perceber, nas análises do autor, é conferido à linguagem. Pois, na sua intuição, "o rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso",²⁷ diz ele. A expressão ou manifestação que se concretiza no rosto como linguagem é o lugar próprio para a produção do sentido. Numa formulação um tanto enigmática ele diz: "Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio... Desfaz a cada instante a forma que oferece".²⁸ E, na indicação da maneira como essa forma oferecida é desfeita, ele diz: "A maneira de desfazer a forma



adequada ao mesmo para se apresentar como outro é significar ou ter um sentido”.²⁹ Isso será possível mediante a linguagem. “Apresentar-se, significando é falar”.³⁰

Contudo, é mister indicar-se aqui que a significação, como pensa o autor, não se refere a uma operação mental, ou intuição intelectual, nem ao uso da palavra num determinado contexto, como pensou Wittgenstein. A significação diz respeito ao outro que se apresenta como exterior. Em suas próprias palavras, temos: “A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade”.³¹ Assim, a linguagem vai configurar-se como o elemento produtor do sentido, já que ela é a relação adequada com o ser exterior. “O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição, mas uma relação original com o ser exterior ... Ele é a produção do sentido”.³² O ser que se revela como exterior porta o sentido. Por isso pode dar o sentido a sua própria presença. Outrossim, pode dizê-lo e ensiná-lo pela sua presença. “O sentido ... é dito e ensinado pela presença. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à evidência; não entra numa intuição”.³³

Não é preciso muito esforço para perceber-se que essa maneira de entender o sentido ou a significação é radicalmente oposta à pretensão de Husserl ao almejar uma significação e inteligibilidade imbricada no próprio conteúdo numa relação de noésis noema. Nessa perspectiva, a significação estaria inscrita no âmbito do mesmo e teria uma articulação intelectual.

Pode-se perceber que nessa maneira de compreender o sentido, a significação é radicalmente oposta à compreensão husserliana. Pois, em Husserl, a significação aparece como resultado da atividade constituinte da consciência transcendental. Em outras palavras, é a consciência que constitui o sentido. Ela é doadora de sentido. Assim, no interior da consciência, verifica-se a doação de sentido. Dessa maneira, na perspectiva husserliana, a significação está vinculada à subjetividade transcendental e, portanto, assentada no

âmbito do mesmo, onde recebe sua articulação intelectual. De alguma maneira, a doação de sentido depende da iniciativa da subjetividade transcendental, dela depende e a ela pertence, está em seu poder.

Ao contrário da perspectiva husserliana, Lévinas postula uma noção de sentido que não depende da subjetividade, nem está ao seu poder. A categoria do rosto, no modo como ele a apresenta, indica o sentido como anterioridade absoluta em relação a qualquer possibilidade de doação de sentido. “A noção do rosto (...) conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinnggebung*”.³⁴

Nesse aspecto, verifica-se uma verdadeira inversão. Inversão essa que sugere também uma mudança de atitude. A subjetividade que intenciona na sua atividade de constituir o sentido é chamada a paralisar sua atividade e manter-se como passividade aberta tão somente a acolher o sentido que o rosto traz na sua revelação. Uma vez acolhido o sentido, é possível a concretização de uma experiência original com a exterioridade que se manifesta no rosto e traz consigo a significação. Assim, procurar o sentido, a significação, é estabelecer, com o rosto, uma relação real, possível como linguagem.

A procura do sentido, por sua vez, deve acontecer como procura de quem quer ser ensinado. Pois o outro que se manifesta no rosto é quem traz, como mestre, o sentido. E, por isso, pode ensinar. O seu lugar de mestre o põe numa dimensão de altura ou superioridade. Por conseguinte, é essa altura mesma que vai ser ensinada, ou seja, o mestre vai ensinar a exterioridade, o infinito, a alteridade. “O ensinamento primeiro ensina sua mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética.”³⁵

Para Levinas a significação tem a ver com o outro. Ela está articulada com o rosto do outro que fala, pode fazer experiência, exprimir-se. “A significação tem a ver com o outro que diz ou entende o mundo, e que a sua linguagem ou o seu entendi-

mento precisamente tematizam. A significação parte do verbo em que o mundo é, ao mesmo tempo, tematizado e interpretado, em que o significante nunca se separa do signo que liberta, mas o retoma sempre ao mesmo tempo que expõe”.³⁶

Percebe-se que o outro se apresenta com um estatuto de mestre autônomo que assiste a sua própria presença e pode ensinar. Essa mestria é conferida pelo autor, a linguagem que tem a excepcionalidade de assistir à sua manifestação. “A palavra consiste em explicar-se sobre a palavra, em ser ensinamento”.³⁷ Nesse sentido, ela figura como a verdadeira “origem de toda significação dos instrumentos e de todas as obras humanas”,³⁸ diz ele. E acrescenta explicitando o porquê: “Porque, por meio dela, o sistema de reenvios a que se reduz toda a significação recebe o princípio do seu próprio funcionamento, a sua chave”.³⁹ De fato, a linguagem é eminente quando o interlocutor é a origem do seu discurso e permanece na sua condição de ser separado, em sua exterioridade. Será autêntica quando deixar o ser exterior na sua condição de exterioridade e não o ferir.

As considerações, até aqui apresentadas, apontam para uma compreensão de sentido e significação que divergem fundamentalmente de uma visão objetiva que pode ser expressa numa categoria. A palavra que invoca e interpela não põe o outro como objeto. Considera-o como alguém como quem eu falo. “Tem apenas uma referência a si, não tem quididade”.⁴⁰ Ora, não tendo quididade, evidentemente não é ser e, por isso mesmo, não se adapta a uma relação com o pensamento na fórmula sujeito/objeto. Isso não quer dizer que a linguagem não tenha objetividade nem universalidade. Ao contrário, pensa o nosso autor que é a própria linguagem que possibilita a universalidade e a objetividade. Nessa direção, escreve: “a linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum”.⁴¹

À medida que ocorre uma saída da individualidade para o geral e a colocação de posses em comum, constitui-se uma universalidade e uma objetividade que têm significação ética e em muito diferem do formalismo abstrato das elaborações conceituais. Não se trata, portanto, de uma universalidade formal, onde a subjetividade real é absorvida num conceito, nem da objetividade do dado. Trata-se da objetividade da relação entre pessoas que falam, interrogam, questionam, ordenam, suplicam; podem mutuamente exigir respeito e colocar seu bens ao dispor do outro gratuitamente, como pura bondade.

Em suma, para Lévinas, a objetividade dos objetos e o seu real sentido vem da linguagem. “A objetividade não é o que resta de um utensílio ou de um alimento, separados do mundo onde o seu ser se agita. Ela põe-se num discurso, numa conversa que propõe o mundo. Esta proposição mantém-se entre dois pontos que não constituem sistema, cosmos, totalidade”.⁴² O mundo mesmo figura na linguagem como objeto ou o tema do qual posso falar com o outro. Em outras palavras, por meio da linguagem, posso abdicar da minha posse do mundo, dos objetos e oferecê-los a outrem, instaurando, assim, a comunidade. Ora, “a palavra só instaura a comunidade dando...”.⁴³ Isso mostra que a linguagem não pode ser compreendida apenas como troca de signos verbais. Ela não é somente intercâmbio de idéias sobre o mundo e os objetos. Não se resume a troca de informações na comunicação dos interlocutores.

O outro que se apresenta como rosto no discurso, ao exprimir-se, exige respostas que implicam não somente a emissão de um sinal verbal, mas uma atitude concreta de comprometimento com ele. Em outros termos, exige resposta como um comportamento de responsabilidade que vai até o infinito. Nesse sentido, pode-se dizer que a linguagem condiciona o pensamento. De modo que, perante a exigência de um ser indigente, o pensamento só será inteligível apresentando-se como atitude. Nessa perspectiva, Lévinas escreve: “A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como



uma atitude do Mesmo em relação a outrem”.⁴⁴ Dessa maneira, o reto discurso que pode apresentar-se como resposta é aquele que se traduz como reta atitude de responsabilidade para com o outro.

Nessa perspectiva, a palavra do outro se converte em verdadeiro ensino. Torna-se, para a subjetividade, que responde de modo comprometido, ensino de responsabilidade, de bondade e de justiça. Outrossim, a palavra ensina a verdade, não como adequação do pensamento a um objeto, mas como atitude de acolhimento e serviço reservado ao outro.

À medida que a palavra do outro se apresenta como exigência radical de compromisso, uma vez que encontra resposta, inaugura-se um acontecimento ético fundamental cuja significação remete para o infinito. Assim, no envolvimento da relação concreta com o outro, realiza-se a função essencial da linguagem, qual seja, ser relação com outro. “A essência da linguagem é a relação com outrem”.⁴⁵ Portanto a posição do frente-a-frente, que dá origem à linguagem, possibilita uma relação cujo discurso pode precisar-se como atitude eminentemente ética. E, dessa maneira, revelar o sentido profundo do rosto, a transcendência, o infinito. Pois “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma interioridade pode evitar. Discurso que obriga entrar no discurso...”⁴⁶ Então, responder ao outro é sentir-se obrigado a tomar uma atitude objetiva perante o outro. Diz Lévinas que: “Perante a fome dos homens, a responsabilidade só se mede objetivamente. É irrecusável”.⁴⁷

Percebe-se, com as considerações feitas até aqui, que, nas análises de Lévinas, a linguagem cumpre uma função essencialmente ética. O seu ponto de partida não é a interioridade de uma consciência, mas outrem que se apresenta pondo a própria consciência em questão, solicitando-lhe entrar na relação de linguagem de forma respeitosa de sua alteridade.

NOTAS

- ¹ LÉVINAS, E. apud Pergentino Pivatto. A Ética de Lévinas e o Sentido do Humano. Veritas, Porto Alegre, Vol. 37, nº 147, set/1992, pág. 327.
- ² PIVATTO, Pergentino. A Ética de Lévinas e o Sentido do Humano. Veritas, Porto Alegre, Vol.37, nº 147, Set/1992, pág. 327.
- ³ Ibid. p. 327.
- ⁴ Ibid. p. 327.
- ⁵ Ibid. p. 327.
- ⁶ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 36
- ⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. p. 36
- ⁸ LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro Homem**. p. 16
- ⁹ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. p. 27
- ¹⁰ Ibid. p. 27.
- ¹¹ Ibid. p. 59.
- ¹² Ibid. p. 57.
- ¹³ Ibid. p. 52-53.
- ¹⁴ Ibid. p. 53.
- ¹⁵ Ibid. p. 59.
- ¹⁶ Ibid. p. 59-60.
- ¹⁷ Ibid. p. 71.
- ¹⁸ Ibid. p. 59.
- ¹⁹ Ibid. p. 58.

²⁰ Ibid. p. 59.

²¹ Ibid. p. 58.

²² Ibid. p. 58.

²³ Ibid. p. 64.

²⁴ Ibid. p. 67.

²⁵ Ibid. p. 53.

²⁶ Ibid. p. 171.

²⁷ Ibid. p. 53.

²⁸ Ibid. p. 53.

²⁹ Ibid. p. 53.

³⁰ Ibid. p. 53.

³¹ Ibid. p. 53.

³² Ibid, p. 53.

³³ Ibid. p. 53.

³⁴ Ibid. p. 38.

³⁵ Ibid. p. 153.

³⁶ Ibid. p. 83.

³⁷ Ibid. p. 84.

³⁸ Ibid. p. 84.

³⁹ Ibid. p. 84.

⁴⁰ Ibid. p. 56.

⁴¹ Ibid. p. 63.

⁴² Ibid. p. 82.

⁴³ Ibid. p. 85.

⁴⁴ Ibid. p. 183.

⁴⁵ Ibid. p. 185.

⁴⁶ Ibid. p. 179.

⁴⁷ Ibidem, Idem.

