

HERMENÊUTICA E ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS

[HERMENEUTICS AND OTHERNESS IN EMMANUEL LEVINAS]

*José Tadeu Batista de Souza **

Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Brasil

RESUMO: O nosso propósito é apresentar a reflexão levianasiana sobre hermenêutica e alteridade. Trata-se de expor os conceitos e as relações de idéias que ele articula para expressar sua concepção de hermenêutica. Assim, delimitamos como âmbito de nossa reflexão o texto “Hermenêutica e além”. Sua pergunta principal é: o psiquismo se exaure ao desdobrar a energia da essência, da posição dos entes? Dessa forma, a questão decisiva é saber se o psiquismo pode significar de “outro modo”. Há uma alternativa para a atividade da alma além do ser, da identidade e da presença? Já na abertura do texto ele nos oferece uma possível perspectiva da tarefa e do sentido da hermenêutica: “este pensamento aspira a um além, a um mais profundo que si – a uma transcendência diferente do fora de si que a consciência intencional abre e perpassa”. A análise da consciência que se estrutura pela intencionalidade, estabelecendo uma correlação necessária entre consciência e coisa, *noeses* e *noema*, ele propõe a noção de transcendência como ruptura desse modelo de pensamento e a manutenção da alteridade como diferença. A experiência ética, por ser relação ao outro, é também irreduzível à tematização objetiva e, por isso, é capaz de produzir a abertura que possibilita um dizer a outrem o próprio infinito. E, assim, o desejo sempre aberto da proximidade do outro poderá trazer sabedoria a experiência do amor e manter a significação da alteridade como questão sempre dada à interpretação.

PALAVRAS-CHAVE: Levianas; Hermenêutica; Alteridade; Ética

ABSTRACT: Our purpose is to present the Levinas's reflection about hermeneutics and otherness. It involves exposing the concepts and relations of ideas he articulated to express his conception of hermeneutics. Thus, delimited as scope of our reflection text "Hermeneutics and beyond." His main question is: the psyche is exhausted to unfold the energy of the essence, the position of ones? Thus, the decisive question is whether the psychic can mean "otherwise". There is an alternative to the activity of the soul beyond of being, the identity and the presence? Since the opening of the text he offers a possible perspective of the task and the sense of hermeneutics: "this thought aspires to a beyond, to a deeper than itself - to a transcendence different from beside himself that intentional consciousness opens and crosses". The examination of conscience that intentionality structure by establishing a necessary correlation between consciousness and thing, *noeses* and *noema*, he proposes the notion of transcendence as a break this thought pattern and maintenance of otherness and difference. The ethical experience, to be a relation to another, is also irreducible to thematization objective and therefore is able to produce the opening that enables one tell others the own infinite. And so the always open desire of the proximity of another may bring wisdom to experience of love and keep the meaning of otherness as a matter always given to interpretation.

KEYWORDS: Levinas; Hermeneutics; Otherness; Ethics

* *Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Pesquisador e Professor da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. m@ilto:jadeuoli@hotmail.com*

INTRODUÇÃO

Para se compreender o pensamento de Levinas no que concerne à hermenêutica, é preciso considerar-se os dois pensadores que mais imediatamente influenciaram a construção de sua filosofia: Edmund Husserl e Martin Heidegger. Foram esses filósofos que Levinas teve como mestres e foram eles também que ele escolheu como interlocutores privilegiados. De Husserl herdou o método e as intuições fundamentais da fenomenologia. De Heidegger, além da herança metodológica ou a hermenêutica da existência, fez da intuição básica heideggeriana, buscar o sentido do ser, o seu principal alvo de crítica à ontologia e seus correlatos. No presente texto pretendemos apresentar elementos da hermenêutica da alteridade empreendida por Levinas, a partir da categoria da consciência, ou melhor, tentaremos apresentar a ideia de má consciência como alternativa à consciência intencional de Husserl. Inicialmente faremos a exposição de alguns conceitos ou intuições herdadas da tradição judaica que se constituem numa espécie de solo de referência ou princípios norteadores de sua filosofia. A seguir, exporemos a problemática da má consciência. Finalizaremos com a apresentação da consciência como passividade.

REVELAÇÃO OU DESVELAMENTO?

Podemos compreender a força inovadora da hermenêutica da alteridade sugerida por Levinas, a partir da contraposição entre revelação e desvelamento. A ideia de revelação emerge da tradição judaica. Levinas pensa na revelação de Javé, que se constitui no modelo não ontológico e segundo ele é próprio para abordar a relação com o rosto. É não ontológico porque na tradição judaica, Deus não é um ente que possa ser desvelado, mas se revela na sua alteridade. Essa contraposição que foca uma radical diferença de perspectiva pode ser assumida como princípio da interpretação da alteridade. Pode-se perceber o acontecimento da revelação com três notas específicas:

A revelação ocorre num encontro sem intermediários, numa plena imediatez. O encontro acontece frente a frente, cara a cara. É assim que acontece o encontro com o rosto, é um encontro que se dá sem contextos prévios e condições estabelecidas. Dá-se aqui uma espécie de exceção na objetividade do mundo e nas condições intelectuais com que se descrevem os entes. Levinas diz: “O rosto é abstrato, essa abstração, sem dúvida, não é a maneira do dado sensível bruto dos empiristas (...) a abstração do rosto é visitação e vinda. Perturba a imanência sem fixar-se nos horizontes do mundo” (LEVINAS, 1982, p. 197). Temos com isso uma espécie de metafísica da alteridade que, no entanto, entra na experiência do eu fincado no mundo, vindo de fora. Mas que extraordinariamente se faz presença viva, expressão, afirma a franqueza do frente a frente.

Em oposição à imediatidade da vinda, a visitação do rosto até a experiência como exceção, se coloca a transcendência do rosto. O rosto que visita, se revela, também mantém sua distância e ausência. Pode-se pensar que a ideia cartesiana do infinito em nós, Levinas assume como uma demonstração disso. O *in* presente no infinito tanto pode designar a presença no finito como sua negação. Acena para a impossibilidade de uma visibilidade, compreensão ou consciência de. A invisibilidade do rosto sugere o rompimento com a centralidade da visão objetiva que domina e se apropria de um objeto. Aqui não há sequer uma reciprocidade de um que vê e outro que é visto. Há uma assimetria, antes de ver, o mesmo é visto pelo olhar do outro. A transcendência do outro e exterioridade não podem ser apropriadas por um pensar

intencional. É uma altura que se eleva sempre mais além. Enfim, a imediatidade é indissociável da distância insuperável entre o mesmo e o outro.

Como descrita, a categoria do rosto na sua ambiguidade de imediatez e transcendência, fica a questão de saber como pensar uma conciliação entre essas duas características de rosto: como articular devidamente a proximidade e distância, imediatidade e transcendência?

Para Levinas, a conciliação é possível através da linguagem. Somente ela pode garantir o efetivo do acontecimento intersubjetivo. Na linguagem, o rosto tem espaço para a “expressão e a franqueza como transcendência do emissor: o rosto fala e sua voz expressa um mandato que vem de uma altura metafísica, cuja regra maior é não mate”. Nessa função eminente da linguagem deve-se considerar a opção levinasiana pelo dizer, como componente pragmático em detrimento do dito, componente semântico ou sintático.

A palavra do outro traz um ensino ao mesmo, o faz perceber na sua liberdade o seu caráter culpável e a possível violência nela impregnada. A linguagem, portanto, cria a eventualidade ética do sentido e das significações possíveis. Levinas diz: “o ser da significação consiste em questionar numa relação ética, a própria liberdade constituinte. O sentido é o rosto do próximo e qualquer recurso à palavra se situa já no interior do cara a cara da linguagem. Qualquer recurso, a palavra supõe a compreensão da primeira significação, que antes de se deixar interpretar como consciência de, é sociedade e obrigação. A significação é o infinito; faz-me frente, questiona-me, obriga em virtude de sua essência de infinito. Esse algo que se chama significação surge no ser como a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com o próximo” (LEVINAS, 1984, p. 181-182).

Na relação entre o mesmo e o outro, diálogo fecundo, o ponto de partida está no outro e não no mesmo, o que configura uma experiência ética intersubjetiva heterônoma. O mesmo eu fica numa posição de passividade, que no modo por demais exagerado Levinas se refere como “a passividade mais passiva do que qualquer passividade”.

Pode-se perceber a passividade com as seguintes características: 1- o rosto se apresenta como fala. O mesmo escuta.. Diante do seu imperativo, o eu aparece como ouvinte obediente e passivo. Segundo Levinas a voz do outro me arranca a palavra antes de apresentar-me; o eu é assim um sujeito paciente. Pois “ouvir uma voz que os fala é, ipso factor, aceitar a obrigação a respeito de quem fala” (LEVINAS, 1982 , p. 104-105); 2- Derivada da obediência na heteronomia surge uma nova forma de autoconsciência. Em adversidade com a bondade do rosto, a liberdade do eu se descobre como possível de cometer assassinato. O medo da morte se converte em medo de praticar o assassinato. O sentido ético faz com que a consciência se descubra culpável diante do outro, diz Levinas: “acusativo maravilhoso: eis aqui sobre seu olhar, obrigado para com você, seu servidor” (LEVINAS, 1986, p. 123); 3- A passividade refere-se ao passado, pois o rosto vem de uma dimensão do passado imemorial, sua emergência se dá de modo anárquico ou pré-originário. Uma vez excluída a ordem da memória, nos situamos numa temporalidade, mas alguém da dimensão do ser. O rosto nos envolve num passado que tem uma dimensão de absolutidade. O rosto nos lança numa responsabilidade cuja origem esta além de nossas decisões, da origem no ser e das nossas possíveis recordações: a responsabilidade para com o próximo não pode ter começado em meu compromisso ou minha decisão. A responsabilidade limitada na qual me encontro vem de mais alguém de minha liberdade, de algo anterior a qualquer recordação, de algo anterior a qualquer realização do não presente, do não original por excelência, do anárquico de mais além ou mais alguém da essência. (LEVINAS, 1986,

p. 12). Esse fora do princípio permite pensar uma nova criação do sujeito a partir da experiência com o rosto. Trata-se da criação de um eu “cuja finitude de sua liberdade está precedida pela ordem da bondade” (LEVINAS, 1986, p. 23); 4- Pode-se perceber a passividade em relação ao tempo. Contraposto ao tempo sincrônico do presente ontológico Levinas propõe a ética diacrônica do tempo. Dela brota a paciência. O passado do tempo transcorre impetuosamente e com ele o inevitável envelhecimento. Não há como recuperar um tempo perdido ou fazer uma antecipação. A passividade é paciência que se dá como solicitação do rosto, “paciência, não antecipação, uma duração apesar de sua modalidade da obediência: a temporalidade do tempo como obediência” (LEVINAS, 1986, p.68).5- Também pode-se perceber a passividade na sua própria vivência ou experiência levada às últimas consequências. A passividade se transforma em sofrimento, pathos. Com isso a ética assume uma dimensão patética.

Nessa perspectiva se pode interpretar a subjetividade como vulnerabilidade, e, a partir daí, assumir a pele como significante essencial da corporeidade exposta a agressões diversas. Dessa maneira, a pele, que poderia ser uma membrana protetora, se apresenta como superfície que se oferece ao contato violento. Situação de extrema indefesa, que pode chegar até ao sacrifício. No sacrifício se tem a possibilidade de recuperar o sentido ético da vítima que se entrega para expiar o sofrimento dos outros: o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento inútil do outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável do próximo, abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano. Nessa perspectiva se estabelece uma diferença radical entre o sofrimento no próximo, onde é, para mim, imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento em mim, minha própria aventura do sofrimento cuja inutilidade constitutiva e congênita pode adquirir um sentido, o único do qual é susceptível o sofrimento convertendo-se em um sofrimento pelo sofrimento, ainda que fosse inexorável, de algum outro (LEVINAS, 1991, p 110-111).

Por fim pode-se visualizar a passividade da inspiração. O eu arrojado na heteronomia chamado a responder de sua identidade, liberdade, poder, solidão e egoísmo, deve atingir um ponto de radical transformação e despojar-se de seus vínculos existencialistas até deixa-se habitar pela alteridade metafísica em seu interior. Esse processo de transformação, Levinas o descreve pela noção de inspiração. A heteronomia do mesmo e do outro ele a exprime pela metáfora da respiração, da chegada do ar vindo do exterior e adentrando no pulmão: “a animação, o pneuma mesmo do psiquismo, a alteridade na identidade, é a identidade de um corpo expondo-se ao outro” (LEVINAS, 1986, p. 87). Dizendo de outra maneira, Levinas afirma, “como se a unidade atômica do sujeito expressasse algo exterior respirando, desolando sua substância última até as mucosas do pulmão” (Idem 136). E ainda, “uma respiração profunda até o alento cortado pelo vento da alteridade (...) abrir-se como espaço, libertar-se através da respiração do enclausramento em si mesmo” (Idem 227-228).

Um sujeito inspirado é, portanto, um sujeito esquecido de si mesmo e habitado na abertura que o impulsiona para a alteridade do outro.

A MÁ CONSCIÊNCIA

O conceito de "má consciência" é uma tentativa de expressar a nova estrutura da consciência como não-intencional. Segundo Levinas, a consciência pode ser compreendida mesmo "a partir da intencionalidade, como modalidade do voluntário" (LEVINAS, 1991, p. 170) Isso quer dizer que ela usufrui uma certa condição de liberdade. Enquanto livre, ela pode mover-se para além da possível fixação da

intencionalidade: isso significa que pertence naturalmente a *intentio* da intencionalidade perceber-se e compreender-se, a partir de sua interioridade, como móvel, não-fixa; esse dado surge desde o reconhecimento da identidade "internamente" e "externamente" a si mesma. (SOUZA, 1999, p.. 60)

O fato de poder ser compreendida dotada de liberdade lhe garante, por conseguinte, a possibilidade de mover-se para além de sua condição de intencional.

Ao lado do elemento "móvel" da consciência como característica própria, ele enfatiza o fato de ela aparecer na sua estrutura intencional, caracterizada pela representação: "A estrutura intencional da consciência é, por outro lado, caracterizada pela representação. Ela estaria na base de toda consciência teórica e não teórica" (LEVINAS, 1991, p.1670).

Pode-se perceber, portanto, que, na análise levinasiana da consciência intencional, são identificados dois movimentos, que ocorrem em fluxo duplo. Ricardo Timm descreve esses dois momentos de forma magistral, dizendo: por um lado, o movimento representativo, já que se move, de certa forma, desde si à representação, a qual se mostra, finalmente, como a fonte original da intencionalidade e caracteriza, assim, a possibilidade propriamente dita do conhecimento e, por outro lado, ela é uma representação "móvel", à medida que também a energia intencional original e livre se encontra nesse estar fora de si do representado, e a representação pode ser concebida como conseqüência dessa energia dinâmica.

A consciência que tem sua atividade condizente com a modalidade da intencionalidade, que se refere, de forma direta, aos dados do mundo, os objetos, também pode atuar de forma indireta, e chegar a ser consciência dos seus próprios atos de representação: mas a consciência dirigida sobre o mundo e sobre os objetos, estruturada como intencionalidade, é também, indiretamente, consciência de si mesma: consciência do eu ativo, que se representa mundo e objetos, assim como consciência de seus próprios atos de representação, consciência da atividade mental - consciência, todavia indireta, imediata, mas sem visada intencional implícita e de puro acompanhamento.

O fato de ser consciência de si mesma é, no fundo, uma espécie de autoconsciência. A forma como Levinas apresenta suas análises na tentativa de explicitar as novas possibilidades da consciência, dá a entender que há algo como uma espécie de camadas na consciência que é preciso distinguir-se bem. Assim, ao lado da "camada" intencionalidade, estaria a não-intencional, que seria a parte vivida de forma "indireta", "imediata", "implícita". É uma parte da consciência que acompanha, por assim dizer, o movimento intencional, mas que ele mesmo não tem visada intencional. Trata-se de uma dimensão de recolhimento da consciência para si mesmo, para sua interioridade, que não se exterioriza nas formas normais da luminosidade clara e distinta tão fortemente privilegiada pelo pensar ocidental, desde Descartes.

Essa experiência que a consciência vive em si mesma nas suas próprias sombras, é, contudo, vista pela filosofia hegemônica, como uma consciência carente de reflexão e de um saber explícito. Por isso recebe o rótulo de "pré-reflexiva". Por causa disso, ela deve ser levada a plena luz do esclarecimento. Disso Levinas reclama:

É-se, conseqüentemente, levado - talvez depressa demais - a considerar, em filosofia, este vivido como saber ainda não explicitado ou como representação ainda confusa que a reflexão conduzirá à plena luz. Contexto obscuro do mundo tematizado que a reflexão, consciência intencional, converterá em dados claros e distintos, como aquelas que representam o próprio mundo percebido. (LEVINAS, 1997, p. 171)

No fundo, a reclamação de Levinas quer evidenciar que a consciência que se recolhe nas "sombras" e vive a sua vida implícita porta uma nova dimensão do real, que as pretensões da intencionalidade em "tudo saber" têm que reconhecer o seu fracasso. A intimidade da consciência não-intencional é a de uma dimensão de profundidade imensurável às pretensões do saber. O maior saber que dela se pode ter como claro e distinto é o fato de nada saber. A impossibilidade de saber não expressa um estatuto de realidade inferior ou obscuro, mas, ao contrário, uma excelência outra, que requer também uma outra forma de ser abordada. Trata-se de uma dimensão de realidade, cujo sentido mais profundo não se deixa apreender nem se equipara aos padrões da lógica da "integração racional". É sentido de realidade, que significa de modo indiferente e para além da luminosidade da razão.

Chamamos lógica da integração racional o modo de pensar inaugurado pelos gregos, principalmente a partir de Parmênides, e todas as formas de pensar que eliminaram a diferença, como é o caso da lógica formal que afirmam os princípios da identidade e não-contradição.

Se o irracional, ou seus sentidos, pudesse expressar essa nova resignificação de realidade sem cair no campo semântico dos vícios já constituídos com os usos do irracional e sem-sentido, talvez pudéssemos dizer que a sua expressão maior de sentido de realidade fosse mais bem expresso por esse irracional destituído de sentido. Em todo caso, é um sentido refratário à consciência intencional constituidora de sentido.

Talvez possamos dizer que a consciência que vive a sua intimidade, implícita, que foi considerada pré-reflexiva guarda, em si, um sentido eminente, cuja sabedoria maior é manter-se escondida, na sábia ignorância a que a intencionalidade da razão jamais terá acesso. O não-saber é, portanto, todo o seu saber. Por isso, Levinas lança, ironicamente, as suas dúvidas:

O que se passa, pois nesta consciência não reflexiva, que se toma somente por pré-reflexiva e que, implícita, acompanha a consciência intencional visando na reflexão, intencionalmente, ao si mesmo, como se o eu pensante aparecesse ao mundo e a ele pertencesse? O que se passa nesta dissimulação original, neste modo de inexprimível, neste concentrar-se-sobre-si mesmo do inexplicito? O que pode significar de algum modo positivamente, esta pretensa confusão, esta implicação? Não é o caso de distinguir o envolvimento do particular num conceito, sub-entendimento do pressuposto numa noção, a potencialidade do possível num horizonte, de uma parte, e a intimidade do não intencional na consciência pré-reflexiva? (SOUZA, 1999, p.171 – 172)

Estamos, pois, diante de perguntas que colocam em questão toda a moldura estrutural do pensamento ocidental inaugurada pelos gregos. "O não saber o que se passa" na interioridade da consciência não-intencional é a exposição da necessidade do reconhecimento dos limites do pensar que somente se percebeu como saber. A consciência que maravilhosamente se descobriu como consciência de alguma coisa se vê na iminência de perder seu estatuto. As suas possibilidades de atuar configurando sentido como saber, diante do recolhimento às sombras, fica com sua atividade inútil, bloqueada. Em outros termos, a atividade da consciência que se compreende ativa em busca de conhecimento é suspensa em função de uma nova configuração. Não se trata de consciência ativa. Não é mais o ato o fim de sua intenção.

A CONSCIÊNCIA COMO PASSIVIDADE

A sua nova estrutura é a passividade: nova modalidade possível de estruturação

da consciência, que não tem mais a pretensão de saber, clara e distintamente, sobre os seres. Por conseguinte, há a possibilidade de uma configuração fora do âmbito da ontologia. Essa nova estrutura é anunciada por Levinas nos seguintes termos:

Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção-ou duração retornada de toda intenção - ela não é ato, mas passividade pura [...] consciência que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visadas, sem máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez outra que a do desvelamento, outra que a do por a descoberto da verdade. Na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recuar diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência. (LEVINAS, 1997, p. 172)

Se prestarmos atenção aos "atributos" da consciência passiva, veremos que ela tem atributos radicalmente diferentes da consciência intencional. São atribuições, que, com certeza, significam numa outra ordem, ou melhor, significam a desordem da ordem lógica da consciência ativa. Toda a atualização da presença que, antes, significava o sentido claro, agora remete para uma ausência, cuja sombra impede sua identificação similar. Identidade outra, que não entra na paridade do idêntico e não idêntico. É reserva de identidade em relação ao ser, que tudo iguala.

A passividade, que não entra na classificação dos atributos que nos permitem dizer é e não é, recebe o qualificativo de "má consciência" (consciência não-intencional). A má consciência não pode ser entendida simplesmente em oposição "à boa consciência", mas como circunscrita numa circunstância, onde a comparação já é uma impropriedade. Ela não é, simplesmente, o correlato de uma ação. É, portanto, indescritível, inominável.

Nessa perspectiva, a consciência passiva se converte no mais profundo questionamento da inteligibilidade do ser, de sua própria afirmação de ser: "Questionamento da afirmação e da consolidação de ser". (LEVINAS, 1997, p. 173)

A partir disso, emerge a necessidade de uma justificação do lugar que cada um ocupa no ser:

coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser que se afirma como o pensamento intencional, saber e domínio do ter-a-mão (main-tenant): ser como má consciência; ser em questão, mas também ser votado à questão, ter de responder - nascimento da linguagem; ter de falar, ter de dizer eu (je), ser na primeira pessoa, ser eu (moi) precisamente; mas, conseqüentemente, na afirmação de seu ser de mim, ter de responder por seu direito de ser. (LEVINAS, 1997, p. 173-174)

A necessidade de justificar a posição, "seu direito de ser", põe, uma vez mais, sob absoluta suspeita o tranqüilo primado ontológico. Há uma clara recusa de Levinas de aceitar a prioridade do ser em relação à justiça. Todo o universo anônimo, abstrato e genérico, que a dimensão ontológica comporta, é posta em questão. A justiça, assumida como novo primado, requer o proferimento de uma palavra expressa em primeira pessoa. É o eu que tem que justificar o seu lugar no cosmos. Não que seja necessário afirmar-se para consolidar uma possível identidade, mas porque precisa se justificar perante outrem.

Assim, a primeira forma de discurso possível não aparece como articulação de signos verbais, mas como prática da justiça feita ao outro, ou seja, a responsabilidade

pelo outro é a linguagem primeira e também a mais radical. Parece que somente a responsabilidade por outrem pode justificar a posição ontológica do ser: "Temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato". (LEVINAS, 1997, p. 174)

Vemos, portanto, que o eu que emerge priorizando a responsabilidade por outrem, em vez do seu próprio "lugar ao sol", é um eu absolutamente distinto do desenho oferecido pelo pensamento moderno. E, no entanto, um eu único, que não encontra substituto para sua tarefa. Eu que não pode transferir o seu temor e sua responsabilidade para ninguém. Temor e responsabilidade que chegam ao limite máximo, pois se trata do:

temor e responsabilidade pela morte do outro homem, mesmo que no sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, obrigação de não deixar o outro homem só face à morte. Mesmo que - face à morte - em que a própria retidão do rosto que me suplica revele enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer-face- mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro homem só não consiste senão em responder eis-me aqui" à súplica que me interpela. (LEVINAS, 1997, p. 174-175)

O eu respondente é, portanto, o eu responsável. A responsabilidade assim delineada significa mais para o eu do que a sua própria afirmação. Aqui pode estar, definitivamente, o sentido mais profundo do "abalo ético do ser" (LEVINAS, 1997, p. 175). E, porque não dizer, a excelência do sentido ético, que se abre a partir da radicalidade da responsabilidade por outrem.

A novidade do sentido para o além-do-ser, o sentido do abalo ético do ser, se efetiva à medida que a responsabilidade passa a ser o solo primordial a partir do qual se elabora a pergunta pelo sentido. O humano assume o horizonte de inteligibilidade primeira e última. É desse chão que partem as aventuras teóricas e práticas. Trata-se de um chão com muito mais possibilidades de frutificação do que o solo árido do ser. Por isso, é o chão que Levinas sugere para fazer significar o que tem sentido na "altura" do humano.

Acontecimentos e gestos mínimos do humano, como uma lágrima que cai dos olhos, um estender a mão para outrem, o levantar os olhos para a face do outro, o abrir a boca e pronunciar uma palavra: bom dia! Boa tarde! Boa noite! Oi, como vai, passam a significar a maravilha que cada um tem em si, nos recônditos mais profundos de sua intimidade. Esses acontecimentos são elevados a um estatuto de significações infinitamente mais importantes do que as ocorrências do ser anônimo e impessoal, que mantém os indivíduos diluídos num gênero. Esses pequenos acontecimentos, que desabrocham como resposta à interpelação do outro, podem assumir uma grandeza imensurável até chegar a significar o infinito.

A pequenez de cada gesto feito como bondade para com o outro significa mais o infinito do que a pretensa imensidão do ser. Nessa perspectiva, as possibilidades dos atos humanos, entendidos como atos éticos, abrem um horizonte de possibilidades de sentido que vão até o infinito. O próprio infinito, por carecer de uma adequada medida, apresenta-se como (des)medida para a responsabilidade para com outrem. Dessa forma, o aprofundamento da responsabilidade pode significar de modo excessivo: "significa um excedente de significância que poderia designar como glória que me interpela e me ordena".(LEVINAS, 1997, p. 175)

A excelência de significado "significa para além do ser" (LEVINAS, 1997, p. 176), e por isso, não se deixa apreender nem representar. Significa fora da ordem lógica

e ontológica do pensamento intencional. Essa significação, por assim dizer, anárquica abre uma alternativa ao paradigma da racionalidade ocidental. Se é possível uma significação para "além do ser", a alternativa entre ser e nada perde a sua força: "A alternativa do ser e do nada não é última" (LEVINAS, 1997, p. 176).

O tão louvado projeto que cada um imaginou poder levar à plenitude: ser eu plenamente fica posto em questão em função de outra possibilidade e chegar aos limites de si, não por si mesmo, mas por outrem. A capacidade que o eu tem de esquecer-se de si mesmo e alargar o seu comprometimento com o outro expressa-se como "maravilha do eu", destituído do primado lógico e ontológico, como já foi mencionado: "A maravilha do eu desembaraçado de si mesmo e temente a Deus - é assim como a suspensão do eterno e irreversível retomo do idêntico a si mesmo e da intangibilidade de seu privilégio lógico e ontológico". (LEVINAS, 1997, p. 176-177)

O eu todo poderoso, como a máxima maravilha do pensamento moderno, fica abalado em sua significância e poder, mediante o eu que chora, derramando lágrimas por causa de uma injustiça feita ao outro homem. Ao "eu penso" da intuição cartesiana, o "eu puro" reivindicado por Kant, que puderam bradar em altar voz: eu sou, eu sei, eu posso, Levinas propõe imaginarmos um eu que seja capaz de dizer e sentir: eu sofro a injustiça feita ao outro; eis-me aqui como proximidade amorosa. Não tenho ser para afirmar, nem memória para guardar, me importa somente responder às interpelações que são feitas para amar, praticar a justiça e ser infinitamente responsável por outrem.

A partir da possibilidade de renúncia total do eu, que é detestável, como diz Levinas seguindo Pascal, emerge a nova fonte de significação, como já dissemos para além do ser, do saber e do poder. É novidade da alteridade, que faz brotar a "significação como ética", inquietude espiritual expressa pela intencionalidade humana, que, muito mais do que ser, é capaz de desejar infinitamente o bem do outro. Significação ética que exige a "deposição do eu", em função do serviço gratuito e temor pela morte do outro: "Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma" (LEVINAS, 1997, p. 177)

CONCLUSÃO

As considerações que fizemos até agora nos levam a reafirmar que a consciência não-intencional desenha-se como possibilidade de significação para além das determinações do eu cognoscente e do ordenamento lógico, assentado somente sobre a aparente alternativa do "ser e não ser". Neste particular, fica muito claro o afastamento de Levinas do seu mestre Husserl.

Levinas propõe, como real alternativa ao ser, a ética, que pode significar mais e melhor do que todas as estruturas articuladas pelo sistema da ontologia. Pois, a significação ética se abre para a glória do infinito, que está em sintonia com a inexprimível humanidade do homem. E, sendo assim, "ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência". É aqui que se pode visibilizar o ímpeto das críticas a Heidegger e a força da alternativa à sua ontologia fundamental. A busca do sentido poderá ser feita na escuta da voz que vem da exterioridade e ordena acolher o outro.

Esforçamo-nos para mostrar que Levinas propõe outra estrutura para a consciência: uma consciência não-intencional. Na sua proposta aparece a recusa de aceitar o primado da relação de saber, que redundava no fazer sempre presente à consciência, aquilo que reivindica está sempre ausente à luz do saber e da conseqüente

objetivação. Na relação de conhecimento, sempre há um poder do cognoscente sobre o cognoscível, desvelando-o.

Na verdade, foi a atividade a marca maior do pensamento na história do Ocidente. A identificação originária já posta por Parmênides, entre ser e pensar, não significa outra coisa do que a ânsia frenética para atualizar a própria atividade de ser e pensar.

A estrutura da consciência, fundada na intencionalidade que a fenomenologia emplacou no século vinte, é a mais fina atualização desse legado. Foi a identificação perfeita entre ser, pensar e poder que criou a possibilidade lógica e ontológica de anunciar-se o outro, a diferença, a alteridade como a mais pura tautologia.

A partir dessa identificação do ser e do saber, tudo o que mereceu a pecha de inteligível ganhou sentido e, por conseguinte, o estatuto de racionalidade. Na linha de uma consciência não-intencional, Levinas propõe a consciência capaz de acolher a novidade de outrem para além de ser e saber. Sugere, portanto, uma consciência capaz de fazer do temor pela injustiça cometida ao outro a sua preocupação primeira.

Mostramos que a responsabilidade como resposta à interpelação do outro, sem a possibilidade de recusa, desenha o novo estatuto da subjetividade. A partir da responsabilidade para com outrem, que vai até o infinito, aparece o brilho da glória a significar mais e melhor do que a significação sábia do ser.

Por fim, esforçamo-nos para mostrar que na prioridade das relações humanas, onde é possível ocorrer o face-a-face, há, por conseguinte, a possibilidade da significação ética e, portanto, novo horizonte de inteligibilidade emerge, desordenando a ordem lógica e ontológica. Uma nova origem de sentido se abre como escuta atenta aos apelos vindos da humanidade dos homens. Incógnita das Cinzas de rosto humano, um gritar viva! Vida! - a desafiar a inteligência filosófica.

REFERÊNCIAS

- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'Autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris: J. Vrin, 1986.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff, La Haye 1984.
- LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.
- SOUZA, R. Timm. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.