

Do diálogo ao dizer: linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Levinas*

Ubiratane de Morais Rodrigues**

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar o Dizer como linguagem e estrutura da subjetividade ética. Para tanto, iniciaremos com a crítica de Levinas à filosofia do diálogo como reciprocidade do Eu-Tu, pois para ele a relação com o Rosto é por excelência assimétrica. Em seguida analisaremos como a Ética para nosso autor não tem a estrutura da linguagem ontológica, ela é o Dizer vindo por detrás do Dito reclamar a anarquia do Eu responsável. É a partir da transcendência do Dizer que será recuperada para a linguagem o sentido e a significação originária. Levinas a partir do Dizer apresenta uma saída para a linguagem da identificação dos entes e do sujeito com a consciência, apontando o Dizer como linguagem da subjetividade ética que é por inteira exposição ao Outro.

Palavras-chave: Ética. Linguagem. Diálogo. Dizer. Subjetividade.

Abstract

This article aims to present the notion of To Say as language and structure of ethical subjectivity. For this we begin with Levinas's criticism to the philosophy of dialogue as reciprocity "I-thou" because to this author the relation with the Face occurs by asymmetric excellence. Following we analyze how Ethics to this author do not have the structure of ontological language. Ethics is the To Say complaining by anarchy of the Self responsible. It is from the To Say transcendence that will be recovered to language the meaning and original significance. Levinas, from the notion of To Say, presents a choice to identification's language of entities or subject with awareness. The mean is appointed as language of ethical subjectivity that is entire exposition to the Other.

Keywords: Ethics, Language. Dialogue. To Say. Subjectivity.

* Este artigo é parte de minha dissertação de mestrado defendida na Universidade Estadual do Ceará.

** Mestre em filosofia pela universidade Estadual do Ceará e professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA)/Campus de Grajaú

*Para Livia Santiago pela
amizade e pela doação.*

Introdução

A socialidade que a linguagem estabelece entre as almas não e a compreensão de uma unidade de pensamento que teria sido perdida ou falida. Bem ao contrario, para alem da suficiência do ser-para-si, outra possibilidade de excelência se mostra no humano que não se mede pela perfeição da consciência-de-si. (Levinas).

Para o filósofo lituano Emmanuel Levinas¹ a linguagem como discurso e o lugar privilegiado da identificação na consciência. Linguagem que não são conduz à singularização como também concede  consciência seu estatuto de dínamo de sentido. Questionando esse discurso, ele assera que “o pensamento por detras do discurso – embora deva permanecer consciência, conserva a estrutura do discurso” (LEVINAS, 1999, p. 272). Assim, a linguagem, como discurso, faz parte da obra do Ser. Ela não são identifica como e o lugar da manifestação do Ser, trazendo para o horizonte do mundo as possibilidades de apreensão da verdade deste. A partir desta constatação, o caminho que Levinas segue e aquele em que a presença do próximo já se fez contato, sem a mediação de nenhuma essência suprassensível ou de qualquer universalidade, longe de estabelecer a relação mediada pelo conceito, a proximidade será aqui o termo/relação entre o Eu e o Próximo. A linguagem que Levinas apresenta diferente da mediação do discurso impessoal e ideal, já se mede por outros caminhos.

A relação entre o Eu e o Outro  contato, pois “seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar  contacto” (LEVINAS, 1999, p. 274). Relação que  questionamento e não consciência tematizada num discurso egolgico fundamentado em preceitos lógicos. Temos pois, um momento muito fecundo no pensamento ocidental, o esforço de Levinas em distinguir a linguagem onto-fenomenológica da linguagem tica. Isso implica outra maneira de relação entre o mundo e o Eu, entre o Outro e o Eu. Como o mesmo afirma “na relação com os entes, que se chama consciência nós

¹ Para uma introdução ao pensamento de Levinas ver: SUSIN, 1984; COSTA, 2000; MORO, 1982. LESCOURRET, 1994; para uma autobiografia ve: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile libert*. Essai sur le judaisme (1963). Paris: Albin Michel. 3^a ed. revista e corrigida. Le livre de Poche, 1984. (pp. 405-412).

identificamos esses seres através da dispersão de silhuetas nas quais eles aparecem” (LEVINAS, 1978, p. 156). Entes que podem tanto ser objetos como seres humanos. Nossa relação com a exterioridade seria assim uma identificação com sombras que se nos apresentam, relação abstrata e impessoal.

A consciência, na relação com os entes, é intencionalidade. Se a linguagem ética é a que possibilita a relação de proximidade com o Outro, temos que saber qual relação possibilita aproximar-se. A subjetividade não é consciência, é contato. A consciência é identificação, seja ela na relação com a exterioridade seja na relação interior consigo mesma. Segundo Levinas, é na consciência de si que “[...] nos identificamos através da multiplicidade de fases temporais: como se a vida subjetiva (...) consistisse para o ser mesmo em perder-se e encontrar-se para se por ao mostrar-se, ao colocar-se como tema, ao expor-se na verdade” (*ibidem*). A subjetividade seria o processo em que a consciência identificaria o Eu com o tempo sincrônico, tornando-se identidade pela recuperação do tempo, pela memória e pela antecipação do futuro, ela seria um perder-se e um encontrar-se no tempo, tempo este que o possibilita ser sempre o mesmo. Ela pode assim, partindo dessa identificação interior a partir do tempo trazer aos horizontes do mundo a presença das coisas. Isso implica que a própria constituição-construção das coisas e do mundo se dá na medida em que a consciência relaciona as *silhuetas* dispersas no tempo e as identifica como manifestações de um mesmo evento. Levinas lembra aqui a função da linguagem ontológica, que é o lugar da identificação, identificação que é pretensão do espírito, ele denuncia este esquematismo da linguagem, pois “tomar consciência de um ser, é pois sempre, para este, ser tomado através de uma idealidade e a partir de um Dito” (LEVINAS, 1978, p. 157).

Nesse sentido vamos examinar como a linguagem é possibilidade mesma da relação ética e como Levinas chega à idéia de linguagem como estrutura da subjetividade a partir do Dizer, subjetividade esta que já não é mais identificação com a consciência.

O Rosto para Levinas traz o primeiro discurso que é mandamento: *tu não matarás*. Ele é a exterioridade por excelência, não podemos englobá-lo num pensamento totalizante. Ele instaura a linguagem, pois ele demanda responsabilidade e cabe ao Eu responder. A resposta é a manifestação ética da subjetividade. Ele apresenta uma subjetividade como responsabilidade ilimitada até a substituição a partir da linguagem como resposta. Mas linguagem que não é medita por relações de reciprocidade nem pela identificação das coisas na consciência. A linguagem como resposta é o Dizer da subjetividade. Veremos como ele chega a esta tese.

Linguagem e exterioridade: do diálogo à Ética

Levinas nos apresenta a linguagem como origem da relação ética entre o Eu e o Outro. Mas a linguagem não é um acontecimento ontológico? Ela não é o espaço da objetivação, significação e

redução da exterioridade à consciência, ou ainda, recolhimento do mundo pela consciência intencional? Levinas pensa a linguagem em outros termos, ele a coloca como estrutura da subjetividade responsável pelo Outro.

O caminho percorrido por Levinas até o amadurecimento de seu pensamento sobre a linguagem compreende um encontro de extrema importância, a saber: com a filosofia do diálogo². Ele fará duras críticas a esta filosofia mesmo reconhecendo nela a possibilidade de sociabilidade. O problema central é a questão da simetria do diálogo entre o Eu-Tu – a crítica aqui será endereçada direto a Buber –, já que para Levinas a relação com o Rosto é por excelência assimétrica. Ele reconhece o papel fundamental da filosofia do diálogo no pensamento ocidental sobre a linguagem, pois ela foi outra via utilizada pela filosofia para pensar a linguagem que não aquela da imanência. Como ele mesmo afirma, “[...] não é proibido falar em nossos dias de uma filosofia do diálogo e opô-la à tradição filosófica da unidade do Eu ou do sistema e da suficiência de si, da imanência” (LEVINAS, 2002, p. 185).

Levinas critica o diálogo do pensamento consigo mesmo. Este foi o diálogo preferido do Ocidente segundo ele, uma vez que, Outrem se torna objeto e é reconduzido pela linguagem imanente à razão, conhecimento antes da sociabilidade, esta é uma das conseqüências graves do diálogo solipsista do pensamento. Faz-se necessário pensar uma saída para esse diálogo que o pensamento estabelece consigo mesmo, e que impede uma comunicação ética entre o Eu e o Outro, pois tal diálogo permanece na esfera do saber, a relação com o Outro permanece de ordem cognoscível, egoísta, violenta e de poderio sobre a alteridade do Outro.

A linguagem precisa ser pensada para além dos limites do *cogito*, posto que a linguagem imanente do *eu penso* produz incessantemente a violência e a tematização do Outro. Assim, todas as consciências convergiriam para um único sentido, para uma mesma significação: subordinação ao saber. O diálogo nada mais é nesse contexto que comunicação do saber. Mas comunicação de uma consciência para si mesma: *reflexão*. Como síntese desse pensamento aparece a constituição da intersubjetividade husserliana, fórmula rigorosa da subordinação do diálogo ao saber, “[...] reduzindo ao vivido como

² Dois pensadores são fundamentais para Levinas, Martin Buber com sua obra *Eu e Tu* e Franz Rosenzweig com sua obra *Estrela da Redenção*. Este último parece mesmo ser o mais importante, visto que o próprio Levinas reconhece que a oposição deste à idéia de totalidade é tão presente em *Totalidade e Infinito* que nem mesmo pode ser citado. Cf. (LEVINAS, 1980, p. 15).

experiência toda modalidade independente do sentido, à qual o diálogo poderia pretender” (LEVINAS, 2002, p. 192). A linguagem da imanência em sua subordinação ao saber impossibilita o diálogo, como este nascido no interior da consciência não pode assegurar uma sociabilidade sem o recurso à transmissão de saber, faz-se necessário um diálogo onde o saber não seja a prioridade da relação e da comunicação, mas sim a sociabilidade e a Ética.

Levinas vê na filosofia do diálogo uma nova reflexão, na obra de Buber³ ele percebe uma saída do diálogo da imanência. Pois o diálogo que Buber defende é um diálogo assentado na palavra fundamental que é o Eu-Tu, onde o Eu interpela o Tu, nascendo o princípio de todo diálogo. Buber diferencia essa palavra fundamental da palavra Eu-Isso, que é a relação de objetivação do Eu em relação a um objeto. É a relação própria do conhecimento. A viragem no diálogo ocorre justamente na medida em que a palavra Eu-Isso, relação de saber, não funda a relação Eu-Tu. O diálogo que agora é pensado permite ao Eu interpelar e falar ao Tu sem que seja necessário “[...] uma prévia *experiência* de outrem, em todo caso, não deriva desta experiência a significação do ‘tu’” (LEVINAS, 2002, p. 193). O ensinamento desde pensamento é fundamental para entendermos porque Levinas considera esse diálogo uma alternativa para sair da imanência, pois para ele o diálogo não é um instrumento para unir homens que se falam, antes ele é “[...] um acontecimento do espírito, pelo menos tão irredutível e tão antigo quanto o *cogito*” (*ibidem*). Tal acontecimento permite uma abertura para pensarmos a transcendência além da relação de saber e objetivação que a palavra Eu-Isso possa instaurar. O Eu e o Tu, nesse sentido, estariam separados e resguardados em sua significação única de Eu e de Tu. A distância que separa o Eu do Tu é a mesma que os aproxima pelo diálogo sem, contudo, os suprimir. Como nos afirma Levinas é “no diálogo, ao mesmo tempo, escava-se uma distância absoluta entre o Eu e o Tu, (...) 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 [...]” (LEVINAS, 2002, p. 194).

Nosso autor questiona a partir da filosofia do diálogo se o saber e toda a consciência não teriam seu início na linguagem. Ou ainda, se o diálogo não é anterior ao *cogito*. Para ele o diálogo representa uma linguagem fora dos arcaísmos da consciência, é anterior a esta, ele é o *princípio*. Assim, o diálogo já é o próprio questionamento do Eu em sua posição de unidade, é questionamento do saber, pois antes mesmo de toda reflexão sobre o diálogo, ele já existiu, ele é a própria condição da reflexão sobre si. A relação entre o Eu e o Tu, provém de uma radical diferença, como nos afirma Levinas, das relações de

³ Para uma leitura mais profunda da filosofia do diálogo no pensamento de Buber, conferir sua principal obra: (BUBER, 2004).

conhecimento pela síntese, é “[...] o excedente ou o *melhor* de um além de si, o excedente e o melhor da *proximidade* do próximo, ‘melhor’, que a coincidência consigo, e isso a despeito ou por causa da diferença que os separa” (LEVINAS, 2002, p. 197). Possibilidade de transcendência do Eu, *mais* ou *melhor* que é em sua essência gratuidade e graça do Encontro, este que é descida do Outro, possibilidade de diálogo.

Estamos no diálogo diante do advento ético, diante da idéia de Bem, pois aqui é o Outro que importa, pois o “concreto do Bem é o Valor do outro homem” (*ibidem*). Podemos perceber que a linguagem, nesse sentido, traz uma importantíssima questão para o pensamento ético de Levinas, a saber: a relação com a transcendência, relação ética com o Outro. O diálogo só pode ocorrer entre seres humanos, por isso Buber apresenta a palavra fundamental Eu-Tu. A Ética decorre assim da relação transcendente do Tu ao Eu e não da relação do conhecimento, de uma consciência com um objeto. Nesse sentido, o diálogo “[...] não é só um modo de falar. Sua significação tem alcance geral. Ele é transcendência. O dizer do diálogo não seria uma das formas possíveis da transcendência, mas seu modo original” (LEVINAS, 2002, p. 198).

Buber esforça-se para apresentar que a relação Eu-Tu não pode terminar no psiquismo do Eu ou do Tu, tal relação é entre os dois termos. Aqui surge mais claramente a ruptura com a psicologia e com as “[...] noções ontológicas de substância e de sujeito, para afirmar uma modalidade nova entre-os-dois significando ontologia e psiquismo da co-presença e da socialidade. Acima de... antes que entre os dois” (*ibidem*). Radicalidade na diferença entre a relação instaurada pelo diálogo e a relação instaurada pela fenomenologia da intencionalidade, no primeiro a relação é dada pela interpelação do Tu que é transcendente, está fora do mundo, mas seu encontro ocorre no mundo. Já a intencionalidade busca sempre o horizonte do mundo de onde ela aborda o objeto.

O diálogo é, para Levinas, uma relação entre desiguais, ele requer uma não reciprocidade como, segundo ele, insiste Buber, o Eu como único é quem serve ao Tu. O diálogo é pensamento do *desigual*. Por isso Levinas é contrário tanto a linguagem da imanência – diálogo da alma consigo mesma –, quanto a idéia do diálogo como reciprocidade. Para ele a relação entre o Eu e o Outro é de outra ordem, o Eu tem responsabilidades a cumprir para como o Outro independente da resposta deste. A filosofia do diálogo instaura uma ruptura no pensamento ocidental, contudo, Levinas louvando esta ruptura propõe um mais além da linguagem Eu-Tu, ele propõe uma linguagem como origem mesma da relação ética, uma linguagem ética. Ao contrário da relação Eu-Tu as análises de Levinas partem da Idéia do Infinito. Pois a reciprocidade do diálogo esconderia a essência profunda da linguagem. Essência que se encontra “[...] na irreversibilidade da relação entre Mim e o Outro, na Maestria do Mestre que coincide

com a sua posição de Outro e de exterior” (LEVINAS, 1980, p. 87). Isto porque Levinas pensa o interlocutor como o próprio início do discurso, longe das armadilhas do Eu e de seu sistema, “O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio” (*ibidem*).

Levinas não aceita que a linguagem seja o lugar de supressão do Outro. A linguagem não é nem monólogo, diálogo da alma consigo mesma, nem diálogo como reciprocidade. A linguagem “[...] supõe interlocutores, uma pluralidade. O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético” (LEVINAS, 1980, p. 60). Ela é a possibilidade da universalidade e da generalização. A linguagem não se encontra representada a partir do horizonte do mundo, ela é relação com a transcendência, com o que lhe é estranho, separado, e nesse sentido “só o homem me pode ser absolutamente estranho (...) e, por conseqüência, termo de um ‘conhecimento’ que penetre enfim para além do objeto” (*ibidem*). Aprender com o Outro, acolhê-lo em sua altura e em sua pobreza, eis a justiça decorrente da linguagem, eis a razão da linguagem.

Linguagem e subjetividade: o Dizer

Vimos que as críticas de Levinas à linguagem da imanência e à filosofia do diálogo, dada as insuficiências das mesmas para a efetivação de uma relação ética por excelência, tinham por objetivo estabelecer uma relação ética a partir da linguagem onde o transcendente permanecesse transcendente. Relação onde a linguagem – longe de ser um diálogo da alma consigo mesma ou linguagem recíproca entre os termos – seja o lugar originário da relação. Contudo, tais discussões nos trazem apenas o prelúdio de um movimento mais radical no âmbito da linguagem. Levinas, pensando na separação entre os termos e na manutenção desta, pensa o Eu como respondente à interpelação do Outro, a subjetividade tem como característica fundamental a resposta-responsabilidade, onde o Dizer pré-original surge como pedra fundamental da estrutura teórica de seu pensamento.

A linguagem ética parte da compreensão do lugar do Dizer no pensamento de Levinas, linguagem onde ocorre a Substituição – tese central de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* – é linguagem como Dizer. Linguagem ética por excelência. Linguagem onde o Eu único, substitui a todos, mas que jamais pode ser substituído.

Apontar o Dizer antes do Dito constitui o esforço levinasiano de assegurar a primogenitura da ética em relação à ontologia, assegurar uma relação originária com a vida *que está ausente* (LEVINAS, 1980). A necessidade de se colocar na outra margem do pensamento ocidental vem justamente da necessidade de buscar uma maneira de dizer o outramente que ser. A linguagem nesse sentido será

radicalizada por nosso autor, e nesse sentido ocorrerá um rompimento com *Totalidade e Infinito*, pois a linguagem ainda ontológica desta obra, que busca incessantemente descrever o encontro do Eu satisfeito como o Rosto do Outro, passa em *Autrement qu'être* a dizer des-dizendo a subjetividade a partir do advérbio outramente de um Eu que tem no Dizer seu gozo interrompido, que é capaz de tirar o pão de sua boca e doar ao Outro. A linguagem não é só resposta enquanto abertura ao ensinamento do Mestre como em *Totalidade e Infinito*, ela é resposta na exposição de si, e nesse sentido o outramente que ser terá no Dizer o lugar mesmo desta resposta.

Se a linguagem onto-fenomenológica identifica tanto os entes na consciência como identifica o Eu consigo mesmo, e assim promove o surgimento de uma subjetividade identificada com a consciência, é preciso buscar uma linguagem onde o sujeito não coincida mais com a consciência de si, onde o sujeito já não seja ponto fixo, mas exposição: movimento sempre ao infinito. Levinas busca no Dizer apresentar essa subjetividade.

O problema com o qual Levinas se defronta é o de articular esse Dizer sem torná-lo discurso da essência – Dito –, sem deixar que o outramente seja tematizado e desça aos grilhões do interessamento. Eis o problema: como não cair nesse interessamento no momento de significar o outramente no Dizer? Ele utilizará principalmente do abuso da linguagem, da hipérbole – onde as *noções se transmutam* – e da ênfase, que segundo Levinas (2002, p. 127) é como vai passar da responsabilidade à Substituição. Ele nos guia por caminhos cada vez mais escorregadios, a linguagem sem dúvida a ser utilizada para dizer o outramente é a linguagem ética: Dizer. Mas como isso ocorre? Com deixar o interesse da essência, a sincronia do Dito e passar à diacronia do Dizer? Como Levinas soluciona a intriga que se passa entre o Dito e o Dizer? Questões que o nosso autor trabalha de maneira muito sutil e difícil, mas que são indispensáveis para a compreensão de seu pensamento sobre a linguagem, a Ética e a subjetividade.

Para Levinas (1978, p. 17) o Dizer não é um jogo, não pode ser significado, nem tampouco abarcado pela consciência, ele está aquém da troca de informações, ele é a condição mesma da comunicação, é a causa da desordem no centro da linguagem ontológica. Isso não implica que o Dito não *contenha* o Dizer, pelo contrário, é no Dito que podemos ouvir o ecoar do Dizer pré-original. Dizer que é a própria estrutura da subjetividade, subjetividade de um Eu sempre atrasado em sua resposta ao Outro, pois o tempo em que este se manifesta é diacrônico, não pode ser sincronizado. A resposta nesse sentido já é anárquica, não vem de um Dito, vem do Dizer, que é a significância mesma da significação.

A Ética que pensamos com Levinas não tem a estrutura da linguagem ontológica, ela é o Dizer vindo por detrás do Dito reclamar a anarquia pré-originária do Eu responsável. A linguagem que ele instaura é uma desordem na sincronidade vivida pelo Eu egoísta, é assim que o próximo na sua manifestação desordena minha casa, a linguagem pré-originária questiona-me, mas questionamento de um falar que é enigma.

Rosto, enigma e Dizer em Levinas têm em comum a sua inalcançável significação, a impossibilidade de redução à consciência intencional ou ao *eu penso*, assim como o Rosto jamais será reduzido às representações do Eu livre, o Dizer jamais será esgotado no Dito. Ora, o Dizer é transcendente, anárquico, mesmo que este esteja no Dito ele nunca será esgotado, antes ele é desordem vinda de um passado imemorial abalando as estruturas do Ser. A obra *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence* é justamente esse esforço de apontar – assim como Platão – para além do Ser. Mas *autrement qu'être*, não é um Ser outramente, nem passar ao não-Ser, mas outramente que Ser. Pois a questão aqui é a transcendência, e esta não está no Ser, está *mais além*, pois como afirma Levinas, “ser ou não ser; a questão da transcendência não está aí. O enunciado do *outro* do Ser (...) pretende enunciar uma diferença além daquela que separa o Ser do nada: precisamente a diferença do *além*, a diferença da transcendência” (LEVINAS, 1978, p. 14). Para alcançar este objetivo é preciso sair da essência, esta que é interesse, *conatus* dos entes.

Pensar a transcendência para além do Ser é pensá-la para além das estruturas da linguagem ontológica. Linguagem que se configura como traço de informação, que é a própria manifestação do Ser. O discurso ontológico não é para Levinas a linguagem primeira, antes é o Dizer que a possibilita. Tal linguagem, é a busca da verdade, “o filósofo procura e exprime a verdade. A verdade, antes de caracterizar um enunciado ou um juízo, consiste na exibição do ser” (LEVINAS, 1978, p. 43).

A linguagem como Dito, segundo Levinas (1978, p. 61), é a excrescência do verbo, temporalização da própria consciência dada na sensibilidade. É a partir desta relação entre verbo, tempo e consciência que a questão pelo Ser é exposição do Ser. A pergunta *que?* Sendo a origem de todo pensamento intelectual, coloca o filósofo que busca a verdade não só no campo da ontologia, mas também remontaria toda a filosofia do inteligível. Aqui a linguagem ontológica já se sobrepõe sobre o quem da pergunta *quem olha?* Ou melhor, engloba na mesma sincronia o *que?* E o *quem?* Assim, não parece haver uma diferença radical entre as duas questões, pois tanto uma como outra encontram-se na esfera do Ser, uma vez que a pergunta já tem em si a resposta, que por sua vez só pode ocorrer no seio do Ser.

Mas a filosofia não pode exhibir sempre. Há o outramente que ser que ela não pode dizer o que é. Há algo anterior ao surgimento de seus conteúdos, há um passado imemorial que ela não pode trazer para o presente. Existe algo que não cai na sincronia do Dito, algo que só se manifesta no desinteressamento, na diacronia do tempo, a saber: a subjetividade responsável até a Substituição que no Dizer se expõe – e não se exhibe – ao Outro. E é nessa diacronia, nessa infinitude do tempo que o Eu na pura passividade responde ao apelo do infinito.

Na esfera da ontologia o *quem?* Faz parte do Ser, este na consciência torna-se saber e impera na eterna exibição de si mesmo. Dele não podemos tirar nada e nem tampouco acrescentar. Ele é a exibição de sua própria essência. A linguagem como sistema de nomes, a partir da verbalização ou temporalização da sensibilidade pode constituir identidades. Assim, a ambigüidade entre o nome e o verbo deixa transparecer a manifestação da essência pela temporalização da consciência, identificando os entes no interior de uma linguagem própria da ontologia. Pois é no Dito, que é possível identificar, tematizar e onde é possível aos entes terem sua essência manifestada.

O Dito enunciaria assim “[...] a idealidade do mesmo no diverso” (LEVINAS, 1978, p. 62). A linguagem como Dito tem como referência o horizonte do mundo, onde o verbo é a essência ou temporalização. Temos assim o Dito como discurso do Ser, identificação e doador de sentido a partir da verbalidade do verbo, essência da essência que está sempre presente, lugar privilegiado da ambigüidade entre Ser e ente, puro discurso ontológico. Começa-se a vislumbrar porque Levinas diz que “[...] a significação significa mais além da sincronia, mais além da essência” (LEVINAS, 1978, p. 20). O *mais além* é o outramente que ser, o desinteressamento, o não-lugar onde é possível uma abertura à alteridade radical.

Nem o Dito e nem o não-Dito absorvem todo o Dizer, que permanece aquém – ou vai além – do Dito. Mesmo apontando as ambigüidades da anfibiologia do Ser e do ente, que é o mesmo que Dito, lugar onde o Ser e o ente se encontram e se comunicam, Levinas não desconsidera o Dito, mas apresenta o Dizer que está aquém deste como linguagem pré-original, condição da subjetividade responsável. Esse aquém, é uma dimensão onde a consciência não pode ir e nem trazer pela memória qualquer dado, ele é a anarquia do pensamento onde é impossível qualquer tentativa de representação, o aquém onde se encontra o Dizer vem de um passado imemorial. Levinas quer com o Dizer mostrar que a ontologia esqueceu o aquém do Ser, e, que antes da essência, no pré-original há um sentido que faz sinal ao Dito e que o inquieta. Lugar por excelência do nascimento da Ética, de um sujeito que não se exhibe, mas se *expõe até a hemorragia* ao Outro.

Mas o que é o Dizer propriamente? Dizer é a própria estrutura da subjetividade, é contato, exposição até a ferida. O problema que se nos apresenta é que Levinas sabe que este Dizer pré-original precisa do Dito para aparecer, ou seja, o Dizer precisa ser Dito, é por isso que Levinas não abandona este. Qual o problema então? O problema está justamente na traição que o Dito comete, por isso ele é sempre um desdizer, o “[...] Dizer logo deve ser acompanhado de um desdito, e o desdito deve ainda ser desdito à sua maneira, sem parar; não há formulações definitivas” (LEVINAS, 2002, p. 126). Assim, o Dito diz o pré-original desdizendo-o, isso faz com que a linguagem ética não caia nas ambigüidades do Ser e do ente, mas através da responsabilidade, da resposta, exposição de si ao Outro o Dizer se livra dessas ambigüidades. O Dito é indispensável para apresentar a subjetividade aquém da consciência, aquém da tematização, para isso Levinas utiliza a redução, que como bem salienta Pelizzoli (2002, p. 156) “[...] visa como que a exposição e entrada no *Autrement qu’être...* não se coagule numa nova essência, nova passagem e novo *conatus* estruturando uma mesma ontologia mas com outra roupagem” (grifo do autor). A redução se faz necessária principalmente porque o Dizer da subjetividade, da resposta só pode ocorrer no Dito da sincronia e da tematização.

Mesmo o Dito traindo o Dizer, ele vai expô-lo a contratempo, que em última instância, ainda que se deixando ouvir em ecos, é irreduzível. A traição do indizível é o preço de sua aparição. Temos com o Dizer uma novidade no pensamento de Levinas: “[...] a afirmação de um Dizer mais radical, que é a própria proximidade – significância da significação – que o dizer-Dito da ontologia pressupõe e exige” (BRITO, 2002, p. 252). Malgrado as ambigüidades, o Dizer expõe o outramente que ser no Dito.

É a partir da transcendência do Dizer que será recuperada para a linguagem, o sentido e a significação originária, sendo estabelecida assim a anterioridade do Dizer em relação ao Dito. Mas ainda resta lembrar que o “pré-original”, por mais originário e anterior que se queira considerá-lo, mostra-se necessariamente numa linguagem compartilhada, âmbito privilegiado em que se pode enunciar o dito como significado” (COSTA, 2000, p. 151.). Por isso o Dito está sempre desdizendo para mostrar o indizível. Assim, partindo da anfibologia do Ser e do ente no Dito, remontar-se-á ao Dizer anterior à essência. Levinas está pensando a própria anterioridade do ente em relação ao Ser, e mais ainda, a própria constituição da subjetividade como Dizer. Se é pela via da ambigüidade que ele resolve travar essa batalha, é porque à margem desta anfibologia, deste jogo de palavras faladas e escritas temos uma linguagem que se apresenta originária, onde a significação é em primeiro lugar a relação de proximidade do Outro, de onde decorrem todas as outras relações, a partir de onde se pode pensar a responsabilidade pelo Outro, ou ainda “[...] o que poder-se-ia chamar humanidade, ou subjetividade, ou si” (LEVINAS, 1978, p. 78). Assim, podemos entender porque para Pelizzoli (2002, p. 150),

falar do Dizer é falar do coração da subjetividade, em sua *significação* primeira, como responsabilidade ou como o drama da criatura assignada pelo Infinito. ‘*drama ético*’, brotado e sobrevivendo por um Dizer que ‘se revela’ no exceder do Dito, e como *excedente de sentido a ser rastreado na diacronia* que rompe o tempo da manifestação [...] (grifo do autor).

Podemos dizer assim, que o Dito encontra sua significação na diacronia do Dizer e não na sincronia da essência. Isso porque o Dizer é desinteressamento, é já responsabilidade-resposta, enquanto o Dito é ontologia, atividade, pensamento. Manifestar o Dizer no Dito é estar constantemente desdizendo o Dizer, é ter bem claro a intriga enigmática entre o Dizer e o Dito. Dizer é aproximar-se do Outro, é relação ética, é distância entre seres separados e unidos por um tempo diacrônico, é o alvorecer da subjetividade responsável, da subjetividade que é resposta. Subjetividade que tem sua origem aquém da imanência, origem que o Dito não pode comunicar com seus jogos de palavras. Mas que pelo Dizer é já exposição, sentido e significância da significação. Não é mais preocupação da linguagem somente manifestar o Ser e sua verdade pelo Dito, mas pelo Dizer aproximar-se do próximo. O Dizer é exposição da subjetividade. Mas, “a exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. O *um* se expõe ao *outro* como uma pele se expõe aquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que a bate” (LEVINAS, 1978, p. 83).

Aqui encontramos o sentido da proximidade, essa relação de exposição, fora do desvelamento, do jogo do Ser, é a abertura mesma da subjetividade ao Outro como *absolutamente Outro*. Levinas a partir do Dizer apresenta uma saída para a linguagem fora da identificação dos entes pela consciência, e conseqüentemente da constituição do sujeito, que pela consciência é auto-identificação graças ao tempo sincrônico do Dito. Pelo Dizer este é arrancado do lugar de sua origem – a consciência – e obrigado a deixar este repouso, é arrancado da casa, e levado a expor-se ao Outro na proximidade, a linguagem não é pura exibição, ela é exposição, e nesse sentido a proximidade é contato. Pelo contato, que não é tocar com a mão, o sujeito parte para uma aventura sem retornar à consciência de si. Pois não é o Dito que guia sua saída, se fosse teria em suas mãos o fio de Ariadne e assim poderia retornar, e sim o Dizer, o inaudível que se *manifesta* no constante desdizer do Dito. A linguagem para Levinas é contato justamente porque no Dizer o sujeito se expõe. Como observa Aubay (1993, p. 413): “Levinas pensa a essência do Dizer. O Dizer não consiste numa simples exposição de si, mas é imediatamente uma exposição da exposição, uma exposição ao quadrado”. Exposição que não permite mais ao sujeito retornar a seu ponto de partida, exposição que é uma expulsão do seu lugar de repouso.

Temos aqui mais uma ruptura com *Totalidade e Infinito*. A exposição ao Outro no Dizer é diferente daquele acolhimento do Outro na casa, em *Autrement qu'être* o Eu se expõe antes mesmo de qualquer decisão, e aqui marca a ruptura essencial, a exposição não é ato e sim passividade absoluta. Quem não tem casa não é o Outro como em *Totalidade e Infinito*, ou seja, que não tem lugar não é o Outro, mas sim o Eu que no Dizer é expulso de si mesmo, não tem lugar nele mesmo, pois não pode nem mesmo voltar à consciência de si: é doação.

Nesse contato com o Outro que é exposição de si, temos um momento em que a subjetividade não é só questionada pelo Rosto, mas onde o Eu tem a sua fruição, o seu gozo interrompido por esta exposição. A aproximação no Dizer é uma abertura à subjetividade. Por isso a subjetividade só pode ser exposta na linguagem como Dizer, linguagem ética por excelência uma vez que ela “[...] é precisamente (...) o outro da essência” (LEVINAS, 1978, p. 23).

Referências bibliográficas

- AUBAY, François. Le dire comme déhiscence de la subjectivité. In: GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques (Dir.). *E. Levinas: l'Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Cerf, 1993.
- BRITO, J. H. Silveira de. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- BUBER, Martin. *EU e TU*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 8. ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- COSTA, Márcio. *Lévinas – uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LESCOURRET, M. A. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.
- LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- _____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Ética e infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *De Deus que vem à idéia*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme* (1963). Paris: Albin Michel. 3ª ed. Revue et corrigée. Le livre de Poche, 1984.
- MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios: en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

NUNES, E. P. L. *O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

PELIZZOLI, M. L. *Levinas. A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: DIPUCRS, 2002.

SUSIN, L. C. *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

Data de submissão: 17-10-11

Data de aprovação: 22-11-11