

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

■ CIRO MARCONDES FILHO *

RESUMO

Lévinas representa, no pensamento contemporâneo, o reaparecimento da questão ética nas ciências sociais, e, desta forma, a crítica ao estruturalismo - cuja origem ele vê em Hegel - que transfere tudo para uma estrutura impessoal e inconsciente. Lévinas propõe a redescoberta do diálogo onde o outro com quem dialogamos é totalmente alteridade, alteridade que jamais dominarei e que introduz em mim o que não estava em mim.

Palavras-chave: diálogo, comunicação face a face, feminino, alteridade.

ABSTRACT¹

Lévinas presents in contemporary criticism the returning of the ethic issue in social sciences. In this way, he criticizes the structuralist approach whose origins are provided by Hegelian philosophy, which conveys all phenomena in unconscious and impersonal structures. Lévinas brings back the dialogue where the other we talk to is an utter alterity. That is, an otherness that can never be overcome and that places in me what yet was not in me.

Key words: dialogue, face-to-face communication, feminine as an utter alterity.

* Professor titular da Escola de Comunicações e Artes da USP.

1. Traduzido por MARCO TOLEDO DE ASSIS BASTOS e CRISTINA PONTES BONFIGLIOLI para a versão *on line* de MATRIZes.

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta.
Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

DA EXISTÊNCIA AO EXISTENTE

EMMANUEL LÉVINAS NASCEU na Lituânia, estudando lá e na Rússia no início do século 20. Mais tarde, na mesma época em que Heidegger fascinava os alunos na Alemanha, nos anos 20, Lévinas estudava filosofia em Estrasburgo, tendo trabalhado diretamente com Franz Rosenzweig. Foi nesta cidade francesa que conheceu nomes que se tornaram importantes para ele: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines e Henri Carteron. É também aí que descobre os dois maiores filósofos do século: Husserl e Heidegger, podendo estar com eles em sua curta estada em Friburgo, durante os anos de 1928 e 1929. A partir de 1930 decide naturalizar-se francês, tornando-se diretor da Escola Normal Israelita Oriental, depois professor de filosofia em Poitiers (1964), mais tarde em Paris-Nanterre (1967) e, por fim, na Sorbonne (1973). Foi o introdutor da fenomenologia na França.

As tendências filosóficas de Lévinas oscilaram entre Husserl e Heidegger, tendo sofrido uma leve inclinação, em 1937, por Kierkegaard, e adotado, mais tarde, efetivamente, Henri Bergson. Inicialmente husserliano, Lévinas criticou depois o mestre com argumentos de Heidegger; mais tarde, irá criticar Heidegger usando-se do instrumental de Husserl. Mesmo assim, irá manter, para o resto da vida, conceitos decisivos de Heidegger, especialmente os da primeira fase, como o de finitude, de estar-aí, de ser-para-a-morte.

O filósofo de Messkirch significou, para ele, aquele pensador que introduziu a idéia de que não se tem acesso ao nada por etapas teóricas mas pela angústia, portanto, acesso direto e irreduzível. Por influência de Heidegger, substituiu um conceito husserliano central (consciência): o sujeito deixa de ser consciência transcendental e meramente contemplativa (como em Kant e Husserl) e torna-se existência concreta voltada para a morte. Diz ele que o *frisson* filosófico de Heidegger foi o de trazer para a filosofia a distinção entre ser e ente e transportar, no ser, a relação, o movimento e a eficácia.

Em sua formação manteve um pé no cartesianismo, especialmente no conceito de infinito, que, para ele, era o único que preservava a possibilidade de uma alteridade total, irreduzível à interioridade, que – conforme suas palavras – não violenta a interioridade. Infinito, para Descartes, é uma tentativa de superação da idéia que se propõe a compreender, a apreender; Lévinas o toma como sendo o brilho exterior do rosto do outro, momento em que a transcendência (ou exterioridade) rompe com a totalidade. E será na mesma alteridade, na «experiência do outro», que Lévinas, como já havia feito anteriormente Husserl, tenta desvencilhar-se de Descartes. De Bergson, ele adotou principalmente o conceito de duração mas, também, a dimensão metafísica deste, a espiritualidade do novo, a possibilidade do ser desligado do fenômeno.

Lévinas foi abertamente partidário da reintrodução da transcendência na filosofia, foi árduo crítico do estruturalismo, do marxismo, da psicanálise dos anos 60 e 70 e atuou contra o cientificismo. A originalidade de sua proposta está na consideração do outro como um mistério e do rosto como nudez. O outro é aquele que tem uma liberdade exterior à minha, que está fora do meu sistema, com o qual não é possível nenhuma fusão. Além disso, dizem Calin e Sebbah (2002: 8), ele é humilhação de todos os poderes egoístas do meu ego, revelando-se como uma relação antes ética, no sentido de que na experiência do outro, devo estar totalmente inteiro “para o outro”.

Daí também sua radicalidade em encarar o feminino como a alteridade *tout court*. Feminino é a própria alteridade. Ele é tanto um “acolhimento hospitaleiro”, quanto uma relação erótica em que “seu segredo duplica-se, com a materialidade de uma nudez descarada, que o inscreve no equívoco da profanação tida como ‘simultaneidade entre o clandestino e o descoberto’, traição do segredo que não é, contudo, sua negação” (*idem*: 31).

Mas o outro é também rosto, presença viva, expressão, aquilo que me impossibilita assassiná-lo. Dentro desta lógica, o diálogo assume importância central, não o diálogo de homens referente a um terceiro (diálogo Eu-Isso) mas o diálogo buberiano Eu-Tu, onde o Tu, aqui, para Lévinas, é o feminino. No diálogo, como na alteridade, eu não possuo o outro, não o submeto, antes submeto-me a ele, sou seu «diácono». Só posso comunicar despossuindo-me, esvaziando-me.

Pode-se sugerir que sua tese principal seja a passagem da existência ao existente, sintetizada, para breve apresentação do tema, nas linhas que se seguem.

Sufrimento e morte constituem a solidão do ser. Originalmente, o ser está submetido a um «há» anônimo, que é esse silêncio que sussurra no quarto de dormir, o vazio que preenche o som da concha, vazio anterior à criação, e aqui o ser precisa conquistar sua personalidade, sua subjetividade, arrebatá-la desse «há». Por isso, ele não pode ser algo vazio, antes, ele é preenchido pela solidão. Contudo, essa solidão será agora diferente da solidão heideggeriana, que a descreve como da coletividade «lado a lado», o *Miteinandersein*. É preciso, ao contrário, uma solidão do «frente-a-frente». Este outro tipo de solidão o levará à hipóstase do ser.

Hipóstase é a passagem do ser (verbo) a algo. O ser aqui torna-se um substantivo, um nome, um existente que emerge a partir do existir. Ela o fará sair em busca da liberdade para o existente possa sobrepor-se ao existir, resgatando o eu para si mesmo. Mas isso ainda não o satisfaz. A solidão o priva do outro, mas o problema é que ela está fechada no encarceramento de sua identidade,

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta.
Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

ela é um eu preso a si mesmo, ela é «matéria», ela é corpo. Aqui, eu não existo como espírito, como um sorriso ou um vento, não sou sem responsabilidade, meu ser faz par com um ter: sou entulhado por mim mesmo, existência material. Somente rompendo a hipóstase pode o ser, enfim, situar-se no tempo.

Há duas formas radicais que atingem o sujeito, ambas levando-o à «perda do controle»: a morte e a alteridade do Eros. Morte é um acontecimento no qual o sujeito é pura passividade, aí ele deixa de «poder poder» e depara-se com algo absolutamente outro. Neste caso, ele não é um devir do tempo. Só em Eros, na relação com o outro que não ocorre pela comunhão – pois, para ele, Eros não tem caráter fusional –, pelo colocar-se em seu lugar, mas pelo mistério, é que o sujeito pode invadir o devir.

Neste caso, o outro não é um alter ego, mas é aquilo que não sou eu e só no feminino a alteridade do outro permanece pura. A dualidade sexual, aqui, não tem nada a ver com fusão mas é um eterno esquivar-se do outro. O outro não será jamais minha posse, ele retira-se em seu mistério. O outro não é liberdade, já que liberdade remete à submissão e à servidão, em que uma liberdade anula a outra. Quando um é liberdade, a comunicação fracassa. Mas se o Eros não for posse e poder poderá, então, haver comunicação.

Resumidamente, Lévinas fala, no livro *Da existência ao existente (De l'existence à l'existant, 1947b)*, de uma saída do território do «há», descrito acima; já em *O tempo e o outro*, ele busca uma chance de sair do isolamento do existir. Primeiramente, como saída para o mundo, através do conhecimento. Neste caso, diz ele, trata-se de um saber como imanência, não havendo ruptura nele do isolamento do ser. Em segundo lugar, estamos diante da comunicação desse saber, situando-nos ao lado desse outrem, não nos pondo confrontados com ele, mas em relação direta, sem tematizá-lo, sem vê-lo com um objeto conhecido, sem comunicar-lhe *stricto sensu* nenhum conhecimento, pois a existência não pode ser comunicada, partilhada.

HEIDEGGER E HEGEL

A oposição fundamental de Lévinas a Heidegger é a de sua incompatibilidade com o anonimato heideggeriano. Martin Heidegger havia dito que para conhecer o ente seria preciso ter conhecido antes o «ser» do ente. O ser aí é visto como algo que tem prioridade em relação ao ente. Alguém, um ente qualquer, subordina-se a um ser do ente, a algo impessoal; em vez de minha relação com você, uma relação, portanto, ética, eu tenho uma relação com o ser em geral.

Lévinas não propõe apenas uma inversão do modelo de Heidegger, privilegiando agora os entes diante do ser, ele é mais ambicioso, pretende uma ética que aspira significar as significações muito além da questão ser-ente, isto

é, significar no Infinito. E o que é esse «infinito», cuja origem ele foi buscar em Descartes? Em primeiro lugar, Infinito é uma substituição do termo totalidade que ocupou por muito tempo a filosofia e que ele critica (especialmente a hegeliana, como mera idéia teórica). Mas Infinito também é algo que se produz quando entram em relação o Mesmo e o Outro, é receber de Outrem algo além da capacidade do Eu; uma relação, acima de tudo, ética. É o que ele chama de ateísmo metafísico: o alvorecer de uma humanidade sem mitos, uma fé depurada dos mitos, fé monoteísta, como ele diz. O Infinito realiza-se na significação, no ensino e na justiça.

Por exemplo, no caso do ensino, diz ele, não se pode dizer que haja aí a dominação, o que há é presença do infinito “que faz saltar o círculo fechado da totalidade” (Lévinas, 1961: 153). A ligação com outrem, continua ele, introduz em mim o que não estava em mim. Uma passagem de um conteúdo, de um espírito a outro, produz-se sem violência se a verdade ensinada pelo mestre já se encontrar, desde toda eternidade, no aluno (*idem*: 162). Não é a razão que cria as relações entre Mim e o Outro, sintetiza ele, é o ensino entre Mim e o Outro que cria a razão (*idem*: 230). Ora, isso não está nada longe da emergência do novo na comunicação com o outro, na forma como propõe a nova teoria da comunicação: a razão aparece no durante.

Desta maneira, Lévinas propõe que em vez de pensarmos o ser-para-a-morte, pensemos o ser-para-outrem. Inicialmente, ser pensado como verbo, que recusa a um só tempo tanto a idéia de ente como coisa, como corpo animado, como indivíduo humano, como também a idéia de natureza que abraça a todos em sua totalidade. Ser como processo do ser, acontecimento do ser, aventura do ser.

Uma outra forma de dizer isso é a contraposição que ele faz entre o dizer e o dito. No dizer, exponho-me ao outro, como minha pele que se expõe a algo que lhe fere, como um rosto que se oferece àquele que lhe bate, diz Lévinas. O dizer, portanto, está antes, aquém das diferenciações, é o Uno, nem verbo nem substantivo, ele é anterior aos signos verbais. Para o dizer, aquele que fala não é um “objeto desvelado para a teoria”, ele é alguém que “se descobre negligenciando-se de defender, deixando o abrigo, expondo-se ao ultraje” (Lévinas, 1971c: 188). Dizer, portanto, para Lévinas, é o contato, é carícia, é ferimento, nunca um saber dessas coisas. A comunicação, por isso, carece de um «desferrolhamento». Ela não se refere aos conteúdos que se inscrevem no dito – essa forma que se estabiliza pela lógica de uma lógico-sintática – que contam menos que o próprio dizer, e que são transmitidos para que o Outro os interprete, os decodifique, ela é, antes, “descoberta exposta de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e do abandono de qualquer abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade” (*idem, ibidem*).

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta.
Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

Hegel significa para Lévinas aquele que remete a uma nostalgia da totalidade. Em Hegel, o espiritual e o significativo residem sempre no saber. Saber como visão panorâmica do real e que satisfaz o espírito. Supõe-se que a totalidade tenha desaparecido e que essa perda tenha sido um pecado do espírito. A totalidade realiza, assim, um trabalho de síntese e é exatamente contra isso que se rebela Lévinas: não se trata de síntese alguma mas de um frente a frente de humanos com seu significado moral. De forma husserliana, Lévinas defende que o hegelianismo tenha realizado *avant la lettre* a desconfiança diante dos fatos imediatos da consciência. De certa maneira, argumenta Lévinas, o hegelianismo abriu espaço para que se constituísse o estruturalismo: a verdade não está na evidência adquirida por mim mesmo, mas na plenitude dos conteúdos pensados, quer dizer, o homem vivo apaga-se atrás de estruturas matemáticas que se pensam por ele mais do que ele próprio as pensa (cf. Lévinas, 1971a: 96-7).

SUJEITO, ALTERIDADE E AMOR

Lévinas redescobre o sujeito não no sentido do imperialismo de um Eu (*Moi*), mas na figura de um Si (*le Soi*), como aquele que faz oposição ao «há». O «há» é aquele silêncio do quarto de dormir que realiza uma ameaça surda, o vazio do som de uma concha que não se consegue fechar; o «há» é o verbo na sua forma impessoal, terceira pessoa, uma ação sem sujeito, como, quando se diz «Chove», «Faz calor». Um ser em geral que invade o sujeito. Ser apenas como «campo de força», ambiente pesado que não pertence a ninguém.

Este ser em geral gera um medo de ser, um horror, diferente da angústia da morte heideggeriana. Na angústia de Heidegger, este falava de um «nada puro», de um medo do nada. A angústia realiza o ser para a morte, de qualquer maneira sempre apreendida e compreendida. No horror da noite, ao contrário, coloca-se o sem saída do há, ele nos fala de uma existência que não pode ser interrompida: “amanhã, infelizmente, ainda preciso viver”, diz Lévinas, horror da imortalidade, perpetuidade do drama da existência. O problema não é a perda do ser mas sua persistência.

O ser – continuando a seqüência anterior – redescobre o sujeito na figura de um Si, que faz oposição ao «há». Para isso é preciso um acontecimento: a hipóstase, o surgimento de um existente (um substantivo) no seio da existência (do verbo, existir). Algo que suspenda o «há» anônimo e faça surgir um nome, surgir o ente. A hipóstase constitui consciência: agora há uma posição, um presente, um eu. É a subjetividade que se cria. A identidade que se constrói aqui é algo muito específico, contrário ao idealismo, é a identidade de um ente no seio do ser anônimo e invasor (Lévinas, 1947b: 148).

Mas, ao mesmo tempo, cria-se a socialidade. Este foi, igualmente, um tema de Heidegger, se bem que este falava do *Miteinandersein*, do estar-junto-com-o-outro, coletividade do com, socialidade que está só no sujeito, um ser-aí que se realiza na solidão, enquanto que Lévinas fala da coletividade do meu-teu, anterior àquela. Aqui não existe um terceiro participante (pessoa, idéia, dogma), não se trata de comunhão, mas é puro face a face. Aqui o outro é meu alter ego mas também – e necessariamente – aquilo que eu não sou, criando-se, assim, a assimetria. Proximidade que permanece distância.

Lévinas simpatiza particularmente com o exemplo citado por Merleau-Ponty, das mãos que se tocam (cf. *Fenomenologia da percepção*, deste último): “O outro homem e eu mesmo ‘somos elementos de uma só intercorporeidade’ (Merleau-Ponty): a co-presença de duas mãos, em virtude de seu pertencimento ao mesmo corpo, estende-se ao outro” (Lévinas, 1984: 137).

A comunidade sensitiva, que Lévinas chama de “estesiológica”, funda a intersubjetividade e deverá sustentar a intropatia da comunicação intelectual. Chega-se ao outro de uma forma diferente, independentemente de qualquer valor prévio, apenas pela “gnose do tocar ou ver”, sejam eles o olhar ou o contato de pele, diz Lévinas.

Esta aproximação sensitiva pela pele, pelo olhar, foge a qualquer assimilação a um conceito. O contexto da experiência de outrem, diz ele, não pode ser delineado a partir do trabalho de uma abstração e isso, de certa forma, já havia sido sugerido pelos teóricos da *Einfühlung*: o outro não pode ser conhecido como sendo uma variação de cada um de nós ou por projeção nossa dessas variações para fora de nós; há um acesso irreduzível que leva ao tu, onde “cada encontro cria uma nova história” (Lévinas, 1954: 50).

O outro, assim como aquele que tem uma liberdade exterior à minha, é o que me deixa sem palavras, diz ele. Esse outro é incapturável pela psicanálise, ele “não está no sistema”, é um ser transcendente (*idem*: 61). É ao mesmo tempo livre e estranho; mesmo pobre, estrangeiro, miserável é meu igual, e, além disso, ordena-me como um Mestre, estando, portanto, abaixo e acima. É tanto pobre, viúva, órfão, como meu senhor, “chamado a bloquear e justificar a minha liberdade” (Lévinas, 1961: 229). Desta maneira, o outro garante minha alteridade, minha diferença e não tem nada a ver com fusão, está mesmo no extremo oposto à idéia de amor.

Schopenhauer identificava o amor à compaixão, essa era a única forma de amor possível para ele, as demais em nada se diferenciavam do amor próprio. Lévinas aceita em parte essa posição, mas, para ele, o sofrer porque o outro

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

sofre é apenas um momento de uma relação maior, muito mais complexa e também mais inteira na responsabilidade por outrem. Diz Lévinas, que a relação intersubjetiva do amor é a negação da sociedade: trata-se do eu satisfeito pelo tu, “captando em outrem a justificação de seu ser” (Lévinas, 1954: 43). O amor e seu calor afetivo bastam para essa realização, este contentamento, esta plenitude, sendo a sociedade do amor uma sociedade a dois, “sociedade de solidões refratária à universalidade” (*idem, ibidem*).

E é na sexualidade que o sujeito entra e relação com o que é absolutamente outro, com uma alteridade, acredita ele, imprevisível em lógica formal. O outro permanece outro e jamais se torna meu. Em outras palavras: na relação erótica – complementamos nós – aquilo que a linguagem comum chama de «possuir» o outro, eu a ganhei, eu a possuí, ela é minha etc é totalmente inválido. O outro que neste instante aqui está se dando a mim, que está me dando (seu sexo), nunca será, de fato, meu. A posse jamais passará de uma contingência, um fato casual e passageiro que não dá nenhuma garantia da «propriedade» futura. Daí a iminência da paixão, dos ciúmes, da angústia da perda.

Lévinas diz que a entrega que esse outro faz está muito além das relações de gênero e espécie, de parte e todo, de ação e de paixão, de verdade e de erro. O feminino nos oferece um rosto que vai além do rosto. O rosto da amada, “não exprime o segredo que o Eros profana, [ele] deixa de exprimi-lo ou, se se preferir, ele exprime apenas a recusa de exprimir, o fim do discurso e da decência, essa interrupção brusca na ordem das presenças” (Lévinas, 1961: 239).

É que o rosto exprime-se sem conceitos, não possui «conteúdo», ele está fora de meus poderes, é intraduzível, jamais poderá ser englobado, apossado, compreendido. Na linguagem de Lévinas, ele desafia meu poder de poder. Ele está aquém do fenômeno, é menos que um fenômeno. O rosto revela uma nudez mais nua que a própria nudez do corpo. Nas rugas da pele, diz ele, os rastros de si mesmo. Rastros da máscara, rastros do vazio, o que torna importunante essa miséria. “Ele me olha”, diz Lévinas, “tudo no rosto me olha” (Lévinas, 1976d: 212). Numa construção que lembra o «há», Lévinas diz que nada é mais imperativo que esse abandono no vazio do espaço, traço de infinito que passa, onde se aprofunda o rosto como traço de uma ausência, como pele enrugada (*idem, ibidem*).

O rosto do outro é proximidade que não é signica, não remete a nenhum tema, mas que se apresenta apenas rastro de si mesmo, algo que me importuna, que não se iguala a mim. Ele é aproximação, diz Lévinas, não superável especulativamente, é a infinição ou a glória do Infinito, ele é um «estar em frente de» (nos dois sentidos que a língua francesa atribui ao *en face*) e nesse frente a frente o brilho da primeira racionalidade, das estruturas impessoais da razão, é o infinito

que me falando a partir desse rosto. Rosto, assim, é proximidade porque vem do Infinito e o infinito, diz Lévinas, não se enclausura em nada desejável, nem em qualquer fim: ele o faz através de um rosto (cf. Lévinas, 1968: 89-90).

Mas eu posso matar uma outra pessoa, cometer um assassinato destruindo esse rosto. Não exatamente, diria Lévinas, quando eu mato o outro, este me escapa... O assassino espera atuar sobre alguém imediato, sobre um “dado sensível”, contudo, se vê diante de algo que se não pode eliminar por uma apropriação, diante de algo “não neutralizável”. O infinito detém uma infinita resistência ao assassinato, resistência essa que “brilha no rosto de outrem, na nudez total de seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta ao Transcendente” (Lévinas, 1961: 178). Ele constitui uma defesa ética que paralisa meus poderes. No “Não matarás”, Lévinas situa o que é a própria “significação” do rosto, no oposto do mistério que o Eros profana, que é a feminilidade. Vejamos isso mais de perto.

A volúpia, como forma do próprio desejo, é profanação, é descoberta do escondido. Uma descoberta, contudo, *sui generis*, pois o descoberto não perde seu mistério no ato de ser descoberto, o escondido não se desvenda (assim como no ato sexual, a pessoa se dá mas, de fato, não se dá). Antes, trata-se aqui mais de «violar» um segredo.

O que a volúpia descobre – o corpo do outro, a nudez – não se oferece propriamente como significação, a coisa não ilumina horizonte algum. Somente o rosto pode fazê-lo. E o feminino oferece um rosto que vai além do rosto. O rosto da amada não exprime o segredo que o Eros (a volúpia) profana, ele manifesta, antes, a recusa do exprimir. A nudez erótica é, assim, in-significância, enquanto que o rosto é significância; sua casta nudez – diz Lévinas – não desaparece no exibicionismo erótico. Só o ser que tem a franqueza do rosto pode «se descobrir» na insignificância do lascivo. E é no Eros que se constitui a heterogeneidade do eu-outro, conforme Lévinas. É nele que a transcendência pode ser pensada de forma radical: “Levar ao eu, preso no ser, retornando fatalmente a si, algo diferente deste retorno, desembaraçá-lo de sua sombra” (Lévinas, 1947b: 163-4))

Isso porque a significação do rosto, conforme está em Totalidade e Infinito é anterior a qualquer outra significação. Ela precede à *Sinngebung*, ela não equivale a apresentar-ser como signo mas ao ato de exprimir-se, de apresentar-se em pessoa. No rosto, apresenta-se o ente por excelência. A significância original do ente – o seu apresentar-se como pessoa – produz-se como «tentação de negação total» e como resistência infinita ao assassinio do outro enquanto outro. «Tu matarás» situa-se, portanto, no oposto do mistério que o Eros (a volúpia) profana e se anuncia na feminilidade do termo.

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

Desta maneira, o encontro, o face-a-face, marca uma expressão que não tem nada a ver necessariamente com uma articulação da compreensão (compreender é dar um nome, é ato de violência, é negar a independência do ente). Antes e independente de qualquer conteúdo comum, o face a face é o instituidor da socialidade através de uma relação irreduzível à compreensão. Nele fica testemunhado o caráter não-fusional e assimétrico da socialidade, dizem Colin e Sebbah (2002: 28). Diferente do que se imagina, não se trata de um «olho no olho» que seguiria indiferentemente de mim a você e vice versa, mas de uma relação assimétrica na qual eu seria o ponto de partida insubstituível: ele vai de mim ao outro, *sem retorno* (*idem, ibidem*, grifo meu). Trata-se, portanto, de uma relação que não se reduz à representação do outro (que não é ontológica, diz Lévinas) e que é, antes, invocação desse outro, invocação não precedida de compreensão, «religião». O rosto, além disso, não é só o que é visto, porque está nu, mas também aquele que vê, o que troca seu olhar: vejo tanto os olhos do outro quanto o fato que ele me olha (cf. Derrida parafraseando Scheler, in Derrida, 1967: 146).

O DIÁLOGO E A COMUNICAÇÃO

Lévinas defende explicitamente uma filosofia do diálogo, que se oporia, segundo ele, à tradição filosófica da unidade do Eu (ou do sistema) e da suficiência a si (da imanência). Seus iniciadores foram Martin Buber e Franz Rosenzweig, na Alemanha, e Gabriel Marcel, na França.

Mas o diálogo em Lévinas é diferente de seus predecessores. A importância de Martin Buber, para Lévinas, é o fato de este eliminar o fundamento gnoseológico do encontro. Eu não encontro o outro para saber de nada, para conhecer coisa alguma, eu realizo, antes, um puro diálogo, uma pura “aliança”, diz Lévinas: volto-me ao outro não porque tenha havido uma proximidade prévia ou por já estamos substancialmente unidos mas porque o «Tu» é o absolutamente outro. A relação Eu-Tu é irreduzível, o encontro não se reduz a nada determinável. O encontro, em Buber, seria ato puro, transcendência sem conteúdo, mera faísca como o instante da intuição bergsoniana, diz Lévinas, como o quase-nada do bergsoniano Jankélévitch. Aí, a consciência não tem mais conteúdo, fica só como uma ponta de agulha que penetra o ser (Lévinas, 1984: 29).

Buber também é importante por excluir o Nós da relação Eu-Tu: o Eu (*Je*) interpela o Tu mas sem considerá-lo objeto que meu olhar determine e sobre o qual ele emite juízos, tampouco como inimigo, ao mesmo tempo que não promove um apagamento jurídico do Eu (*Moi*) sob uma lei anônima do Estado. E interpelar o Tu de uma forma a que nenhum conceito possa apreender é o que instaura, para Lévinas, a sociedade justa e o mundo justo, pondo fim à violência.

Mas Lévinas acha que a relação Eu-Tu, de Buber, coincidindo com o puro face-a-face do encontro, com a harmoniosa co-presença, com o «olhos nos olhos», pode ficar no jogo de espelhos, nas simples relações ópticas, esvaziando-se de sua heteronomia, de sua transcendência, de sua as-sociação. Não, é preciso mais, diz Lévinas, tem de haver uma obrigação. Trata-se de seu conceito de diaconia. Segundo ele, o laço com outrem só se aperta como responsabilidade, independente de podermos ou não fazer algo pelo outro. É o «eu estou aqui», fazer algo por esse outro, dar-se a ele, uma espécie de servidão (diaconia) antes de qualquer diálogo. Em presença do outro, seu rosto, o expressivo em seu rosto (e em seu corpo), manda-me servi-lo, permanecendo salva a autonomia desse outro, sua alteridade, que seria, de fato, aquilo que me liberta.

Diálogo, portanto, não é comunicação, pelo menos no sentido costumeiro que se dá a esta palavra. “Comunico-me só se me despossoir”, diz Lévinas (1954: 50), quando o Eu desaparece e instala-se um acontecimento (um *Geschehen*), um choque. Meu interlocutor é alguém independente de qualquer movimento subjetivo, ele é estranho a mim mas é alguém que se põe diante de mim. Desta maneira, comunicação traduz-se, para Lévinas, como «substituição»: a substituição como uma relação de um ao Outro e do Outro ao um, sem que as duas relações tenham o mesmo sentido. Trata-se, sublinha ele, da minha substituição, e é, enquanto minha, que a substituição se produz no próximo. Por isso, é em mim e não no outro, em mim e não na individuação de um conceito que se abre a comunicação (Lévinas, 1967: 200).

Por aí se vê que ela é algo totalmente distinto da troca social de informações pela comunicação, que é reversibilidade da via de duplo sentido, aberta à circulação de informações, onde, diz ele, o sentido é indiferente (1967: 188). Neste caso, há um terceiro que introduz, com as necessidades de justiça – diz ele, nesse mesmo lugar – a tematização, o aparecer e a justiça (ver, mais abaixo, a relação «Eu-Isso»). O «sentido» aparecerá, para ele, apenas a partir do si (*du Soi*).

No diálogo, meu interlocutor me é absolutamente estranho, diz Lévinas, somente ele pode me instruir. Por aí, se deduz que comunicação é próxima de instrução, como já vimos atrás, quando Lévinas falou sobre o Infinito, dizendo que este se produz ao recebermos de outrem algo além da capacidade do Eu. O Infinito realizando-se na significação, no ensino e na justiça.

A relação Eu-Tu é totalmente diferente da relação – também necessária – do Eu-Isso, que é, inicialmente, um ato interior. Para pensar, o pensamento recorre às palavras, realiza seu «discurso interior»: ele interroga, responde, reflete sobre si mesmo, diz Lévinas, mas ainda não estamos no campo do diálogo. Circulando entre outros homens, continua nosso autor, tenta-se recuperar a unidade do pensamento perdida falando-se a linguagem que se dobra ao saber

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

(relação Eu-Isso). Um está «no pensamento do outro», quer dizer, suas razões coincidem, estão de acordo, em «uma só alma»: “A Razão seria a verdadeira vida interior, claridade que se faz junto a sujeitos pensantes quando se falam e se encontram” (Lévinas, 1980: 191).

Contudo, as coisas não são bem assim, adverte ele. A neutralização diante de uma verdade é, também, poder de dominação, possibilidade de astúcia. Tanto passo a conhecer outrem, que se torna objeto para mim, não efetivamente «socialidade», quanto posso ter poder sobre ele, independente do fato de que a supressão da violência pelo diálogo deverá supor que esse outrem aceite ser conduzido ao diálogo. Não, a coisa é bem diferente:

A filosofia nova do diálogo ensina que invocar ou interpelar o outro homem como tu e lhe falar não depende de uma prévia experiência de outrem, em todo caso, não deriva desta experiência a significação do ‘tu’. A socialidade do diálogo não é um conhecimento da socialidade, o diálogo não é a experiência da conjunção entre homens que se falam. O diálogo seria um acontecimento do espírito, pelo menos tão irredutível e tão antigo quanto o cogito. (...) Haveria no diálogo, no Eu-Tu, para além da espiritualidade do saber preenchido pelo mundo e no mundo, a abertura da transcendência (Lévinas, 1980: 194).

No diálogo, diferente de qualquer formulação convencional, escava-se uma distância absoluta entre o Eu e o Tu, diz ele no livro *De Deus vem a idéia* (1986). Estes estão separados absolutamente pelo “segredo inexprimível de sua intimidade”, sem medida comum, sem domínio disponível para alguma coincidência. O diálogo, assim, para ele, é algo que transcende a distância sem suprimi-la, sem recuperá-la como o olhar que busca a englobar, a compreender. Eu e Tu não podem ser objetivamente capturados, não há «e» possível entre eles, não formam um conjunto.

Este ato de pôr em relação elementos isolados e refratários a qualquer síntese, a uma visão totalizante, que lhes fará perder a vida própria, já estava em Rosenzweig, naquilo que ele chamava de «Revelação». Hegel falava da unidade da consciência de si, que torna-se igual a si mesma quando se iguala ao mundo (na multiplicidade de seres, cada um tendo um saber e a consciência de “alguma coisa” mas tomando consciência de outras consciências pela *Einfühlung*, pelo “sentir-se na pele” do outro, e assim nasceria a comunicação); em contrapartida, Lévinas via dizer que o encontro, no diálogo, é bem diferente disso, ele corresponde a um pensamento que pensa “além do mundo”. O diálogo, assim, além do mero falar, é também transcendência, não apenas uma forma dela mas seu “modo original” (1980: 198).

Na prática do diálogo esconde-se o “tu da familiaridade”, aquilo que Lévinas caracteriza como linguagem sem ensino, silenciosa, entendimento sem palavras, “expressão no segredo” (1961: 138). Ele diz que aquilo que Buber havia descoberto na categoria de relação inter-humana não é, efetivamente, a relação com um interlocutor mas com a alteridade feminina, em que o feminino, como vimos atrás, revela-se como a origem do próprio conceito de alteridade. Feminino é esse outrem que me acolhe em casa. Mas, ser acolhido pode transformar-se em apossar-se e isso me impedirá de ver as coisas em si mesmas; não devo fruir, não devo me apossar, só preciso saber dar o que possuo (1961: 152).

Convém lembrar que o feminino, para Lévinas, não é a mulher empírica. Trata-se do gesto de acolhimento e de hospitalidade que atinge uma radicalidade essencial profunda e “meta-empírica que leva em conta a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia” (Lévinas, 1997: 60). Quem me proporciona o acolhimento é o ser feminino, não as mulheres empíricas de fato (*idem*). E, também, que a linguagem, para ele, transcende em muito a noção reduzida do lingüístico. Ela não se limita, diz Lévinas, ao despertar maiêutico dos pensamentos, ela não acelera a mutação interior de uma razão que é comum a todos; ela ensina algo de novo no pensamento, a idéia de Infinito (1961: 196).

Emmanuel Lévinas, por fim, além da dimensão do acontecimento, do diálogo em que se contrapõem estranhamentos totais, de uma noção de comunicação que se volta diretamente aos sujeitos em situação de presença, do face a face, sugere, como nossa nova teoria, que só se pode analisar as coisas, vivendo-as.

Mas tal discurso [o da razão impessoal], exprimindo a coerência dos conceitos, supõe que a existência dos interlocutores se resume em conceitos. É somente a este preço que o homem pode tornar-se ‘momento’ de seu próprio discurso. Tal é, com efeito, o homem reduzido às suas realizações, refletido em suas obras, o homem passado e morto que aí se reflete totalmente. O discurso impessoal é um discurso necrológico. O homem se reconduz à herança do homem, absorvido por uma totalidade do patrimônio comum. O poder que, enquanto vivo, exerce sobre sua obra (e não somente por entreposição de sua obra) – o homem essencialmente cínico – se anula. O homem torna-se – não uma coisa, certamente – mas alma morta. Isto não é a reificação, e é história. História que a posteridade, os ausentes julgam, com um julgamento que não pode mudar mais nada; julgamento dos que não nasceram a respeito dos que estão mortos. Buscar o eu como singularidade, em uma totalidade feita de relações entre singularidades não subsumíveis sob um conceito, é se perguntar se um homem vivo não tem o poder de julgar a história na qual está engajado, quer dizer, se o pensador, enquanto eu, para além de tudo o que ele faz com o que possui, cria e abandona, não tem uma substância de cínico (Lévinas, 1954: 49).

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta.
Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

COMPLEMENTOS

Ao tópico: DA EXISTÊNCIA AO EXISTENTE

Sobre a infância de Lévinas, ver Lévinas, 1982a, p. 11. Ver também Lescourret, 1994, p. 14. Sobre as influências em Estrasburg, ver Lévinas, 1982a, p. 19. Importância de Heidegger: “Para Heidegger, não se ‘tem acesso’ ao nada por uma série de etapas teóricas mas, na angústia, de um acesso direto e irreduzível. (...) *Sein und Zeit* permaneceu o próprio modelo da ontologia. As noções heideggerianas da finitude, do estar-aí, do ser-para-a-morte, etc., permanecem fundamentais”. (Lévinas, 1982a: 33. Sobre o *frisson* heideggeriano, ver Lévinas 1947a: 117). Sobre a influência cartesiana (concepção de infinito): “É evidente que a intuição do infinito conserva um sentido racionalista e não se tornará, de modo algum, na invasão de Deus através de uma emoção interior. Descartes, melhor do que um idealista ou que um realista, descobre uma relação com uma tal alteridade total, irreduzível à interioridade e que, no entanto, não violenta a interioridade; uma receptividade sem passividade, uma relação entre libertos” (Lévinas, 1961: 189). Influências de Bergson: cf. Lévinas, 1994, e Lescourret, 1994: 14.

Sobre o «há» como vazio. “(...) a expressão significa aí [no *Il y a*, de Apollinaire] a alegria do que existe, a abundância, um pouco do ‘*es gibt*’ heideggeriano. Pelo contrário, ‘há’, para mim, é fenômeno do ser impessoal: ‘*il y a*’. A minha reflexão sobre este tema parte das lembranças da infância. Dorme-se sozinho, a pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como ‘sussurrante’. (...) Algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho.(...) No vazio absoluto que se pode imaginar antes da criação – há. (...) ‘há’ como ‘chove’ (*il pleut*) ou ‘é de noite’.” (Lévinas, 1982a: 40).

Do existir ao existente. Resumo composto, principalmente, a partir do livro *Le temps et l'Autre*, Lévinas, 1979b. Sobre a comunicação do conhecimento e o não-partilhamento da existência, Lévinas, 1982a: 49.

Ao tópico: HEIDEGGER E HEGEL

Sobre a diferença ontológica de Heidegger. O primado da ontologia heideggeriana: “...‘para conhecer o ente, é preciso ter compreendido o ser do ente’. Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética) a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade” (Lévinas, 1961: 32). “A ontologia heideggeriana que subordina a relação com

Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania” (Lévinas, 1961: 34). Comentário de Derrida: A “ontologia” heideggeriana permanece uma “egologia”, um “egoísmo”. *Sein und Zeit* só defendeu uma única tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenvolve como tempo). Quando Heidegger afirma a prioridade do ser sobre o ente, subordina a relação com alguém, que é um ente, a uma relação com o ser do ente, que, impessoal, permite a apreensão, a dominação do ente (relação de conhecimento). Lévinas diz, ao contrário, que o pensamento neutro do ser neutraliza o outro como ente. (Derrida, 1967: 144).

Sobre o Infinito. Como recusa da totalidade, ver Lévinas, 1961: 14. Como recebimento de Outrem, *idem*, p. 38. Como “ateísmo metafísico”, *idem*: 64-65. Sobre o ser no sentido verbal, ver Lévinas, 1991: 18-9 e Lévinas, 1947b: 139.

Contra Hegel. A nostalgia da totalidade está em Lévinas, 1982^a: 68-69. Sobre o hegelianismo como fonte do estruturalismo: “O hegelianismo – antecipando-se sobre todas as formas modernas da desconfiança sustentadas diante dos dados imediatos da consciência – nos acostumou a pensar que a verdade não reside mais na evidência adquirida por mim mesmo (...) mas que ela reside na plenitude insuperável do conteúdo pensado, como atualmente ela tenderia ao apagamento do homem vivo atrás das estruturas matemáticas que se pensam nele mais do que ele as pensa”. (...) “Diz-se hoje que nada, de fato, é mais condicionado que a consciência e o ego [moi], supostamente originário. A ilusão que a subjetividade humana é capaz de ter seria particularmente insidiosa. Abordando o homem, o sábio permanece homem apesar de toda ascese à qual ele se submete enquanto sábio. Ele se arrisca a tomar seus desejos, desconhecidos por ele mesmo, de se deixar guiar por interesses que introduzem a inadmissível trapaça no jogo de conceitos, apesar do controle e da crítica que podem exercer seus colegas ou seus colaboradores e expor, assim, uma ideologia à guisa de ciência” (Lévinas, 1971a: 96-97).

Ao tópico: SUJEITO, ALTERIDADE E AMOR

A questão do sujeito: o Si em lugar eu Eu. Cf. Lévinas, 1967: 204. A frase de Lescourret está em Lescourret, 1984: 23.

Sobre o «há». «Há» como noite, verbo impessoal, cf. Lévinas, 1947b, p. 95-96. A «noite» – o nada. “Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres – coisas e pessoas. É impossível colocar este retorno ao nada fora de todo acontecimento. Mas [o que é] este nada, ele mesmo? Algo se passa, seja a noite e o silêncio do nada. A indeterminação desta ‘qualquer coisa acontece’ não é a indeterminação

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

de um sujeito, não se refere a um substantivo. Ela designa, como o pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo, não um autor pouco conhecido da ação mas o caráter desta ação mesma que, de qualquer maneira, não tem autor, que é anônima. Esta consumação impessoal, anônima mas inextinguível do ser, a consumação que murmura no fundo do próprio nada, nós a fixamos pelo termo há. O há, em sua recusa de assumir uma forma pessoal, é o 'ser em geral.'" (Lévinas, 1946: 104). Sobre o "ser": campo de força, não tem saída. "O ser recusa-se a qualquer especificação e não especifica nada" (Lévinas, 1946: 103). "O ser permanece como um campo de força, como um ambiente pesado que não pertence a ninguém, mas como universal, retornando ao seio mesmo da negação que o exclui e a todos os graus desta negação" (Lévinas, 1946: 105). "Presença da ausência, o há está acima da contradição; ele envolve e domina seu contraditório. Neste sentido, o ser não tem portas de saída" (Lévinas, 1946: 113).

Sobre a hipóstase: Lévinas, 1947b: 140-1. Acontecimento do sujeito: surge um substantivo [existente] no seio do puro [existência]. Esse surgimento é hipóstase: acontecimento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se ser designado pelo substantivo (cf. Lévinas, 1947b: 140); o há anônimo suspende-se e ocorre o aparecimento de um nome. Surge o ente. Mas a hipóstase é também consciência: ela vem ao ser a partir de si; ela produz consciência, posição, presente, eu (Lévinas, 1947b: 141). Mas a possibilidade da subjetividade ainda não é liberdade.

Sobre a alteridade e a constituição de uma identidade, v. Lévinas, 1947b: 148. O outro como perigoso; aquilo que eu não sou. O *Miteinandersein* de Heidegger é a coletividade do com, em torno de algo comum. Ela [a socialidade] está só no sujeito e a análise do Dasein realiza-se em termos de solidão. Contra isso propomos a coletividade do meu-teu que a precede. Ela não é participação de um terceiro termo (pessoa intermediária, verdade, dogma, obra...), não é comunhão. Ela é o face a face perigoso de uma relação sem intermediários. O outro não é só o alter ego: ele é o que eu não sou. O espaço intersubjetivo assimétrico. O outro é irreduzível. A intersubjetividade é fornecida pelo Eros: na proximidade mantém-se a distância. O que é fracasso na comunicação do amor é sucesso desta relação: a ausência do outro é precisamente sua presença como outro. O outro é o próximo mas a proximidade não é uma etapa da fusão (cf. Lévinas, 1947b: 162-3). [Terceiro excluído:] De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui os terceiros (Lévinas, 1954: 41).

Sobre Merleau-Ponty e a questão das mãos que se tocam, ver Lévinas, 1984: 137. Lévinas considera, contudo, que o tocar-se das mãos não é apenas código que transmite informação, mas que, anteriormente a esta mensagem está o próprio amor, ver Lévinas, 1984: 139.

O outro como irredutível. Na *Einfühlung*, o outro não é apenas variação de si mesmo, mas acesso que conduz ao tu: cada encontro inicia uma nova relação amorosa. (Lévinas, 1954: 50). Tem liberdade exterior à minha (*idem*: 39), é aquele que me deixa sem palavras (Lévinas, 1967: 160), está fora do sistema – crítica à psicanálise (Lévinas, 1954: 60). Outro como altura e abaixamento, um pobre a quem eu sirvo, um Mestre (Lévinas, 1961: 229).

Sobre o amor. Comparação com a compaixão de Schopenhauer (Lévinas, 1982b: 148). No amor, uma sociedade de solidões, uma sociedade sem linguagem (Lévinas, 1954: 43, 44, 62; Lévinas, 1961: 243). O rosto feminino: o segredo que o Eros profana (Lévinas, 1961: 239). No erótico, a relação com o absolutamente outro: “O que permanece incompreendido é que o erótico – analisado como fecundidade – recorta a realidade em relações irredutíveis às relações de gênero e de espécie, de parte e de todo, de ação e de paixão, de verdade e de erro; que pela sexualidade o sujeito entra em relação com o que é absolutamente outro – com uma alteridade de um tipo imprevisível em lógica formal – com o que permanece outro na relação, sem jamais se converter em ‘meu’” [Lévinas, 1961: 255]. “...Eros parece ter sido conduzido integralmente pela diferença sexual, que não é, lembremo-nos, nem contradição, nem dualidade de termos supondo um todo, mas dualidade dessimétrica e ‘insuperável’ dos seres”. (Calin e Sebbah, 2002: 22, grifo nosso, citando Lévinas, em *O tempo e o outro*, de 1948).

O rosto: um ser sem conceito, intraduzível. O rosto – Um ser “sem conceito” – intraduzível, fora de meus poderes. “É esta presença para mim de um ser idêntico a si, que eu chamo presença do rosto. O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta a partir dele mesmo, sem conceito” (Lévinas, 1954: 59). “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado” (Lévinas, 1961: 173). O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes; resistência à apreensão: “A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas meu poder de poder” (Lévinas, 1961: 176). O rosto não se reduz ao signo. A aproximação é não-tematizável (cf. Lévinas, 1967: 192).

O rosto me olha. Rastro perdido no rastro, menos que nada no rastro de um excessivo mas sempre com ambigüidade (rastro dele mesmo – possivelmente máscara; no vazio – possivelmente nada ou ‘forma pura da sensibilidade’) – o rosto do próximo me importuna por esta miséria. Ele me olha; tudo nele “me olha”. Nada é mais imperativo que este abandono no vazio do espaço, traço de infinito que passa – sem poder entrar – onde se aprofunda o rosto como rastro de uma ausência, como pele enrugada: na duplicidade da beleza, o estranho tropo de uma presença que é a sombra de si mesma, de um ser que anacronicamente enrola-se em seu rastro (Lévinas, 1976d: 212). Rosto não é signo a ser interpretado: Lévinas, 1976d: 213.

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta.
Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

Rosto e assassinato. Consultar Lévinas, 1953: 132; Lévinas, 1961: 177-8. Assassinato e Eros: “O princípio de ‘Tu não cometerás assassinio’, a própria significação do rosto, parece situar-se no oposto do mistério que profana o Eros e que se anuncia na feminilidade do termo. No rosto, Outrem exprime a sua eminência, a dimensão da altura e de divindade donde descende. Na sua doçura, desponta a sua força e o seu direito” (Lévinas, 1961: 241).

Face a face e socialidade. A questão da compreensão, uma relação não-ontológica, a “religião”: ver Lévinas, 1953: 129. Também Derrida, 1967: 141. Compreensão como “violência”, Lévinas, 1953: 131.

Rosto é o que é visto e o que se vê: Derrida, 1967: 146. Imediato como nada de compreensão, como Infinito: Se as coisas são somente coisas é porque a relação com elas instituiu-se como compreensão: entes, elas se deixam surpreender a partir do ser, a partir de uma totalidade que lhes dá uma significação. O imediato não é objeto de compreensão. Um dado imediato de consciência contradiz-se nos termos. Dar-se é expor-se à astúcia da inteligência, ser apreendido pela mediação de um conceito, da luz do ser em geral, por um desvio, pelas ‘margens’, dar-se é significar a partir do que não se é. A relação com o rosto, acontecimento da coletividade – a palavra de ordem – é uma relação com o ente, ele mesmo, enquanto puro ente. (cf. Lévinas, 1953: 132). O rosto do outro na proximidade – mais que representação – é rastro irrepresentável, forma do Infinito (cf. Lévinas, 1967: 184).

Eros como heterogeneidade do outro, Lévinas, 1947b: 163-4. “A reciprocidade da civilização /.../ é um nivelamento da idéia de fraternidade, que é uma realização e não um ponto de partida e que remete a todas as implicações do eros. É preciso, de fato, para se colocar na fraternidade e para ser, a própria pessoa, pobre, fraca, deplorável, o intermediário do pai – e é preciso para postular o pai – que não é simplesmente uma causa ou um gênero, a heterogeneidade do eu e do outro. /.../ É no eros que a transcendência pode ser pensada de maneira radical, levar ao eu, preso no ser, retornando fatalmente a si, algo diferente deste retorno, desembaraçá-lo de sua sombra” (Lévinas, 1947b: 163-4).

Ao tópico: O DIÁLOGO E A COMUNICAÇÃO

Por uma filosofia do diálogo. “[Uma orientação nova:] ... não é proibido falar em nossos dias de uma filosofia do diálogo e opô-lo à tradição filosófica da unidade do Eu ou do sistema e da suficiência a si, da imanência. A obra de Martin Buber e de Franz Rosenzweig na Alemanha, de Gabriel Marcel na França, sua influência pelo mundo – mas também muitos trabalhos notáveis assinados por nomes menos ilustres – justificam esse modo de falar” (Lévinas, 1980: 185).

Sobre Martin Buber. O interlocutor não é um objeto (Lévinas, 1984: 26-7), não é apagamento jurídico do Eu (*idem*: 28), não é uma relação com o determinável (*idem*: 29), Buber elimina o fundamento gnoseológico do encontro (*idem*, p. 44), mas lhe falta a “obrigação” (Lévinas, 1980: 201).

Diálogo e servidão. “O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceita ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser sujeito humano é isso. (...) Diaconia antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem – para além da imagem que faço do outro homem –, o seu rosto, o expressivo no outro (e todo o corpo humano é, neste sentido mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me manda servi-lo”. [Lévinas, 1982a: 89]

Diálogo e libertação. Lévinas., 1947b: 161.

Comunicação como “desposseção”, cf. Lévinas, 1954: 50; 1967: 188; 1961: 60). O “acontecimento”, está em Lévinas, 1961: 56. Conferir coma citação, a respeito de a comunicação ocorrer quando o eu se sacrifica: “É a partir da subjetividade compreendida como si-mesmo (*comme soi*) – a partir da excidência e da desposseção, da contração em que o eu (*Moi*) não aparece mas se imola – que a relação com o outro pode ser comunicação e transcendência e não sempre uma outra forma de buscar a certeza ou a coincidência consigo mesmo (*avec soi*)” Consultar Lévinas, 1967: 188.

Do Eu-Isso ao Eu-Tu. Sobre o discurso interior, sobre a Razão que se estabelece entre os homens, ver Lévinas, 1980: 191. Sobre o Eu-Tu como “transcender a distância sem suprimi-la”, considere-se esta citação: “No diálogo, ao mesmo tempo, escava-se uma distância absoluta entre o Eu e o Tu, separados absolutamente pelo segredo inexprimível de sua intimidade, cada um sendo único em seu gênero como eu e como tu, absolutamente distintos um do outro, sem medida comum nem domínio disponível para alguma coincidência (segredo inexprimível do outro para mim, segredo ao qual, peremptoriamente, eu não acedo senão pela apresentação, modo de existir do outro como outro); por outro lado, é aí também que se desdobra – ou se interpõe, ao ordenar o eu como eu e o tu como tu – a relação extraordinária e imediata do diálogo que transcende a distância sem suprimi-la, sem recuperá-la como o olhar que percorre, compreendendo-a, englobando-a, a distância que o separa de um objeto no mundo. Eis outro modo de aceder ao outro que não o do conhecimento: aproximar o próximo”. [Lévinas, 1980: 194]. Sobre Franz Rosenzweig, ver Lévinas, 1980: 196.

Diálogo: um pensamento “além do mundo”, cf. Lévinas, 1980: 197.

D

O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas

REFERÊNCIAS

- CALIN, Rodolphe & SEBBAH, François-David (2002). *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris : Ellipses.
- DERRIDA, Jacques (1967). *Violence et métaphysique*. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. In *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967.
- _____ (1997). *Adeus a Emmanuel Lévinas (trad. Fábio e Eva Landa)*. São Paulo : Perspectiva, 2004.
- LESCOURRET, Marie-Anne. *Présentation*. In LÉVINAS, E. (1994).
- LÉVINAS, Emmanuel (1934). *Phénoménologie*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1937). *Recension*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1946). *Il y a*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1947a). *L'existencialisme, l'angoisse et la mort*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1947b). *De l'existence à l'existant*. 2a. Paris : Vrin, 1998.
- _____ (1953). *L'ontologie est-elle fondamentale?* In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1954). *O eu da totalidade*. In LÉVINAS, E. (1991).
- _____ (1961). *Totalidade e infinito (trad. José Pinto Ribeiro)*. Lisboa: Edições 70, (2000).
- _____ (1967). *La substitution*. In LÉVINAS, E. (1974a).
- _____ (1968). *Um Deus homem ?*. In LÉVINAS, E. (1991).
- _____ (1969). *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1970). *L'Argument (Essence et Désintéressement)*. In LÉVINAS, E. (1978).
- _____ (1971a). *L'Exposition (Intentionnalité au sentir)*. In LÉVINAS, E. (1978).
- _____ (1971b). *Sensibilité et proximité*. In LÉVINAS, E. (1978).
- _____ (1971c). *Le Dit et le Dire*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1971d). *La proximité*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1972). *Subjectivité et Infini*. In LÉVINAS, E. (1978).
- _____ (1974a). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. s/l, Kluwer Academic,
- _____ (1978). *Au-Delà de l'essence*. In LÉVINAS, E. (1994).
- _____ (1980). *O diálogo – consciência de si e proximidade do próximo*. In LÉVINAS, E. (1986).
- _____ (1982a). *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, s/d (2000)
- _____ (1982b). *Filosofia, justiça e amor*. In LÉVINAS, E. (1991).
- _____ (1986). *De Deus que vem a idéia (trad. Pergentino Stefano Pivatto)*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____ (1991). *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. 2ª. ed. (trad. e org. Pergentino Stefano Pivatto). Petrópolis: Vozes, 2005.
- IDEM, (1994). *L'intrigue de l'infini*. Paris: Flammarion, 1994.
- PIVATTO, Pergentino (2005). *Apresentação*. In LÉVINAS, E. (1991).