

Hermenêutica e ontologia em Levinas

Marcelo Fabri

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria-Rio Grande do Sul, Brazil.
e-mail: mafabri@ccne.ufsm.br

RESUMO. Neste texto, abordamos o conceito levinasiano de hermenêutica e as suas críticas à ontologia de Martin Heidegger. Para Levinas, a ética é a filosofia primeira. Assim, procuramos focar não só a crítica que ele dirige a Heidegger no tocante à questão do Ser (*Sein und Zeit*), mas também sua reação à totalidade da tradição filosófica ocidental. Levinas o fez mediante o conceito filosófico de *autrement qu'être* (de outro modo que ser). Ressaltamos, em conclusão, que Levinas inaugurou um modo original de pensar que abandonou a primazia da ontologia, e é este o aspecto mais problemático de sua filosofia e de sua proposta hermenêutica.

Palavras-chave: filosofia, hermenêutica, ontologia, Levinas.

ABSTRACT. Hermeneutics and ontology in Levinas. This work deals with Levinas's concept of hermeneutics and his critical arguments against Martin Heidegger's ontology. For Levinas, ethics is the founding philosophy. Thus, we try to emphasize not only his criticism towards the question of Being expressed in *Sein und Zeit*, but also his reaction against the totality of Western philosophical tradition. Levinas did this through the philosophical concept of *autrement qu'être* (otherwise than being). It may be concluded that Levinas really created an original model of thought that abandons the primacy of ontology, which is the crucial point of his philosophy and his hermeneutical perspective.

Key words: philosophy, hermeneutics, ontology, Levinas.

Com este trabalho, tencionamos apresentar as implicações hermenêuticas do pensamento de Emmanuel Levinas, a partir das críticas que esse filósofo faz do primado da questão de Ser como violência e injustiça para com outrem. Nessa perspectiva, o pensamento ocidental se desdobrou, ao longo dos séculos, como primazia do Mesmo em relação ao Outro, primazia essa que a filosofia de Heidegger, um dos principais interlocutores de Levinas, viria apenas confirmar. Nossa explanação parte da seguinte pergunta:

Como pode uma crítica ao primado do ser sustentar-se filosoficamente? Quais as implicações dessa crítica para os temas da interpretação e do sentido?

Veremos que, em Levinas, o sentido ético implica tomar o Outro¹ como alteridade inabarcável e como origem de toda orientação no ser. Trata-se de um questionamento da ontologia, vale dizer, uma suspensão ou abalo do primado do ser que só se

torna possível mediante uma retomada do tema da subjetividade enquanto responsabilidade por Outrem. O Outro é, assim, aquele que questiona os poderes do Mesmo e que permite quebrar a neutralidade do verbo Ser. Ético é o sentido que se produz ou testemunha a partir da resposta permanente que o *eu* (sujeito) oferece ao Outro na medida em que o *acolhe*² sem *compreendê-lo*. Tematizar essa condição já é traí-la. É preciso que o Dizer sempre recomece para que o Dito não encante ou enfeitece a palavra em seu estatuto ético.

Mas essas considerações nos levam também a uma questão que Levinas parece deixar em aberto:

¹ Escrevemos Outrem e Outro com maiúscula para destacar o sentido filosófico e ético que estes termos assumem em Levinas.

² "Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito. Mas isto significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo." Levinas, E. - *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 38. Forma abreviada: TI. O grifo é nosso. Salvo indicação explícita de nossa parte, todos os grifos são dos autores citados.

pode o sentido ético, do ponto de vista hermenêutico, realizar a tarefa de *ouvir* o Outro? A ética levinasiana não termina cometendo também uma certa violência para com o Outro, uma vez que o questionamento da ontologia como condição para o sentido ético pressupõe uma ruptura com a linguagem do ser e, por conseguinte, uma desconsideração do mito e da poesia como fontes privilegiadas para uma tarefa de interpretação da linguagem “religiosa”?

Para nós, a ética de Levinas é, enquanto crítica à ontologia, uma interpretação dessa para além do horizonte da *compreensão*. Mas, sem a ontologia, como *pensar* a própria ética, como superar um possível fechamento para o diálogo? Para nós, o fato de Levinas ter insistido numa crítica contundente das análises heideggerianas do sentido do ser lança inevitavelmente uma dúvida sobre o seu pensamento: a ética não termina por isolar o *Eu* numa separação radical, única capaz de traduzir a tensão de uma subjetividade responsável pelo Outro? O sentido ético não condena a riqueza de uma abordagem hermenêutica da linguagem mitopoética e a conseqüente abertura e renovação que ela possibilita a um emudecimento radical?

Com o presente trabalho, pretendemos apenas colocar essa questão. Nosso propósito é pensar o seu *sentido* e a sua importância a partir de uma abordagem das implicações hermenêuticas da crítica levinasiana da ontologia.

Sentido ético e interpretação

Emmanuel Levinas morreu em 1995, perto de completar 90 anos de idade. Desde a infância, na Lituânia, recebe uma formação judaica rigorosa. Menino, ainda, entrega-se à leitura da Bíblia e ao estudo do Hebraico, exercício que lhe permitiu freqüentar os textos sagrados no original. Mas é importante notar que o que sempre lhe interessou na sua tradição é o aspecto intelectual e “dialético” dos comentários do Talmud. Grande parte de sua obra é dedicada a esse trabalho³. Por isso mesmo, Levinas manterá sempre um distanciamento crítico em relação às atitudes místicas do judaísmo, bem como a qualquer valorização do mito e do sagrado como fontes privilegiadas do sentido. A hermenêutica requer um espírito de fineza, mediante o qual o rigor da inteligência se une a uma procura do sentido dos textos, mas um tal sentido não pode ser testemunhado pelo discurso filosófico tradicional.

³ A esse respeito, Cf.: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du Sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), *L'au-delà du verset* (1982), *À l'heure des nations* (1988), *Nouvelles Lectures Talmudiques* (1996), todos pela editora Minuit.

Trata-se de buscar uma *ordem* diferente daquela que se manifesta no existir como *compreensão*. Como isso é possível?

Para Levinas, a questão ontológica não pode prescindir de uma espécie de *revelação*, que somente a atenção ao aspecto *profético* da linguagem pode resgatar. A palavra humana testemunha um sentido que rompe a supremacia e a excelência do Logos grego, mediante uma interpretação sempre recomeçada. A revelação da *Torá* é a metáfora de uma contestação da ordem do Ser. A manifestação da *Torá* não se dá apenas como transmissão e discussão de idéias, mas também e, sobretudo, como relação ao Outro que se manifesta em sua presença viva: *rostro*. Para falar metaforicamente, o pacto de aceitação da *Torá* é mais fundamental do que a questão do Ser. O Bem acima do Ser é a valorização de uma forma de relação irreduzível à *compreensão* e ao conhecimento⁴.

Nesse sentido, saber se o psiquismo pode se relacionar com o que a consciência não pode conter e sem o qual ela não pode ser realmente ela mesma é a questão primeira. Se, para falarmos com Hegel, o cerne do saber filosófico é uma procura de si mesmo ou um percurso que realiza a consciência como auto-consciência, a ética levinasiana supõe a passagem dessa valorização da inteligibilidade para uma transcendência real. A transcendência não é uma passagem pelo outro que termina por suprásumi-lo. A relação ética é contato com o ser exterior que já é um questionamento do saber como posse e autonomia. A autonomia do conhecimento pode ser descrita pela atitude de um “eu” que sempre transforma em “seu” tudo o que ele pode atingir ou tocar⁵. É pela busca de si mesmo que se

⁴ A questão sobre o caráter filosófico da obra de Levinas vem sendo discutida atualmente por muitos estudiosos. Jacques Derrida, Alain Badiou, Paul Ricoeur são alguns nomes importantes dessa discussão. Ao tomarem os escritos chamados filosóficos de Levinas, seja para uma leitura imanente (Ricoeur e Derrida), seja para uma análise mais ampla e preocupada com os debates éticos de hoje (Badiou), esses filósofos evidenciam não só a importância de Levinas para o pensamento filosófico em geral, como também o rigor e a força crítica de uma linguagem provocante e original. A esse respeito, Cf.: Derrida, Jacques, “Violence et Métaphysique” In: *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967; “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, in: *Textes pour Emmanuel Levinas*, rassemblés par F. Laruelle, Paris, J.-M. Place, 1980. Ricoeur, Paul: *Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris, PUF, 1997. Alain Badiou: *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, pp. 29-38.

⁵ Para uma compreensão adequada dessa afirmação é preciso considerar uma crítica dirigida a toda a tradição filosófica ocidental. Segundo Levinas, nessa tradição, a Alma é apenas um jogo do próprio Ser. Assim: “A Alma é, para Platão, da mesma natureza que as Idéias e, em Plotino, uma hipótese. Em Hegel, o espírito subjetivo - como alma, como consciência e finalmente como sujeito - é imprescindível na História do Espírito ou do Ser. Em Heidegger, o homem é o pastor do Ser.” (Levinas, E.- “Transcendance et Hauteur”; In: *Cahier de l'Herne*, Emmanuel

chega ao reino do absoluto. Na medida em que a estrutura de Ego é a base da relação cognoscitiva, ela não se vê obrigada a pensar no dano que causa ao Outro enquanto tal.

Do mesmo modo, a consciência humana será descrita a despeito de sua inserção no horizonte da finitude. O eu em si mesmo não é a liberdade solitária do ser-para-a-morte. Originariamente, o sentido do eu é um dilaceramento e um desequilíbrio que deslocam a urgência de uma garantia de direitos individuais para o “ser” da consciência como algo inseparável da consciência da justiça e da injustiça. Falar em consciência de si só tem sentido porque ela está envolvida no horizonte de uma relação na qual a finitude não é primeira:

Ser para si é saber de antemão minha falta cometida contra outrem(...) Em sua qualidade de outrem, ele se situa numa dimensão de altura, do ideal, do divino; por minha relação com outrem, estou em relação com Deus⁶.

O sentido filosófico dessa afirmação é este:

A relação ética é anterior à oposição de liberdade, à guerra que, segundo Hegel, inaugura a história. O Rosto do meu próximo possui uma alteridade que não é alérgica; ela abre o au-delà⁷.

Na perspectiva levinasiana, o sentido da palavra Deus é ético. A via que leva ao *mais alto* passa por uma relação face a face com Outrem. A relação ética permite que a auto-consciência se realize como consciência de Deus. Os atributos de Deus nos vêm como imperativos. O sentido da liberdade encontra-se, paradoxalmente, no estatuto da consciência como responsabilidade por Outrem.

Linguagem, revelação e sentido

Ao interpretar os textos e a tradição judaicos, Levinas fala como crente ou como filósofo? Para nós, a leitura dos livros propriamente filosóficos de Levinas fornece a condição indispensável para a compreensão de sua relação com o judaísmo. A busca de sentido mediante os textos de sua tradição encontra relevância dentro do universo da filosofia. Se a palavra Deus possui um significado, esse só

poderá ser encontrado em situações ditas concretas. O sentido do divino deve ser buscado no interior do humano. Na visão de Catherine Chaliel, trata-se de “pensar a relação a Deus na maravilha de uma antropologia indubitavelmente paradoxal: a que enuncia o sentido humano como vida para o Outro, ruptura do interessamento ao ser e bondade”⁸.

O problema hermenêutico que aqui se apresenta é o seguinte: em que medida a linguagem pode garantir a produção de um sentido que escapa ao *Logos* e ao conhecimento, que sempre reduzem o Outro ao Mesmo? Pode-se pensar a linguagem como quebra da supremacia do Mesmo sem se abandonar o registro específico da filosofia?

Heidegger, mestre respeitado de Levinas, mas alvo permanente de suas críticas, acostumou-nos a não separar o mostrar-se do fenômeno do desvelamento do ser⁹. O ser não se esconde por trás do fenômeno. No mostrar-se do fenômeno, o ser vem à luz. Esta luminosidade garante a sua inteligibilidade. O desvelamento do ser indica, no entanto, a possibilidade de um velamento e de um encobrimento. Na medida em que descreve esse velamento, a ontologia fenomenológica traduz uma preocupação fundamental com o destino e com a história do ser.

Daí poder-se afirmar que, em *Ser e Tempo*, o existir humano, em sua dramaticidade intrínseca, implica sempre a compreensão do ser. Originariamente, o existir é sempre ontologia. O homem é verbo, vale dizer, *ek-siste*. Antes de qualquer afirmação de sua substancialidade, o homem vive em relação com as coisas, com os outros homens e com o mundo. Por meio de uma *presença fundamental* (estar-aí), o homem manifesta-se no ser e o *compreende*. O ser é pensado na dimensão da temporalidade e da finitude humana. Para Heidegger, o destino do homem está intimamente ligado ao destino e à verdade do ser.

Segundo Levinas, é a *revelação*, muito mais do que o *desvelamento*, que constitui a relação original ou experiência absoluta. Na linguagem, o essencial é a coincidência entre aquilo que é revelado e aquele que revela. Para além de toda forma e de todo contexto, o rosto humano possibilita a coincidência entre aquilo que se exprime e quem se exprime. Assim:

O rosto é uma presença viva; ele é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, dissimula-se por isso

Levinas, Paris, Editions de l'Herne, 1991, p. 98). Ora, a importância filosófica dessa afirmação é esta: “A filosofia é essencial ao ser enquanto ser. O conhecimento do ser que se produz na alma ou no homem - a verdade - é um acontecimento primordial do próprio ser.” (Ibid.) O ser, de algum modo, liga-se a um processo de desvelamento. O ser pode brilhar na medida em que se torna o verdadeiro, e isso porque ele se encontra à medida do humano e, conseqüentemente, do pensamento. Levinas compara o acontecimento do Mesmo na obra da verdade como a pedra filosofal da alquimia filosófica

⁶ *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel, biblio. essais, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸ “L'âme de la vie: Levinas, lecteur de R. Haïm de Volozin”; In: Levinas, E. *Cahiers de L'Herne*, Paris, L'Herne, p. 389.

⁹ Cf.: *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, § 7.

*mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto já é discurso. Aquele que se manifesta presta, segundo a palavra de Platão, assistência a si mesmo. Ele desfaz a todo instante a forma que ele oferece*¹⁰.

Falar é apresentar-se *significando*. O discurso é uma relação com o exterior, é a própria produção do sentido.

*O sentido não se produz como uma essência ideal - ele é dito e ensinado pela presença; o ensinamento não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à evidência. Ele não entra numa intuição*¹¹.

Falar é exprimir-se. A expressão é uma luta contra o passado, contra o já dito. Toda vez que falamos, está em jogo uma atualização, uma experiência temporal com o presente do que se atualiza a despeito do passado. De certo modo, a linguagem guarda o poder de revelar o que está além do ser e do saber.

Para Levinas, toda objetivação supõe a maestria, isto é, a presença daquele que instrui ao expor as idéias. O conhecimento objetivo e a abordagem dos temas assentam no ensinamento. A relação ao Outro é, portanto, transcendência irreduzível ao conhecimento objetivo e instauradora da possibilidade do saber e da obra da verdade. Enquanto expressão, a linguagem permite que o Outro se revele sem ser conhecido ou compreendido. Conseqüentemente:

*O outro interpelado não é um representado, não é um dado, não é um particular, por um lado já oferecido à generalização. A linguagem, longe de supor universalidade e generalidade, torna-os unicamente possíveis. A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. Seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação à universalidade, no plano comum da linguagem. Seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético*¹².

¹⁰ TI, p. 61.

¹¹ *Ibid.*, p. 62. O leitor já deve ter notado que a herança que Levinas recebe da filosofia contemporânea está diretamente ligada aos trabalhos de Edmund Husserl. Os temas da intuição, da evidência e da intencionalidade já foram explorados em sua tese de doutorado de 1930: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970. A fenomenologia é, com efeito, o ponto de partida da reflexão Levinas. Apesar das críticas dirigidas ao mestre, Levinas deixa claro que as análises empreendidas em seu livro *Totalidade e Infinito* devem quase tudo ao método fenomenológico. Sobre a importância da fenomenologia em Levinas, Cf.: Levinas, E.- *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1994.

¹² *Ibid.*, p. 70.

Sentido ético e crítica à ontologia

Em Levinas, Outrem se revela ao eu através da linguagem, mas a relação estabelecida mantém os interlocutores *separados* e estrangeiros. A separação é uma transcendência, uma quebra da participação numa totalidade e uma saída da unificação que toda comunicação promove. Pelo discurso, experimenta-se o espanto e o traumatismo da linguagem, encontra-se o absolutamente outro destituído de poesia e do fascínio do Sagrado. Na nudez do rosto e do corpo sensível, o Outro ensina de sua altura e questiona os poderes do Mesmo a partir de sua miséria. Daí poder-se dizer que a relação ao Outro não se subordina à relação ontológica com o Ser. A crítica à ontologia é, fundamentalmente, uma crítica a Heidegger. Segundo Zeljko Loparic, o cerne da crítica de Levinas a Heidegger é este:

*Por permanecer na tradição ontológica, Heidegger prossegue insensível à dimensão em que se dá a solidariedade humana e pensa, juntamente com muitos outros filósofos modernos, que cada um existe por si e que "tudo é permitido". Ele desconhece o dever do amor, essa lei moral que está acima do próprio deus, porque "se ama a Torá mais que a Deus". Esse amor não é uma manifestação de deus ou um modo de ele nos possuir, mas um modo nosso, não de ser, mas de responder perante um deus sempre ausente. Em vez de reconhecer o fato da responsabilidade, Heidegger cultiva uma paixão, a do amor (filia) do Mesmo (Ser) que se dá num jogo de presença e de ausência, do sagrado e do profano*¹³.

A ontologia heideggeriana é interpretada como primado da liberdade em relação à ética. Liberdade significa, em Heidegger, obediência ao ser. A liberdade detém o homem. Segundo Levinas, a primazia do Mesmo está garantida pela dialética que concilia liberdade e obediência. O "paganismo" de Heidegger não é uma mudança de direção ou uma oposição à história ocidental:

*Ao reunir a presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar, Heidegger, como toda história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se Meu*¹⁴.

Na perspectiva levinasiana, Heidegger exalta os poderes nefastos e impessoais quando denuncia a

¹³ *Heidegger Réu: Um Ensaio sobre a periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papyrus, p. 215.

¹⁴ TI, p. 34.

violência da técnica. Seu pensamento conduz à linguagem como poesia. O mundo sagrado da natureza remete à paisagem, ao apego ao solo e à sua impessoal fecundidade. A obediência heideggeriana ao anônimo corresponde ao poder e à tirania.

Tiranía que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a “estados de alma” pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica - é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro¹⁵.

Pode-se afirmar que a crítica levinasiana à ontologia pressupõe a produção de um sentido como crítica do poder e da violência. Trata-se de uma dessacralização permanente do “paganismo” filosófico. Permanente, porque o sentido só se *produz* como ruptura, como quebra ou Dizer que desfaz o que foi Dito e sacramentado pela linguagem do Ser¹⁶. A ontologia de Heidegger explicita e confirma, poeticamente, essa sacralização do ser.

A força reflexiva e questionadora do *Logos* não escapa ao aprisionamento pelo qual o discurso coerente se instala no interior da ontologia (Dito).

O sentido ético é, pois, Dizer como responsabilidade pelo Outro, é a subjetividade para além do círculo da totalidade neutra e fechada¹⁷. A ética não é uma mera defesa da alteridade, mas uma crítica da razão que só pode efetivar-se por meio de uma subjetividade convocada a apresentar-se diante do Outro numa situação de débito permanente. O sentido do *Eu* é um “Eis-me aqui”. Uma tal descrição só pode ser loucura para o reino da Razão filosófica de origem grega, pois a ordem ética é mais alta que a ordem do ser. A condição do sujeito

levinasiano é uma in-condição. O sujeito não é o sujeito do saber, uma posse de si ou autonomia, mas uma unicidade respondente que jamais se satisfaz com preenchimento da intencionalidade teórica. Assim, a tensão entre ética e ontologia leva a uma interpretação de toda a história Ocidental. A esse respeito, Derrida se pergunta:

Somos judeus? Somos gregos? Nós vivemos na diferença entre o Judeu e o Grego, que talvez seja a unidade daquilo que chamamos história. Nós vivemos na diferença, isto é, na hipocrisia da qual Levinas diz tão profundamente que ela é “não somente um defeito vil, contingente do homem, mas o dilaceramento profundo de um mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas”¹⁸.

Implicações hermenêuticas da crítica da ontologia

Quais as implicações hermenêuticas de um pensamento que se esforça por retomar o problema da interpretação mediante uma crítica ao primado do ser e do conhecer?

A hermenêutica levinasiana pode ser descrita como passagem permanente para a transcendência, como abertura do *au-delà*. Trata-se de uma crítica e de uma interpretação de toda a tradição filosófica ocidental como marcada pela primazia do conhecimento e do cuidado de si. Essa abertura permite descer à fonte da linguagem religiosa. O segredo da relação a Deus não é o amor preso ao interesse, não é o medo suscitado pela ameaça divina. Nem o sagrado nem a presença/ausência dos deuses podem ser a fonte dessa relação. O temor de Deus não provém do pavor ou da sacralidade das forças do mundo, mas do absolutamente Outro. A altura do céu é ética e não sagrada. Levinas chama o temor livre de obediência sem servidão. A descoberta das obrigações não possui a força da necessidade, pois é sentido ético para além das leis que regem o ser. O pavor que se sente diante do mais Alto não é a angústia do ser finito e sim temor pelo Outro homem. A significação corresponde a uma revelação originária de Deus como *testemunho*.

Do ponto de vista hermenêutico, Levinas lança um desafio para a linguagem filosófica. Ele descreve o pensamento como poder de pensar um superlativo absoluto. O pensamento humano atesta a idéia de Infinito em nós¹⁹. O Infinito é o modo pelo qual

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ A esse respeito, Cf.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974. Esta obra é talvez a expressão mais acabada do pensamento de Levinas. Evitando a terminologia ontológica ainda presente em *Totalité et Infini* (1961), o filósofo passa a utilizar uma escrita ética estranhamente original. O Dizer é linguagem que permite descrever a subjetividade como Outro-no-Mesmo, como *eu* responsável pelo Outro antes de qualquer escolha e da própria liberdade. O sujeito é, assim, pura exposição ou suscetibilidade, é sensibilidade como Um-para-o-Outro, antes mesmo de Ser-para-Si. O Dizer vem antes do Dito, do Sistema Fechado e da Linguagem estruturada. Todo o universo da ontologia (Dito) já supõe a subjetividade como responsabilidade pelo Outro (Dizer), que sempre pode desdizer o já dito.

¹⁷ "A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade, que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam, sem que eles saibam. Os indivíduos vão buscar nessa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecem nas formas, já plásticas, da epopéia" TI, p. 10.

¹⁸ *L'Écriture et la différence*. Paris Seuil, 1967, p. 227.

¹⁹ "Na idéia do infinito e que, por isso, é a idéia de Deus, se produz, precisamente, a *afecção* do finito pelo infinito, para além da negação de um pelo outro, para além da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do Uno entendido como 'Eu penso'." Levinas, E. *Entre Nós. Ensaio sobre a Alteridade*, coordenador da trad.: Pergentino S. Pivatto,

Deus vem à idéia sob a forma de obediência que, paradoxalmente, é uma independência. O modo pelo qual o Infinito transcende o finito é, para falar metaforicamente, o estudo da Torá. Reconhecer a Torá é reconhecer o outro como Outro, é descobrir o sentido na própria linguagem

Conseqüentemente, a *revelação* nunca termina. A linguagem sempre pode significar mais do que diz. A linguagem possui uma dignidade profética. A idéia do Infinito expressa o “mais” no interior do “menos”. A essência da linguagem não está na poesia ou no mito, não nasce da dialética do sagrado e do profano. A essência da linguagem é ética. A palavra humana é a escrita que faz surgir o sentido profético da linguagem como Escritura Sagrada. Trata-se de uma saída das alternativas do Ser. Sair do ser significa: tocar o nome de Deus. O sentido ético só pode ser produzido e testemunhado como face-a-face depurado do fascínio do numinoso.

O sentido da linguagem humana torna possível a interpretação a partir da proximidade de Outrem. Mas que dizer sobre as possibilidades que se abrem ao humano quando instaura um diálogo entre o pensamento e a poesia, entre o Logos e o Mito?

Segundo Martin Heidegger, ser poeta implica sempre em re-dizer o já dito. O Dizer é sempre mais do que enunciar, pois ele implica o *escutar*. É assim que a palavra, em seu permanente re-dizer, torna-se poema. A resposta só é possível à medida que nos damos ao trabalho da escuta. Em Heidegger, o falar pressupõe o *ouvir* silencioso e, por conseguinte, uma atenção à Di-ferença. Assim:

*O homem fala na medida em que responde à palavra. Responder é estar à escuta. Há escuta na medida em que há pertença à ordem do silêncio*²⁰.

Ora, o Outro pode ser encontrado no sinalizar (*Winken*) da palavra e, por que não dizer?, do próprio sagrado. Ouvir a Palavra é escutar para além das palavras, é colher a mensagem de Hermes num jogo de pensamento que nenhum saber objetivo pode abarcar. Dizer, com Heidegger, que a palavra confere voz à relação hermenêutica²¹, é o mesmo que afirmar a indissociabilidade entre pensamento e poesia. Poesia e pensamento se aproximam através

do seu vínculo a algo que os envolve: o Dito (die Sage). Nesse sentido, o Dizer *exibe, mostra*, faz aparecer o que está oculto ou retirado. Fazer uma experiência com a Palavra é deixá-la vir até nós, é uma possibilidade de mudança. Tornamo-nos outro.

É certo que esta relação com a Palavra não nos livra do perigo da relação ao obscuro e à violência do anônimo. Mas é verdade, por outro lado, que a linguagem poética, seja aquela do mito ou do pensamento, *abre* possibilidades de *encontro* e de *renovação*.

Em certo sentido, a “violência do ser” abre possibilidades não-violentas de contato com o Outro. A obra de Paul Ricoeur, Mircea Eliade, Maurice Lenhardt é um exemplo concreto e promissor dessa possibilidade. Enquanto obsediado pela crítica à ontologia, Levinas parece desconsiderar as realizações hermenêuticas que também se tornaram possíveis graças ao método fenomenológico e que, inspirando-se criticamente nas idéias de Husserl e de Heidegger, empenharam-se numa verdadeira tarefa de ouvir e dialogar como os outros, respeitando e preservando a sua alteridade²². Ora, a aproximação do sagrado que se torna possível mediante o pensamento que interpreta a vida na linguagem, no símbolo e no mito é obra criadora capaz de tomar o outro como Outro. A hermenêutica do sagrado permite *pensar* o próprio sentido ético descrito por Levinas.

Para finalizar, perguntamos: pode a ética levinasiana ser pensada sem a ontologia? Sem a abertura do ser, como evitar que a própria abertura ao Outro seja tragada pela violência e pelo poder do anônimo? Para nós, o desafio a que nos lança Levinas é pensar o Ser e o Conhecimento nos limites da ética como suspensão da liberdade do Mesmo. Porém, assim fazendo, seu pensamento deixa em aberto a possibilidade de *pensar* a própria ética. O sentido ético só pode produzir-se como ruptura ou abalo da ordem do Ser. Abalo que jamais se esgota ou termina, pois o Dizer pode sempre des-dizer o já Dito. Mas, do mesmo modo que o questionamento da ontologia é a tarefa permanente de uma intriga ética, o problema e o sentido do Ser permanecem, a

Petrópolis: Vozes, 1997, p. 278. Nesse sentido: “A idéia de infinito - mesmo que seja nomeada, reconhecida e, de algum modo, operacionalizada só a partir de sua significação e de seu uso matemáticos - conserva, para a reflexão, o nó paradoxal que já se tece na revelação religiosa. Esta, ligada de imediato na sua concretude a mandamentos relativos aos humanos, é conhecimento de um Deus que, oferecendo-se nesta abertura, permaneceria, contudo, também absolutamente outro ou transcendente.” *Ibid.*, p. 276.

²⁰ Heidegger, M.- *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, p. 36.

²¹ Cf.: *Ibid.*, p. 115

²² Mircea Eliade, renomado historiador das religiões, utilizou as contribuições da ontologia contemporânea para a elaboração de uma fenomenologia da religião. Em diversas obras que se tornaram conhecidas, adotou uma hermenêutica que procura valorizar a linguagem do mito, do sagrado e da religião a partir de um estudo dos símbolos e de experiências estético-religiosas das sociedades tradicionais. Mais do que uma defesa do mito e do modo arcaico de vida coletiva, Eliade considerou o valor, a “nobreza” e a beleza das decisões do *homo religiosus* arcaico. O sentido ético e pedagógico de uma tal realização merece ser lembrado e aprofundado. Cf. Eliade, Mircea- *La Nostalgie des Origines*, Paris, Gallimard, 1969; *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

nosso ver, como o impensado e o reprimido dessa Ética.

Referências bibliográficas

- Badiou, A. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- Derrida, J. Violence et Métaphysique. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Derrida, J. En ce moment même dans cet ouvrage me voici. In: *Textes pour Emmanuel Levinas*, rassemblés par F. Laruelle, Paris, J.-M. Place, 1980. Ricoeur, P. *Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997.
- Eliade, M. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- Eliade, M. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1969.
- Heidegger, M. *Acheminement vers la parole*. Paris: Gallimard, 1976.
- Heidegger, M. *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 1997.
- Levinas, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1970.
- Levinas, E. *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Minuit, 1968.
- Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- Levinas, E. *Du Sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1977.
- Levinas, E. *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit, 1982.
- Levinas, E. *À l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- Levinas, E. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, biblio. essais, 1990.
- Levinas, E. *Cahier de l'herne*. Paris, Editions de l'Herne, 1991 (número dedicado inteiramente a Levinas).
- Levinas, E. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994.
- Levinas, E. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1996.
- Levinas, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 1997.
- Levinas, E. *Totalidade e infinito*, Lisboa: Edições 70, 1988.
- Loparic, Z. Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.

Received on November 25, 1998.

Accepted on February 26, 1999.