

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 7 • N.º 13 • MARÇO 98

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini*

CHRISTOPH ASMUTH — *Começo e forma da Filosofia. Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel*

KARL-HEINZ WEIGAND — *Ernst Bloch - Une introduction*

FERNANDA BERNARDO — *O rosto como Expressão: ou o acolhimento do outro/outro segundo E. Levinas*

JOÃO TIAGO PEDROSO DE LIMA — *Maurice Merleau-Ponty, Paul Cézanne e o problema da essência da pintura*

ESTUDO

O ROSTO COMO EXPRESSÃO: OU O ACOLHIMENTO DO OUTRO/OUTRO SEGUNDO E. LEVINAS

FERNANDA BERNARDO

«L'épiphanie du visage est tout entière
langage»¹

«La "vision" du visage ne se sépare pas
de cette offre qu'est le langage»²

1. *Enigma*, o rosto expressivo, mais precisamente *auto-expressivo*, revela o modo como a transcendência levinasiana, uma *transcendência illeísta*, se inscreve profética ou inspiradamente no *dito* filosófico sem se deixar assimilar ou apropriar por ele. Uma inscrição que constitui, por isso, dizemo-lo com Valavanidis-Wybrands, «o ponto difícil do pensamento — o lugar onde ele está mais ameaçado, por onde ele escapa sempre aos termos que procuram fixá-lo. Mas é também o ponto vivo, ao mesmo tempo interior e exterior, em que o pensamento "trabalha", onde, incessantemente, se "reanima"»³.

É este "*ponto difícil do pensamento*", este "*ponto vivo*" do pensamento e do pensamento levinasiano que, no rés da obra do filósofo, nos propomos dar a ler com o fim de mostrar como, na sua *u-topia*, (*ao mesmo tempo* interior e exterior), ele é o *não-lugar* que dá lugar ao movimento sem fim de *acolhimento* ou de hospitalidade não-indiferente pelo diferente. Um *acolhimento* do diferente, *do outro*, *do estranho* ou estrangeiro, por estes mesmos dado ou ditado na figura desfigurada ou enigmática do *rostro auto-expressivo*, *não-lugar* da transcendência. Um *acolhimento* que se há-de também revelar como um *acolhimento* de todo e

¹ EEHH, p. 173.

² TI, p. 190.

³ «le point difficile de la pensée — le lieu où elle est le plus menacée, par où elle échappe toujours de nouveau aux termes qui cherchent à la fixer. Mais c'est aussi le point vivant, à la fois intérieur, où la pensée "travaille", où elle se "réanime" sans cesse.», H. Valavanidis-Wybrands, «Énigme et parole» in EL, *L'éthique comme philosophie première*, cerf, p. 381.

qualquer outro, isto é, como o lugar da socialidade originária e da justiça, a partir de *si-mesmo como outro*.

2. Resistência ou alteridade e exterioridade absolutas, «mais exterior do que o exterior do mundo — das paisagens, das coisas e das instituições»⁴, enfatiza Levinas, — outrem que, na vergonha e na miséria do seu “aparecer” extra-ordinário subtraído à ordem do espectáculo, da imagem, da luz,... enfim, da fenomenalidade em geral, «grita a morte na alma»⁵, não se deixa reduzir nem à pontualidade redutora do tema ou da imagem nem à simplicidade petrificante ou à coagulação do conceito⁶ — infinitamente transcendente, infinitamente estrangeiro, a sua *epifania*⁷ acontece como rosto⁸, e este, «apresentação excepcional de si por si»⁹, na sua enigmática intrínseca e constitutiva, na sua nudez abissal, “manifesta-se” como *expressão* ou *dizer*. «Contra a ontologia contemporânea», anuncia, insistente, Levinas, o rosto «traz uma noção de verdade que não é o desvelamento de um Neutro impessoal, mas uma expressão»¹⁰. Uma *expressão* que não é, porém, algo que se acrescentaria às significações visíveis na luminosidade diáfana do fenómeno para as modificar, isto é, algo que já não é obra do Eu-Mesmo, mas o modo do singular aparecer, do aparecer extra-ordinário ou enigmático, do rosto, «esta cintilação do infinito»¹¹ no dizer do próprio filósofo.

Mais originário do que o conhecimento e a fenomenalidade em geral, o rosto não se revela pelas suas eventuais qualidades mas como *expressão*: porque *cintilação do infinito*, porque exterioridade ou *altura* e humildade superlativas, porque separado ou santo¹², enfim, porque *visitação*, o rosto como rosto, «facto

⁴ «plus extérieure que le dehors du monde — des paysages, des choses et des institutions», EN, p. 250.

⁵ «crie la mort dans l'âme», EN, p. 250.

⁶ «Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* — l'idée adéquate. Il ne s'exprime pas par ces qualités, mais *kath'auto*. Il s'exprime.», TI, p. 43.

Para a mesma questão cfr. TI, p. 101, TA, p. 59-63; 83-89; EEHH, p. 207-208; 214.

⁷ A sua *epifania* é, para Levinas, a condição da epifania em geral e condição da própria relação inerente ao *existir onto-económico* ou *inter-essado* («la pensée solitaire (et que nous appellerons plus tard “économique”) ou intérieure», TI, p. 41-42), necessário à própria relação ética: «la sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui», TI, p. 63.

⁸ Lembramos: «La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons...visage.», TI, p. 43.

⁹ «exceptionnelle présentation de soi par soi», TI, p. 221.

¹⁰ «Contre l'ontologie contemporaine, le visage apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnel, mais une expression.», TI, p. 43. E algumas páginas adiante o filósofo reafirma: «Reconnaître la vérité comme dévoilement, c'est la rapporter à l'horizon de celui qui dévoile.... L'être dévoilé est par rapport à nous et non pas *kath'auto*.», TI, p. 59.

¹¹ «ce ruissellement de l'infini», TI, p. 227.

¹² **Totalité et Infinito** é claro. Ensina: «La révélation est discours. Il faut pour accueillir la révélation un être apte à ce rôle d'interlocuteur, un être séparé. L'athéisme conditionne une relation véritable avec un vrai Dieu *kath'auto*.», TI, p. 75.

privilegiado da apresentação do ser»¹³, apresenta-se — *apresenta-se por si mesmo e a partir de si mesmo* — como *expressão*. Esta traduz concretamente a defecção da fenomenalidade ou a *enigmaticidade* e a resistência invencível que talham o rosto na sua alteridade ou na sua diferença absoluta: «Manifestar-se como rosto é — *ensina Totalité et Infini* — *impôr-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, apresentar-se de um modo irreduzível à manifestação...sem intermediário de nenhuma imagem, na sua nudez, isto é, na sua miséria e na sua fome»¹⁴. Para Levinas o rosto não se dá a partir da luz do mundo mas, “manifestação” privilegiada do Outro/outro, “manifestação” privilegiada da exterioridade, *exprime-se* e a *expressão* é a própria *imediatidade*¹⁵ da sua nudez investível: o conteúdo primeiro da *expressão* é a própria *expressão*. «A manifestação do *kath'auto*, no qual o ser nos concerne sem se desnudar e sem se trair consiste — *ensina Levinas* — em exprimir-se»¹⁶.

E tais são para o nosso filósofo os “atributos” fundamentais do rosto como «presença da exterioridade»¹⁷, *topos* u-tópico da *significação*¹⁸ ou da *revelação* como *visitação* da transcendência; a saber, nudez absoluta e *expressão* ou *dizer* — com eles procede a ética como *prima philosophia* à afirmação da anterioridade principal do verbo em relação ao ser, à afirmação da primazia e da singularidade irreduzível do ente subtraído ao seu contexto onto-fenomenológico, à afirmação de uma noção de sentido ou de *significação* anterior à *Sinngebung* e, enquanto tal, independente da iniciativa do Eu-Mesmo e do seu *poder de poder*. Numa palavra, com eles procede Levinas à afirmação da ética como *prima philosophia* em relação à ontologia. Distinta tanto do acto quanto da representação, a *expressão*, que constitui a *gravidade* de uma ordem original que rompe com a continuidade do ser, do saber e da história, coloca-se sob o duplo registo da anterioridade, exterioridade e alteridade — da an-arquia. É o que importa precisar, precisando ao mesmo tempo o *estatuto original* do *rosto auto-expressivo*, bem assim o papel por ele desempenhado na constituição do sujeito levinasiano.

¹³ «fait privilégié de la présentation de l'être», TI, p. 221.

¹⁴ «Se manifester comme visage, c'est s'imposer par-delà la forme, manifestée et purement phénoménale, se présenter d'une façon irréductible à la manifestation...sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa faim.», TI, p. 218.

¹⁵ TI explicita nos seguintes termos o sentido desta *imediatidade*: «La philosophie de l'immédiat ne se réalise ni dans l'idéalisme berkeleyen, ni dans l'ontologie moderne.... L'immédiat est l'interpellation et, si l'on peut dire, l'impératif du langage.», p. 44. E AE reitera, precisando: «Plutôt que nature - plus tôt que la nature - l'immédiateté est cette vulnérabilité, cette maternité, cette pré-naissance ou pré-nature à laquelle remonte la sensibilité», AE, p. 95. E na pág. 117: «L'immédiateté, c'est la défection de la représentation du visage, en "abstraction concrète", arraché au monde, aux horizons, aux conditions, incrustée dans la signification sans contexte, de l'un-pour-l'autre».

¹⁶ «La manifestation du *kath'auto*, où l'être nous concerne sans se dérober et sans se trahir...consiste pour l'être...à s'exprimer.», TI, p. 60-61.

¹⁷ «présence de l'extériorité», TI, p. 331. O rosto é, precisa ainda *Totalité et Infini*, «extériorité inépuisable, infini», TI, p. 330.

J. Rolland/S. Petrosino sublinham: «le visage ne peut être nu...Dans cette nudité...le visage s'exprime. Dans l'expression, le visage affirme ce qui lui est essentiel. L'expression n'est rien d'autre que l'immédiateté continue, pérenne, de la nudité du visage.», *La Vérité Nomade*, ed. de la découverte, Paris, 1984, p. 99.

¹⁸ «La signification c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui.», TI, p. 227.

Além ou aquém do ser, do fenómeno e da fenomenalidade, ordenado a partir do rastro do infinito, que o mesmo é dizer, ordenado «a partir da ausência na qual se aproxima o infinito, a partir do seu Não-Lugar»¹⁹, o rosto do outro ou o outro como rosto que marca o que o *outro homem* enquanto *próximo* tem de irredutível, de transcendente ou de estrangeiro²⁰, não limita e «esmaga como uma essência numinosa que faz tremer e se faz temer»²¹ mas, *presença de face* ou «presença viva»²², a partir da sua nudez indigente, da sua *altura* e da sua estranha autoridade, simultaneamente «imperativa e desarmada»²³, *exprime-se*. O rosto *exprime-se* e a vida da *expressão* é, na óptica levinasiana, um permanente e inquieto desfazer da forma²⁴ na qual, cristalizando-se e expondo-se como tema, o ser já se dissimula e aliena a sua exterioridade²⁵ e alteridade.

Mas *expressão* ou *significação*, o rosto não se exprime, exprimindo a alteridade, no sentido de reenviar para uma identidade distinta de si. Pelo contrário. A alteridade questionante ou traumatizante do outro, a alteridade *solicitante* do outro que é primeiro, exprime-se *no* rosto, exprime-se *como* rosto — numa palavra, coincide absolutamente com a sua *expressão*: «contrariamente à manifestação plástica ou desvelamento que manifesta qualquer coisa enquanto qualquer coisa e onde o desvelado renuncia à sua originalidade...na expressão, a manifestação e o manifestado coincidem, o manifestado assiste à sua própria manifestação e, consequentemente, permanece exterior a toda a imagem que dele se retiver»²⁶, ensina Levinas. *Significação sem contexto*, o rosto, condição da própria fenomenalidade do fenómeno²⁷, não é o que se dá panoramicamente porque o eu o desvela, submetendo-o ao seu *poder de poder* — ao mesmo tempo «presença

¹⁹ «à partir de l'absence où s'approche l'infini; à partir de son Non-Lieu», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 230.

²⁰ Para o elogio deste ver J. Doufreleau, «Éloge de l'étranger» in *Cité*, Revue de la Nouvelle Citoyenneté, 1987, n.º 17, Dez., p. 34-36.

²¹ «écrase pas comme une essence numéuse qui fait trembler et se fait craindre», TI, p. 236.

²² «présence vivante», TI, p. 61; HS, p. 221.

²³ «impérative et désarmée», EN, p. 250.

²⁴ «l'étant perce toutes les enveloppes et généralités de l'être, pour étaler dans sa "forme" la totalité de son "contenu", pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et contenu», TI, p. 43.

²⁵ Importa enfatizá-lo: para Levinas, a objectivação, a definição, a tematização, o saber... em suma, a fenomenalidade em geral já provém do «infini de l'Autre que ma pensée ne contient pas», TI, p. 101, já provém «de l'Absolu...à partir de qui toute chose peut se fixer identiquement», TI, p. 101. Modo de dizer que o *recolhimento*, o *recolhimento* propiciado pelo *rosto no feminino*, recordemos, já pressupõe - *sempre* - o *acolhimento* an-árquico dado pelo *rosto magistral*. Eis como Levinas nos ensina a objectividade, ensinando o seu carácter já derivado: «L'objectivité n'est pas ce qui reste d'un ustensile ou d'une nourriture, séparés du monde où se joue leur être. Elle se pose dans un discours, dans un *entre-tien* qui propose le monde.», TI, p. 97. Para a relação objectividade/linguagem cfr. TI, p. 94-100.

²⁶ «Contrairement à la manifestation plastique ou dévoilement qui manifeste quelque chose en tant que quelque chose et où le dévoilé renonce à son originalité...dans l'expression, la manifestation et le manifesté coïncident, le manifesté assiste à sa propre manifestation et, par conséquent, reste extérieur à toute image qu'on en retiendrait.», TI, p. 330

²⁷ «Le monde est offert dans le langage d'autrui, des propositions l'apportent. Autrui est principe du phénomène.», TI, p. 92

mais directa do que a manifestação visível e uma presença distante»²⁸, o rosto é *por si mesmo e a partir de si mesmo* e não por referência ao sujeito *inter-essado*. O rosto, proclama **Éthique et Infini**, «*por si próprio sentido*»²⁹ — o rosto é *kath'auto*! Enquanto o outro objectivado, compreendido ou desvelado é, segundo Levinas, reconduzido, domesticado e apropriado pelo horizonte ou pelo «ponto de vista» do *sujeito para-si*, isto é, «*é em relação a nós*»³⁰, é não a partir de si mesmo mas a partir de uma consciência que lhe dá sentido, a “manifestação” do *kath'auto* pela qual o ser se apresenta a si mesmo na “manifestação” que o anuncia, isto é, pela qual o outro se *revela* sem se desvelar a partir de um dado ponto de vista, a partir de um dado horizonte, consiste em *exprimir-se*, desfazendo deste modo a sua suposta forma, sempre adequada ao Mesmo, sempre à medida dos predicados que lhe traçam o perfil, testemunhando no mesmo gesto a sua exterioridade ineliminável. *Expressão* ou *significação*, «palavra de Deus»³¹, o rosto é, por si mesmo e por excelência, “presença” da exterioridade. Maurice Blanchot di-lo-à nos seguintes termos: «A revelação de outrem, que não se produz no espaço iluminado das formas, é inteiramente palavra. Outrem exprime-se e, nesta palavra, propõe-se como outrem»³².

A “manifestação” *kath'auto* quer justamente dizer que *antes* mesmo de ser percebido, intuído, definido, tematizado, perspectivado, desvelado, conhecido, compreendido³³,... gestos que partem todos do Mesmo e que são, portanto, à medida da sua interioridade solitária e egoísta, o outro, o outro como rosto e que, rosto, se furta às categorias e, portanto, à fenomenalidade em geral, *não se assinala* apenas pelo *rosto* — é o seu rosto! O outro, presente dirigindo a sua manifestação, presente “em pessoa” ou de viva voz, presente *antes* mesmo da manifestação, «presente nele mesmo»³⁴, não reenvia senão para si: é sem *quiddidade*! A sua *presença extra-ordinária*, a sua *apresentação excepcional* vale por si — é absoluta³⁵!

²⁸ «présence plus directe que la manifestation visible et une présence lointaine». TI, p. 62.

²⁹ «est sens à lui seul», EI, p. 81.

³⁰ «est par rapport à nous», TI, p. 59.

³¹ «Parole de Dieu», AT, p. 172. Ideia reiterada na mesma obra, página 114: «Le visage est le lieu de la Parole de Dieu».

³² «La révélation d'autrui qui ne se produit pas dans l'espace éclairé des formes est tout entière parole. Autrui s'exprime et, dans cette parole, il se propose comme autre.», Maurice Blanchot, **L'Entretien Infini**, Gallimard, Paris, p. 79.

³³ Isto é, à similitude da violência em geral que, já é derivada da paz ou da justiça, isto é, do *acolhimento* arquioriginário do rosto como rosto, também a definição, a compreensão, a tematização, a objectivação, etc., já são precedidas e excedidas pelo registo expressivo ou linguageiro do rosto, que esquecem. O rosto, segundo Levinas, não é compreensível porque, anterioridade, exterioridade e alteridade, não é englobável — à compreensão contrapõe o nosso filósofo o *discurso* que tem assim o *estatuto absolutamente original* de ser o *não-lugar* que *põe em relação* com o que é e permanece transcendente.

³⁴ «présente en lui-même», TI, p. 101.

³⁵ cfr. TI, p. 76. E na página 237 da mesma obra Levinas acrescenta: «Autrui n'apparaît pas seulement dans son visage....Infiniment éloigné de la relation même où il entre, il s'y présente d'emblée en absolu.».

Também Bernard Forthomme o refere, escrevendo: «La signification des significations s'avère donc privée d'horizon....mais elle est privée de ce qui ne lui manque pas: elle a sens immédiatement avant qu'on le lui "prête"», **Une philosophie de la transcendance**, Vrin, Paris, 1979, p. 297.

Em suma, sinónimo de rosto é, para Levinas, *presença extra-ordinária* ou *viva* e linguagem ou *expressão*: «A presença de Outrem ou expressão, origem de toda a significação, não se contempla como uma essência inteligível, mas como linguagem e, por isso, apresenta-se exteriormente. A expressão ou o rosto»³⁶. Nós sublinhamos. E sublinhamos para enfatizar a ideia segundo a qual a alteridade ou a diferença absoluta que o rosto plasma se instaura como *expressão* ou linguagem. A transcendência da *ideia do infinito* vem até nós pelo *rostro expressivo* que é assim o *ethos primordial*³⁷, o limiar ou a *porta* que nos a entreabre: a *porta*, simultaneamente aberta/fechada no próprio dizer levinasiano³⁸, que nos entreabre a transcendência é a da linguagem ou a da razão magistral. O que quer dizer que no começo, no começo e anarquizando o começo, está para o nosso filósofo não o *cogito*³⁹, não o Eu-mesmo injusto e injustamente soberano, mas o rosto ou a linguagem, cuja obra formal consiste em apresentar o transcendente como transcendente⁴⁰, isto é, na sua inviolabilidade ética ou na sua santidade. «O evento próprio da expressão — *escreve já em Totalité et Infini* — consiste em dar testemunho de si, garantindo esse mesmo testemunho. Esta atestação de si apenas é possível como rosto, isto é, como palavra. Ela produz o começo da inteligibilidade, o próprio começo, o principado, a soberania real, que comanda incondicionalmente. O princípio só é possível como comando»⁴¹. Marca da exterioridade ou da altura da transcendência, a anterioridade da palavra é uma anterioridade principial, uma *recorrência* tal da *arché* que faz com que a linguagem originária ocorra antes e fora da representação, e conteste na sua raiz a *metafísica da presença* que pensa e define a *arché* como *ousia* ou *parousia* — «A palavra — diz Levinas — é a origem de toda a significação...por ela, o sistema de reenvios inerente a toda a significação recebe o princípio do seu próprio funcionamento — a sua chave»⁴². Outrem é assim o *princípio* que faz o sujeito descobrir *quem é*, revelando-lho *no e pelo* seu *rostro auto-expressivo*, que é *kath' autho*.

³⁶ «La présence d'Autrui ou expression, source de toute signification, ne se contemple pas comme une essence intelligible, mais s'entend comme langage et, par là, s'évertue extérieurement. L'expression ou le visage», TI, p. 331.

³⁷ Para o dizer na expressão de S. Bakirdjian de Hahn, «La idea de infinito como "ethos" primordial: Levinas y Blondel» in *Stromata*, 42, 1986, n.º 1-2, Jan-julho, p. 259-267.

³⁸ É em «Énigme et Phénomène»: «le Dire, c'est-à-dire le visage, est la discrétion d'une proposition inouïe, d'une insinuation, aussitôt réduite à néant...mais qui peut entendre une oreille à l'affût, collée à la porte du langage, laquelle se ferme, de par les significations dont elle est faite, sur ces propres ouvertures? Il est peut-être raisonnable de respecter la décence de cette porte fermée. Cette porte à la fois, ainsi, ouverte et fermée est l'extra-ordinaire duplicité de l'Énigme.», in EEHH, p. 212.

³⁹ «Le cogito ne fournit pas le commencement», TI, p. 93.

⁴⁰ «Un Dieu qui me concerne par une parole exprimée en guise de visage de l'autre homme, est une transcendence qui ne devient jamais immanence», AT, p. 171.

⁴¹ «L'événement propre de l'expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage. Cette attestation de soi, ne se peut que comme visage, c'est-à-dire comme parole. Elle produit le commencement de l'intelligibilité, l'initialité même, la principauté, la souveraineté royale, qui commande incondicionalmente. Le principe ne se peut que comme commandement.», TI, p. 220

⁴² «La parole est l'origine de toute signification...par elle, le système de renvois auquel revient toute signification reçoit le principe de son fonctionnement même — sa clé», TI, p. 100.

Sublinhemo-lo: Levinas não parte nem de um *cogito* absolutamente independente de outrem, nem de um outro constituído em função do eu — o que conduziria à inter-subjectividade: o «Eu», o «Je pense», o *cogito*, não são mais princípio! Princípio, singular princípio, é o rosto expressivo, rastro do infinito da transcendência — e é a reiteradamente proferida e assumida proximidade com Descartes, para quem o ponto de partida é «a certeza da existência divina enquanto infinita»⁴³. Princípio é o rosto auto-expressivo que é a partir de si mesmo e por si mesmo. E Levinas serve-se de termos como «*kath' auto*», «*coisa em si*», «*numeno*»... para, na arritmia do respirar da sua linguagem, aquém da intencionalidade como *visada* do visível, como correlação noético-noemática, aquém do desvelamento, tentar descrever *esta atestação de si* por si inerente ao rosto como *significação* originária ou gênese do sentido⁴⁴: o rosto, insiste, é presença «*em pessoa*»⁴⁵, presença absoluta do outro a partir de si próprio. Presença «que se apresenta na palavra»⁴⁶ ou na *expressão*. Razão pela qual o encontro com o rosto do outro (ou *revelação* da transcendência) — encontro que Levinas designa por *experiência por excelência*⁴⁷ uma vez que é o encontro e com a própria transcendência que tortuosamente nele se revela e, *ipso facto*, com a humanidade ou a espiritualidade⁴⁸ do homem — não é nem visão (a qual é sempre adequação, recondução e redução da exterioridade à interioridade) nem desvelamento (o desvelado é por relação com aquele que o desvela), mas *revelação*; isto é, coincidência do que exprime e do exprimido, “manifestação” privilegiada do rosto para além da sua forma, a qual, «reificando-se em forma plástica, ... adequada ao mesmo»⁴⁹, o trai na sua singular manifestação — o trai ao alienar-lhe a exterioridade. A *revelação* é uma manifestação de si por si, uma manifestação, por isso, privilegiada — é, por isso, uma experiência absoluta: «*A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação*»⁵⁰, sentencia, sublinhando, Levinas. E toda a “descrição” levinasiana do rosto se concentra nesta ideia da coincidência do revelador e do revelado: o que se revela, a saber, outrem, é aquilo mesmo que o revela: um rosto precisamente! Um rosto que é «um buraco negro no mundo» ou uma *abertura* na abertura que é o horizonte, porque ele é *além* ou *aquém* de todo e qualquer horizonte — um *além*, uma transcendência que se abre, que se revela como *expressão* ou *significação*⁵¹. Um *além* que é o do infinito da transcendência.

⁴³ «la certitude de l'existence divine en tant qu'infini», TI, p. 231.

⁴⁴ TI, p. 41; 92-104; 239, HAH, p. 37-40; AT, 172-173; HS, p. 142.

⁴⁵ «Dans l'expression un être se présente lui-même.», TI, p. 218.

⁴⁶ «qui se présente dans la parole», TI, p. 330.

⁴⁷ TI, p. 61, 63. Desejo, liturgia, Obra, religião ... serão o signo da ruptura com o conceito, com a onto-fenomenologia, com a *odisseia* em geral e, no sujeito, o signo do aparecer extra-ordinário do rosto.

⁴⁸ «L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité», TI, p. 234.

⁴⁹ «se figeant en forme plastique, ... adéquate au Même», TI, p. 61.

⁵⁰ «L'expérience absolue n'est pas dévoilement, mais révélation.», TI, p. 37.

⁵¹ «La signification — c'est l'infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendante, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui, il me fait face.... Ce “quelque chose” que l'on appelle signification surgit dans l'être avec le langage.... Le langage est le dépassement incessant de la *Sinnggebung* par la signification.», TI, p. 330.

E esta é, no fundo, a razão de ser da significação excepcional da *revelação* ou da singular manifestação de si por si, de si a partir de si, do rosto: *experiência por excelência*, apresentando-se a partir de si mesmo, revelando-se ou exprimindo-se, outrem, o rosto de outrem, «para sempre exterior»⁵², revela o infinito, o qual, recusando-se à tematização, à sincronia e à totalização, apenas se revela num ser que se exprime⁵³: «A ideia do infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob o modo de uma relação com o rosto. E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, apesar desta relação.... A ideia do infinito excede os meus poderes.... Não vem do nosso fundo a priori e, por isso, é a experiência por excelência»⁵⁴. E **Quatre Lectures Talmudiques** (1968) acrescentam: «A revelação.... permitirá descobrir esta ordem mais antiga do que aquela onde se instala um pensamento tentado pela tentação»⁵⁵. *Tentado pela tentação*, isto é, tentado pelo saber e pela inteligibilidade em geral⁵⁶ e esquecido de que estes são já precedidos e excedidos. Ou estão endividados à anterioridade anárquica e anacrônica do *rosto expressivo*. Exprimindo-se, o rosto é, pois, o palco ou o *Não-Lugar* onde *tem-lugar* a *revelação* como *visitação* da transcendência — ele é, no dizer de «Langage et Proximité» o «Não-lugar do rastro»⁵⁷. Isto é, exprimindo-se o rosto *revela* a própria *ilicidade* iconológica que atravessa, cindindo e enigmatizando ou criptando, a sua fenomenalidade e é neste sentido que a sua expressividade é o inverso quer da exteriorização de uma interioridade que se exporia a uma compreensão apropriadora, quer da manifestação do esplendor de uma forma inteligível «que brilha contra o ser resplandecente»⁵⁸. A expressividade que, insiste Levinas, não consiste em dar-nos⁵⁹ a interioridade de outrem é o sintoma da exterioridade, da alteridade, enfim, da *separação* absoluta e sempre absolutamente surpreendente e singularizante de cada ser. É, no dizer do próprio Levinas, a marca da «divin-

⁵² «à jamais dehors», TI, p. 329.

⁵³ cfr. TI, p. 330.

⁵⁴ «L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage. Et seule l'idée de l'infini — maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même, malgré ce rapport.... L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs.... Elle ne vient pas de notre fond a priori et, par là elle est l'expérience par excellence.», TI, p. 213.

Refira-se que é justamente o facto de o sujeito receber traumáticamente a ideia do infinito do rosto interpelativo do outro, exterioridade, anterioridade e alteridade absolutas, que distingue o seu pensamento do infinito do de Kant, onde, «La notion.... de l'infini se pose comme un idéal de la raison, comme la projection de ses exigences dans un au-delà comme l'achèvement idéal de ce qui se donne comme inachevé sans que l'inachevé se confronte à une *expérience* privilégiée de l'infini, sans qu'il tire de cette confrontation les limites de sa finitude. Le fini ne se conçoit plus par rapport à l'infini. Tout au contraire, l'infini suppose le fini qu'il amplifie infiniment...», TI, p. 214.

⁵⁵ «La révélation... permettra de découvrir cet ordre plus ancien que celui où s'installe une pensée tentée par la tentation.», QLT, p. 79.

⁵⁶ QLT, p. 71-75; Tint., p. 28.

⁵⁷ «le Non-Lieu de la trace», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 231.

⁵⁸ «qui se répand à l'insu de l'être rayonnant», TI, p. 218.

⁵⁹ Justamente, a expressão é, para Levinas, o contrário da *doação* que denega, esquece ou apropria a alteridade. E isto porque a *doação* parte de uma interioridade una e idêntica e apropria ou domestica, porque reduz, o outro a si.

dade da exterioridade»⁶⁰, a marca da exterioridade, da anterioridade e da alteridade do *outro homem* como rosto: exterioridade e anterioridade que «mantêm as distâncias»⁶¹. Isto é, que mantêm a sua transcendência ou a sua santidade — a sua *divindade* em suma:

«A expressão não se produz como a manifestação de uma forma inteligível que ligaria termos entre si para estabelecer, através da distância, o agrupamento das partes numa totalidade.... A expressão precede estes efeitos visíveis»⁶², proclama o filósofo.

A *expressão* precede e, precedendo, excede os efeitos visíveis porque diz a anterioridade, exterioridade e alteridade absolutas da *illeidade* reveladas no enigmático rosto do *outro homem*, por isso, mais perto da transcendência do que o Eu-Mesmo. E esta é também a razão pela qual a *expressão* é ou se revela como a *presença por excelência da exterioridade*. **Totalité et Infini** sublinha-o, dizendo: «O infinito, onde toda a definição se recorta, não se define, não se oferece ao olhar, mas assinala-se.... assistindo à obra que o assinala; ele não se assinala apenas, mas fala, é rosto»⁶³. E, mais contundentemente ainda, a página 331 reitera: «A presença de outrem ou expressão, origem de toda a significação, não se contempla como uma essência inteligível, mas como linguagem e, por isso, como exterioridade»⁶⁴.

Em suma, *rectidão* de uma *ex*-posição absolutamente indefesa, *presença de face*, o rosto *revela-se*, exprime-se, exprimindo ou revelando o *além do rosto* ou o infinito da transcendência, graças aos quais é rosto, e exprimir-se é, para Levinas, falar⁶⁵. «Intervenção de um sentido que perturba o fenómeno»⁶⁶, o rosto é não apenas um olhar que nos olha, um olhar que nos olha no nosso olhar e nos cega mas também, e *sobretudo*, uma palavra. Uma palavra, uma *palavra profética*⁶⁷, que

⁶⁰ «divinité de l'extériorité», TI, p. 330.

⁶¹ «garde les distances», TI, p. 330.

⁶² «L'expression ne se produit pas comme la manifestation d'une forme intelligible qui relierait des termes entre eux pour établir, à travers la distance, le cotoiement des parties dans une totalité.... L'expression précède ces effets visibles», TI, p. 220.

⁶³ «L'infini où toute définition se découpe, ne se définit pas, ne s'offre pas au regard, mais se signale.... mais aussi il signale en assistant à l'oeuvre qui le signale, il ne se signale pas seulement, mais parle, est visage.», TI, p. 101.

⁶⁴ «La présence d'Autrui ou expression, source de toute signification, ne se contemple pas comme une essence intelligible, mais s'entend comme langage et, par là, s'évertue extérieurement», TI, p. 331.

⁶⁵ «Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler.», TI, p. 61.

⁶⁶ «intervention d'un sens qui dérange le phénomène», EEHH, p. 213.

⁶⁷ *A palavra profética* significa a *Davar*, ao mesmo tempo, palavra, ordem e acção. Como Châlier e Dufourmantelle o referem, no **Antigo Testamento** a *Davar* é indissociável da *ruah*, espírito ou sopro de Deus. A visão é do âmbito da *ruah*: obscura, necessita de ser decifrada. E só quando Deus, em vez de dar a ver, fala, a *verdade da revelação* tem lugar. Por isso, para que ao conhecimento se acrescente a autenticidade absoluta, é preciso que a *ruah* se cristalice em *Davar*: «La *ruah* prophétique manifeste la volonté d'une révélation. La *davar* c'est la volonté devenue acte. En face de cette parole, l'homme n'a plus à deviner ni à pressentir, mais à obéir.... Le *davar* de Dieu attend de l'homme une réponse», Anne Dufourmantelle, **La vocation prophétique de la philosophie**, cerf, Paris, 1998, p. 28. E Châlier reitera: «Le *Davar* hébraïque, ou cette parole antérieure à toute proposition humaine

nos interpela ou nos intima. O rosto do outro, do outro que, portanto, se *apresenta de face*, é um *olhar que fala* — um olhar que apela, interpela e prescreve, como em **Totalité et Infini** Levinas o deixa entender, referindo «a indissimulável linguagem dos olhos»⁶⁸. E, lapidar, acrescenta: «O olho não brilha, fala»⁶⁹. Presença anacorética, o rosto do *outro homem* é, na feliz expressão de Derrida, «a unidade inaugurante de um olhar nu e de um direito à palavra»⁷⁰ — de um «olhar nu», isto é, de um olhar expressivo ou discursivo, um olhar *ex-posto* e indefeso e, no mesmo lance, apelativo e de «um direito à palavra»: isto é, de um olhar interpelativo que, acolhido na sua vulnerabilidade indefesa, dá a palavra, assim fazendo entrar no discurso. *Presença de face, expressão*, o rosto fala e faz falar. E é, sublinhemos, esta fala ou este «falar originário»⁷¹ que dá a palavra, que faz falar, que obriga a entrar no discurso, o qual não só revela a *enigmaticidade* ou a *ambiguidade* estrutural do rosto, com o qual, aliás, se confunde, como, por outro lado e no mesmo gesto, põe em cena a própria gênese latente ou remota e a ambiguidade estrutural da linguagem. É o que brevemente queremos enfatizar. Começemos por demonstrar o sentido da afirmação levinasiana segundo a qual, *expressão*, o rosto fala e é ou deve ser, por isso, um interlocutor respeitado, para depois darmos a entender como é que, falando, ele *obriga* a entrar no discurso ou *faz falar*, sublinhando ainda e para terminar o facto de, para o nosso autor, a linguagem não ser à partida nem comunicação⁷², nem tematização, nem exteriorização mas, porque *dada* pelo rosto do outro, *revelação*. *Revelação* do rosto e, porque *revelação* do rosto, *relação*: mais precisamente *relação ética* com o rosto em cujo olhar a humanidade inteira nos olha e nos apela ou interpela. A *epifania do infinito*, do infinito da transcendência, é *expressão* e discurso, cuja essência é, para Levinas, não a informação, mas a interpelação e/ou a *acolhimento*. Enigma⁷³, a essência da palavra, da *palavra dada*⁷⁴, é *acolhimento*, *hospitalidade* ou *amizade*, no amical e belo dizer de **Totalité et Infini**: «a essência da linguagem é bondade, ou ainda, ...a essência da linguagem é amizade e hospitalidade»⁷⁵. Analisemos então a gênese latente e a in-condição da linguagem.

de sens, constitue pour ceux qui l'écotent l'orientation première et ultime de leur pensée, de leur verbe et de leur conduite.», Cath. Châlier, *L'inspiration du philosophe*, Albin Michel, Paris, 1996, p. 47. Para esta mesma questão A. Néher, *L'essence du prophétisme*, PUF, Paris, 1955; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor & Fides, Genève, 1967; Cl. Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, OÉIL, Paris, 1982.

⁶⁸ «L'indissimulable langage des yeux», TI, p. 62.

⁶⁹ «L'oeil ne luit pas, il parle», TI, p. 62. Para um comentário desta expressão, ver Peter Kemp, «Le visage et le langage» in Levinas, *encre marine*, Paris, 1997, p. 71-81.

⁷⁰ «l'unité inaugurante d'un regard nu et d'un droit à la parole», «Violence et métaphysique» in *L'écriture et la différence*, ed. du Seuil, Paris, 1967, p. 211.

⁷¹ «parler originnaire», HS, p. 142.

⁷² Precisemos: a linguagem não tem em primeiro lugar uma função comunicativa, porque ela só é comunicação pelo incomunicacional de si. Condição da comunicação, ela é também o que no mesmo lance a impossibilita no sentido em que a interrompe e/ou a limita, *prometendo-a*.

⁷³ «Tout parler est énigme», EEHH, p. 211.

⁷⁴ Para uma análise desta questão nos pensamentos de Heidegger, Rosenzweig e Benjamin, cfr. Alexander García Düttmann, *La parole donnée*, Galilée, Paris, 1989.

⁷⁵ «l'essence du langage est bonté, ou encore...l'essence du langage est amitié et hospitalité», TI, p. 341.

A singular presença do rosto ou da alteridade é, para Levinas, a própria “presentificação” da palavra — o rosto “apresenta-se” na palavra, “apresenta-se” como palavra: «a presença de Outrem ou expressão, origem de toda a significação... dá-se como linguagem»⁷⁶, afirma explicitamente Levinas. Subtraíndo-se ao *poder de poder do sujeito para-si*, que põe em questão e investe, assim pondo fim à violência imperialista do Mesmo, o rosto, para além do *em-si* e do *para-si*, nudez e altura absolutas, «já linguagem anterior às palavras... linguagem original»⁷⁷, dirige-nos a palavra, fala, (fala, assistindo ou estando pessoalmente presente na sua palavra⁷⁸), assim excedendo a sua manifestação, o seu desvelamento, a sua representação e toda e qualquer representação, assim esborçando os quadros *a-priori* nos quais o eu imperialista o queria, em vão, aprisionar. «A expressão ou o rosto excede as imagens sempre imanentes ao meu pensamento como se viessem de mim»⁷⁹, advoga o filósofo. E justifica: «A palavra recusa-se à visão porque o falante não dá de si apenas imagens, mas está pessoalmente presente na sua palavra, absolutamente exterior a toda a imagem que deixaria. Na linguagem, a exterioridade exerce-se»⁸⁰. A *enigmaticidade* que “define” o rosto deve-se justamente ao facto de ele não ser apenas uma fissura no mundo mas, para além disto e a partir disto mesmo, a *revelação* da própria transcendência⁸¹ ou do *além* do ser como linguagem: se a exterioridade do rosto se traduz pela coincidência do revelador e do revelado, esta coincidência é a própria linguagem como *expressão*. Assim o diz explicitamente **Totalité et Infini**: «o essencial da linguagem: é a coincidência do revelador e do revelado no rosto»⁸². É, pois, esta coincidência que, em definitivo, marca o excesso do rosto e da linguagem em relação ao fenómeno ou à imagem (em sentido levinasiano): o excesso de sentido em relação ao registo do ver, da manifestação, da percepção e do saber, isto é, em relação ao registo onto-fenomenológico que, na sua enigmaticidade, o rosto traduz é o da palavra ou do discurso. Daí a tese omnipresente em **Totalité et Infini**: «a manifestação do rosto já é discurso»⁸³. Nós subli-

⁷⁶ «La présence d'Autrui ou expression, source de toute signification... s'entend comme langage», TI, p. 331.

⁷⁷ «déjà langage avant les mots... langage originel», EN, p. 250.

⁷⁸ cfr. TI, p. 330 e o próximo parágrafo desta investigação.

⁷⁹ «L'expression ou le visage, déborde les images toujours immanentes à ma pensée comme si elles venaient de moi.», TI, p. 331. Sublinhe-se (mas) esta oposição entre palavra e imagem, segundo a qual a palavra vem do outro, revela o outro, enquanto a imagem vem do próprio que representa. Mas não será a imagem, a questão da imagem, a do próprio rastro como, no prosseguimento da crítica derridianiana à oposição significado/significante, também Bernard Stiegler o advoga ao falar, por exemplo, de «imagem discreta»? Para esta questão cfr., Bernard Stiegler, «L'image discrète» in *Écographies*, Galilée, Paris, 1996, p. 165-183.

⁸⁰ «La parole se refuse à la visison, parce que le parlant ne délivre pas de soi que des images, mais est personnellement présent dans sa parole, absolument extérieur à toute image qu'il laisserait. Dans le langage, l'extériorité s'exerce.», TI, p. 330.

⁸¹ Como Harita Valavanidis-Wybrands também sublinha: «La parole n'est pas seulement le médium qui communique l'événement de la transcendance, elle est cet événement», «*Enigme et Parole*» in EL — *L'éthique comme philosophie première*, p. 382.

⁸² «l'essentiel du langage: la coincidence du révélateur et du révélé dans le visage.», TI, p. 62.

⁸³ «la manifestation du visage est déjà discours.», TI, p. 61. Ideia reiterada em EEHH, p. 173; HAH, p. 48.

nhamos: a manifestação do rosto, isto é, a sua fenomenalidade, a sua encarnação, já é discurso! E **Humanisme de l'autre Homme** precisa, reiterando: «A manifestação do rosto é o primeiro discurso»⁸⁴. Por sua vez, e para não trair a «gravidade extrema»⁸⁵ desta linguagem pré-original, **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** plasmará a hiperbole deste discurso que o rosto inaugura, inaugurando o registo originário do ético-metafísico e do social — numa palavra da justiça: de uma justiça anterior ao direito e ao político, determinadamente pensados em termos cosmopolíticos, que continuamente põe em questão ou interrompe.

Assim, antes mesmo de abrir a boca, o rosto, o rosto porque rosto, isto é, porque «franca presença de um ente»⁸⁷, porque rastro da transcendência, é não visão degenerada em óptica, mas *expressão* ou discurso: o rosto fala. Fala no sentido em que — *precisa Levinas* — torna possível e começa todo o discurso. O começo (ético) começa com o rosto — o começo (ético) começa com o discurso ou com a linguagem pré-original. Rosto e discurso ou *linguagem pré-original* no dizer de **Autrement qu'être...** são para Levinas sinónimos: são duas formas da *expressão*. Pelo que se a linguagem ou a discursividade em geral vai permitir compreender a relação a gizar com o rosto de outrem, — uma relação por ele mesmo solicitada — ou mais precisamente ainda, se a linguagem se revela como esta mesma *relação de aproximação* ou de *acolhimento* a entretecer com outrem, inversamente, a *visitação* do rosto manifesta ou ensina a gênese e a natureza de todo o discurso. Ou seja, esta sinonímia permite ao nosso filósofo explicitar a origem latente e a natureza da linguagem. De momento, apenas consagraremos duas breves palavras a esta natureza da *linguagem dada* pelo *rosto expressivo*, uma vez que a sua explicitação aprofundada se fará no (e como) registo da relação ética ou de *face-a-face*, tradutora da *resposta* do sujeito *des-inter-essado* ou alterado à interpelação magistral — interpelação que é, para Levinas, o essencial da linguagem⁸⁸ — do rosto do outro ou do Mestre: do rosto simplesmente! Agora apenas duas palavras em relação *e* à sua gênese *e* à implicação desta na sua estrutura.

A gênese da palavra, o movimento nostálgico ou obsessivo para a palavra — e nostálgico porque sempre desligado do presente, da presença, da percepção, da fenomenalidade, que interrompe e obsessivo porque nunca a palavra será apropriada na sua idealidade, — tem lugar a partir do *acolhimento do não-lugar* ou do retraimento absoluto⁸⁹, da a-fenomenalidade ou do segredo⁹⁰, do rosto do outro, por sob a inspiração da imemorialidade do Outro absoluto: a partir da

⁸⁴ «La manifestation du visage est le premier discours», HAH, p. 51.

⁸⁵ cfr. AE, p. 6.

⁸⁷ «franche présence d'un étant», TI, p. 62.

⁸⁸ cfr. TI, p. 63.

⁸⁹ Daí as reiteradas referências de Levinas à *gênese* ou origem *latente* da linguagem.

⁹⁰ «De la signifiante du sens» pergunta-se: «Mais le secret du visage n'est-il pas l'envers d'une autre pensée, plus ambitieuse et se dessinant autrement que la pensée-savoir? ... Est-il sûr que l'homme n'ait pas son sens au-delà de ce qu'il peut-être et de ce qu'il peut se montrer? Ce sens ne signifie-t-il pas précisément comme secret du visage, ouvert c'est-à-dire ainsi exposé sans défense?», in HS, p. 141.

invisibilidade que significa o rosto como rastro do infinito. *Invisibilidade* que, reiteramos, é a marca nele do divino: «Um Deus que me concerne pela Palavra exprimida em jeito de rosto do outro homem, — advoga Levinas — é uma transcendência que nunca se torna imanência. O rosto de outrem é a sua maneira de significar. Eu emprego também uma outra fórmula: Deus nunca toma corpo. Nunca se torna, propriamente falando, um ente. Tal é a sua invisibilidade»⁹¹. *Invisibilidade* ou *além do ser* e da fenomenalidade em geral que não é, porém, insignificante: significa diferentemente da ostentação e da visão. A expressão, a linguagem como expressão, emerge justamente como uma declaração ditada pela *invisibilidade* obsidiante do Outro no rosto do *outro homem*. É este que, no excesso do sentido ou da *significação* que, enquanto rosto, o revelam, *dará* ou *ditará* a primeira palavra: «Não sou eu — é o Outro que pode dizer sim. Dele vem a afirmação. Ele está no começo da experiência»⁹², postula Levinas. Afirmação de uma luminosidade e de um rigor intratáveis que proclama que no

É difícil não pressentir nesta designação levinasiana do rosto — no *segredo* ou no *incógnito* do rosto — a sombra de Kierkegaard que também designou a singularidade *irreduzível* do indivíduo pela marca do divino incógnito — marca do Infinito no finito, o *segredo* era indialectizável e, portanto, incognoscível. Ele configura a tortura, a angústia, o suplício, o desespero do indivíduo: «Dans son secret supplice, Dieu, qu'il aime au-dessus de tout, uniquement le console et cependant, ce supplice, il l'aime et n'y voudrait renoncer.», S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Gallimard, Paris, 1990, p. 428.

Uma marca à qual, no entanto, Levinas faz questão de assinar os limites, assinalando, embora, o mérito do gesto singular de Kierkegaard — uma singularidade, lembramos, instituída na defesa do indivíduo, do pecador, contra o anonimato desumano e aniquilador do sistema. Ciente de que um tal grito do eu contra o sistema é ainda um grito que o mantém prisioneiro da egologia, Levinas proclama: «Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre», TI, p. 30. O problema parece-nos, todavia, mais retrós, porque a angústia, o desespero, a tortura, do indivíduo de Kierkegaard significam nele a marca do Pai divino — ausente, mas tanto mais misteriosa e dramaticamente “presente”, quanto irremediavelmente ausente. Inexplícito é, porém, no filósofo dinamarquês aquele que é o desígnio principal de Levinas, a saber, aperceber o absoluto do Outro na *imediatidade* do rosto *auto-expressivo* do *outro homem* como *próximo*. Ou seja a relação ao Outro absoluto ou Deus não se faz directa mas tortuosamente, através da *imediatidade* do *rosto expressivo*. Para além da crítica à concepção da ética kierkegaardiana, patente no segundo estágio da peregrinação ou ascensão do sujeito para a sua salvação no face-a-face agónico com Deus, (cfr. S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Gallimard, Paris, 1990, sobretudo nas pag. 351-352 e 427-429), é o modo da revelação da transcendência que os separa, como já em 1962 Levinas deixa, aliás, muito claramente expresso na formulação que faz a Jean Wahl do principal desígnio do seu caminho de pensamento: «Je ne voudrais rien définir par Dieu — *declara* — parce que c'est l'humain que je connais. C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non inversement. La notion de Dieu — Dieu le sait, je n'y suis pas opposé! Mais quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines. L'abstraction inadmissible c'est Dieu; c'est en termes de relations avec Autrui que je parlerai de Dieu», «Transcendance et Hauteur» in *EL, cahier de l'Herne*, p.110.

⁹¹ «Un Dieu qui me concerne par une Parole exprimée en guise de visage de l'autre homme, est une transcendence qui ne devient jamais immanence. Le visage d'autrui est sa manière de signifier. J'emploie aussi une autre formule: Dieu ne prend jamais corps. Il ne devient jamais, à proprement parler, étant. C'est cela son invisibilité.», «Violence du Visage» in AT, p. 172. E o filósofo acrescenta ainda que esta invisibilidade é o motivo que obsidia *De Dieu qui vient à l'idée*.

⁹² «Ce n'est pas moi — c'est l'Autre, qui peut dire *oui*. De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience.», TI, p. 94.

princípio, no *princípio* e enlutando ou enigmatizando, *an-arquizando*, o *princípio*, é o verbo⁹³: a verbalidade do verbo do outro que o fim de **Autrement qu'être...** designará como o *pro-nome* de todo o *nome*. O *pro-nome* que dá e marca com o seu selo todo o *nome* e todo o portador do *nome*⁹⁴. Tal é o único *a-priori* (se o é!) que o pensamento levinasiano consente: o do *pathos* que é o *acolhimento* do *rostro expressivo* ou do outro como *próximo*! Tudo começa, o começo começa, pelo *acolhimento* do rosto (ou pelo *ensino*): não há *acolhimento* do rosto sem linguagem, não há *acolhimento* do rosto fora do discurso.

No *princípio* é assim o rosto, o *rostro expressivo* do *outro homem*, modo e *topos* da *revelação* e do *acolhimento* da *transcendência illeísta*! É ele, é o rosto que, respeitado ou *acolhido*, a partir da sua diferença absoluta, a partir da sua transcendência, dita a *primeira palavra* ou dá a palavra à palavra e con-voca, pro-voca e convida ao questionamento o próprio eu *inter-essado*, convidando assim também à partilha fraterna do mundo⁹⁵: «A linguagem — declara **Totalité et Infini** — não brota da interioridade de uma consciência, vem-me de outrem»⁹⁶. A palavra, ensina Levinas, não é algo de que o sujeito, na quietude da sua boa consciência e no registo da sua liberdade, seja o dono e o senhor — é antes a diferença que o investe ou o expulsa do seu lugar e, em si, o exila de si: a palavra é a diferença que emerge *do e com* o rosto que é primeiro e investe um sujeito já sempre, e desde sempre, exasperado, acusado ou *heteronomizado* — *auto-hetero-nomizado*.

Noutros termos: a palavra é *her-dada*: *dada* pelo rosto que, rastro da transcendência, é primeiro — é ele que, como o nosso filósofo faz questão de precisar, pode dizer *sim*: um *sim pré-originário* que constitui o que Levinas designa por *palavra de honra originária*, a saber a palavra que, além do fenómeno acústico, da sensação auditiva, do acto e da representação, além ou aquém do desvelamento do ser dito num *dito*, dá a *palavra à palavra* e pertence sem pertencer à língua. Esta *palavra de honra-originária*, este *sim pré-originário*, é, para Levinas, a *gênese*⁹⁷ e a *in-condição* de possibilidade de toda a linguagem,

⁹³ No princípio é o verbo ou a significação: «La signification part du verbe où le monde est, à la fois, thématisé et interprété.», TI, p. 98.

⁹⁴ cfr. AE, p. 233. E na nota 38 da página 68 é dito: «...le Nom hors l'essence ou au-delà de l'essence, l'individu antérieur à l'individualité se nomme Dieu. Il précède toute divinité, c'est-à-dire l'essence divine que revendiquent comme les individus s'abritant dans leur concept — les faux dieux»

⁹⁵ «Le langage est le dés-inter-essement et la paix plus audacieuse que toute séparation dont elle célèbre la transcendance, dans le discours...la pensée serait information, laquelle, certes, peut encore s'interpréter à partir de son utilité technique, mais a déjà salué son bon entendeur et a approché l'autre homme... La bonne intention du langage est une responsabilité pour autrui, c'est-à-dire paix», E. Levinas in «Questions» a «Une logique de l'ambiguïté» de J. Rolland in E.L. **Autrement que savoir**, Osiris, Paris, 1988, p. 63.

⁹⁶ «Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui», TI, p. 224.

⁹⁷ Uma *gênese* que necessariamente determina ou marca a sua essência — a essência da palavra advém justamente do facto de ela ser *dada*, *dada* pelo *rostro auto-expressivo* e, portanto, nunca ser nem *própria* nem *de todo* apropriável. A essência ou, mais precisamente, a *in-condição* da palavra é por isso o *acolhimento* ou a *hospitalidade*: 1. *hospitalidade* do rosto em relação à transcendência, 2. *hospitalidade* do rosto porque hóspede da própria transcendência, 3. *hospitalidade* dada ao rosto porque hóspede/hospedeiro da transcendência.

de toda a comunicação e, ao mesmo tempo e na interrupção ou no contra-tempo do tempo, o seu limite abissal. O seu limite sempre agente! O *sim* pré-originário é a origem concreta, o evento originário, da linguagem que, na designação de «Liberté et Commandement», constitui um «discurso anterior ao discurso»: «discurso anterior ao discurso», o *sim* pré-originário, inaudível e invisível⁹⁸, canto interminável da ausência ou da transcendência, remarca a *separação* e a distância infinita do Outro como *além* da língua na língua, como o outro da linguagem, como o outro inapropriável, inenglobável, da língua⁹⁹ e é por Levinas posto em cena¹⁰⁰ quando em **Totalité et Infini** fala de *palavra de honra originária* e mais

⁹⁸ É precisamente esta *estranheza* ou esta *alteridade*, esta invisibilidade que a linguagem profere, enigmatizando-se (cfr., «Énigme et Phénomène» in EEHH, p. 204-205), que precede e desconstrói a ontologia e as oposições constitutivas da *metafísica da presença* e impossibilita a *meta-linguagem*: não se pode falar a língua nem se pode falar da língua sem que o canto desta invisibilidade nela ressoe ou nela vibre, exigindo uma significação que significa «dans un dérangement irréductible», (EEHH, p. 205), uma significação que não se sincroniza com o discurso que, enunciando-a, a captaria e a reintegraria na ordem.

A *meta-linguagem* pressupõe, ela também, este «*sim* originário», este *além* da língua, que é incapaz de apropriar, domesticar e transmutar em objecto de saber, à semelhança do linguisticismo da contemporaneidade que transforma o mundo em biblioteca — isto é, num mundo de papel. Também ele é incapaz de imanentizar, apropriando, na linguagem, este *além* da linguagem, sua condição de possibilidade, mas também seu limite. Em «Pas», Derrida adverte-o de modo lapidar, ao escrever: «un au-delà du langage qui ne se rassure plus dans la pensée métalinguistique traditionnelle mais ne se laisse pas davantage replier, comme toute la modernité, au-dedans du langage.», J. Derrida, **Parages**, galilée, Paris, p. 74.

⁹⁹ Perguntamos: se todo o pensamento participa de uma tradição na justa medida em que dela herda o tributo insaldável de uma linguagem; se o *sujeito para-outrem* ou responsável vem a si na medida em que se inscreve, co-respondendo, ao apelo desta linguagem enigmática ou profética que plasma o rosto do outro, que o precede e excede:

- como projectar uma oposição frontal a *todo* desta tradição, desde sempre, entretecida por esta linguagem enigmática, graças à qual, aliás, tem porvir?

- como sair da linguagem e inventar novos termos *ex-nihilo* para se lhe opor, opondo-se à racionalidade logocêntrica do pensamento ocidental? Como propor uma linguagem totalmente outra, não contaminada pelo ser, uma linguagem outra relativamente à linguagem da ontologia ocidental se, como bem o adverte J. Derrida: «On ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle, elle ne nous laisse, sur son propre champ, que le recours au stratagème et à la stratégie.», J. Derrida, **L'écriture et la différence**, ed. Seuil, Paris, 1967, p. 59.

¹⁰⁰ E dizemos põe em cena e não descreve ou designa porque este *sim* pré-originário, condição e limite da palavra, porque este «Dire qui ne dit mot», (AE, p. 192), marca justamente o excesso não tematizável, que excede a ordem da determinação teórica, do saber, da certeza..., isto é, a ordem do presente e da apresentação. Tentar dizer este Dizer «qui ne dit mot» seria efectivamente torná-lo «*dévoilement et thématization*», (AE, p. 192), quando ele anuncia «la passivité sans fond de la responsabilité.», AE, p. 192. Como marcar no dis-curso e o que é sua condição de possibilidade e o que separa o dis-curso do seu excedente sem, todavia, o apagar e/ou rasurar? Como pode o excesso, (marca d') o outro, escrever-se e ler-se no Mesmo sem, com isso, o reduzir ao Mesmo, eis as questões que este *dizer* arqui-originário coloca: *dizer* que abre a lógica especulativa, a egologia transcendental, a ontologia fundamental, o onto-enciclopedismo e o pensamento do ser em geral a um apelo prévio que pressupõem, que as constitui e que, todavia, elas são incapazes de conter.

Terá sido uma certa desatenção ao efeito da marca deste excesso no seu próprio discurso que está na origem das críticas — assumidas — que lhe são dirigidas relativamente ao tom ontológico da escrita de **Totalité et Infini**. De facto, o efeito da marca deste excesso lavra a dificuldade não só das questões protocolares de ordem metodológica ou teórica e de exposição de um pensamento que deseja pensar *autrement qu'être* mas também da abordagem, à distância e pautada pela distância, de uma

radicalmente ainda quando, em **Autrement qu'être...**, a designa por «linguagem pré-original», por «gravidade do dizer responsável»¹⁰¹, ou *dizer primevo*, anterior aos signos verbais que conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas. «Dizer que não diz palavra», precisa o filósofo apostado em perscrutar e dizer o que tem lugar *antes* do *dito*, do saber e da compreensão e em mostrar como *é* que este *antes* transforma *e* o *dito* e o saber *e* a compreensão. E acrescenta: *Dizer que é* «o sentido da linguagem antes da linguagem se disseminar em palavras, em temas igualando-se às palavras e dissimulando, no Dito, a abertura exposta como uma ferida sangrenta»¹⁰². Ou seja, quer em **Totalité et Infini**, (onde a análise deste *sim* antes da *língua na língua*¹⁰³, desta interpelação originária, marca da inspiração traumática do infinito, patente no *rosto do outro homem*, gira em torno da análise ético-metafísica do *rosto*), quer em **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, (onde a sua análise inside sobretudo na tessitura da subjectividade daí resultante, isto é, na análise da relação de *si a si* do sujeito estruturado como *responsabilidade pré-origiária* pelo desvio pelo outro ou que implica a relação com o outro, a qual se institui no *dizer*), isto é, quer no livro de 1961 quer no de 1974, está em questão aperceber a génese latente e o limite da linguagem que herdamos, herdando-nos, erigindo-nos também como «rastro de um além»¹⁰⁴ ou como *responsabilidade pré-origiária* — isto é, gratuita, extrema e integralmente gratuita¹⁰⁵, sem compromisso, sem culpabilidade e sem compensação...

Esta génese latente da linguagem é também no mesmo gesto e ao mesmo tempo — e como *abertura* do próprio tempo — o que a i-limita, a impossibilita ou a enigmatiza: o além do ser ou da essência, o outro do ser, que o rosto traduz ou revela. É preciso, advoga o filósofo, anunciando o seu caminho de pensamento e os desafios que a sua exposição lhe lança, encontrar uma linguagem capaz de traduzir, traíndo o menos possível ainda que traíndo sempre, a gravidade do *autrement qu'être*. Dito noutros termos: à «gravidade do *autrement qu'être*»¹⁰⁶ revelado *pelo* e *como rosto auto-expressivo* tem necessariamente, tem obrigatoriamente, de corresponder um *autrement dit!* Tem de corresponder uma linguagem indecidível, *profética*, *enigmática* ou *ambígua*: *ambiguidade* que é a própria marca, o próprio rastro, o próprio *Não-lugar*, da transcendência que ela revela. Razão pela qual a aposta levinasiana em dilucidar «a *sublime ambiguidade* da

obra que as inspira e as dá a pensar. **Autrement qu'être...**, diferentemente de **Totalité et Infini**, põe justamente em cena uma inexcédível atenção à experiência do que na linguagem não se deixa reduzir à injunção simples de um gesto discursivo de soberania.

¹⁰¹ «gravité du dire responsable», AE, p. 7.

¹⁰² «le sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots, en thèmes s'égalant aux mots et dissimulants, dans le Dit, l'ouverture exposée comme une blessure saignante du Dire», Ae, p. 192.

¹⁰³ **Autrement qu'être...** di-lo explicitamente: «dire d'avant le langage, mais sans lequel aucun langage, comme transmission de messages, ne serait possible.», AE, p. 19.

¹⁰⁴ «trace d'un au-delà», «Énigme et phénomène» in EEHH, p. 205.

¹⁰⁵ cfr. AE, p. 6.

¹⁰⁶ «gravité de l'*autrement qu'être*», AE, p. 8.

linguagem humana»¹⁰⁷, (nós sublinhamos) correspondente à também *sublime ambiguidade do rosto* que a dita ou que com ela se confunde, revelando-a, implica o atentar na sua inspiradora anterioridade imemorial ou pré-original: anterioridade essencial,¹⁰⁸ ligeira e grave, quase inaudível, discreta mas decisiva — constitutiva. Constitutiva, mesmo se *desconstrutiva*! Implica, numa palavra, tentar aperceber e dizer sem trair, tarefa in-finita¹⁰⁹!, o sentido do *sim* ou do *dizer* pré-originário — «le propos de l'avant-propos»¹¹⁰, no quase intraduzível dizer levinasiano.

Esta tentativa para aproximar e dizer a linguagem como Verbo inspirado, como *dizer primevo* ou *expressão* que se diz na palavra, já pro-verbo, já como que uma citação¹¹¹; esta tentativa para aproximar esta linguagem pré-originária a fim de atentar na *gravidade onde o esse do ser se inverte*¹¹², obriga a um «remontar nas palavras, mesmo nas mais recentes, a não sei que antiguidade, já a traduzir, já a decifrar»¹¹³. Obriga a um remontar da ordem das significações, da ordem do *dito*, comum aos interlocutores e, no dizer do filósofo, «meio de verdades triunfantes»¹¹⁴, à des-ordem do *dizer* tradutor do *imemorial* ou do infinito — uma *obrigação* que traduz o remontar, também ele necessário, da ordem da *interioridade separada* à des-ordem do *des-inter-esse* que, originária ou an-arquicamente, a interrompe e a inspira. É, pois, o mesmo gesto, o mesmo movimento, que preside à tessitura da subjectividade do sujeito que encontramos na análise da génese latente e da natureza ou da in-condição da linguagem¹¹⁵: trata-se de partir da *identificação do Eu-Mesmo separado* ou ateu para depois (um *depois* metodológico e não cronológico) se atentar na sua *investidura* diante da exterioridade interrelativa do rosto e de o descobrir, afinal, como *refém* ou *responsabilidade justa* ou arquioriginária. O *para-si separado*, a «interioridade do psiquismo», é, como sabemos, necessária, absolutamente necessária, para receber o apelo do rosto — é a condição mínima do *acolhimento*, da ética ou da justiça. O que Levinas tantas vezes designa por «quant-à-soi»¹¹⁶, a *separação*

¹⁰⁷ «la sublime ambiguïté du langage humaine», HN, p. 30.

¹⁰⁸ «Demandons-nous en anticipant: cette gravité où l'esse de l'être se met à l'envers — ne renvoie-t-elle pas à ce langage pré-originel — à la responsabilité de l'un par l'autre — à la substitution de l'un à l'autre et à la condition (ou à l'incondition) d'otage qui ainsi se dessine?», AE, p. 6.

¹⁰⁹ Tarefa infinita, tarefa que no próprio dizer levinasiano de **Autrement qu'être**... se confunde com a própria filosofia enquanto responsabilidade. Ou seja, a responsabilidade não é uma das questões nem um dos predicados da filosofia, é ou *deve ser* a própria filosofia: «...si le pré-originel du Dire... peut ...être amené à se trahir en se montrant dans un thème... Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie.», AE, p. 8.

¹¹⁰ «le propos de l'avant-propos», AE, p. 6.

¹¹¹ HN, p. 130.

¹¹² AE, p. 6.

¹¹³ «remontée dans les mots, fussent-ils les plus récents à une je ne sais qu'elle antiquité, déjà à traduire, déjà à déchiffrer.», HN, p. 130.

¹¹⁴ «milieu de vérités triomphantes», «Énigme et Phénomène» in EEHH, p. 212.

¹¹⁵ O que, aliás, não é inconsequente, uma vez que a vinda a si da subjectividade alterada ou *des-inter-essada*, graças ao outro, isto é, *pelo* outro e *para* o outro, acontece pela *imediatez* da própria linguagem.

¹¹⁶ TI, p. 47.

ou a *ipseidade*¹¹⁷, é a condição mínima, minimamente necessária, para haver *acolhimento* do rosto. Do mesmo modo, a linguagem como *dito*, oráculo onde o *dizer* se imobiliza¹¹⁸ e que corresponde ao existir *inter-essado* do sujeito *parasi*, é, também ela, necessária para dar *atenção* e *acolher* o *dizer an-árquico*, marca da anterioridade do Bem¹¹⁹ ou do «dehors de l'être», da «exception à l'être», do «avant de l'être»¹²⁰ que se desprende da *ambiguidade* do rosto e que, por sua vez, enigmatiza o *dito* da ganga do quotidiano *inter-essa-do*, isto é, do *cuidado* obsessivo de si por si mesmo. Enigmatiza o *dito* onde, em regra, *dito* e *dizer* são correlativos, onde o *dizer* se subordina ao tema, ao sistema linguístico e à ontologia. *Dito* que, sendo, embora, o *lugar* onde o *dizer* se diz, que sendo, embora, o *lugar* onde se mostra a *excepção do ser* e o próprio conhecimento começa, não pode ou não deve fazer deles um evento. E não pode ou não deve fazer deles — isto é, do *outro do ser* ou do *dizer* — um mero evento do ser porque este já é motivado ou inspirado pela *vocação pré-originária do dizer* que o enigmatiza ou o interrompe.

Neste sentido, dar conta da *primeira* palavra que se desprende da aparição extra-ordinária do rosto, da invisibilidade¹²¹ que o enigmatiza, implica perscrutar a sua *ambiguidade* ou *enigmaticidade* estruturais, o oco do seu *dito* ou o seu *não-lugar* enquanto “lugar”¹²² do *dar-lugar* ou da amizade pacífica e hospitaleira, atentando no *sim* ou *dizer* arqui-originais que a revelam. O que, diga-se de

¹¹⁷ «cette séparation qui est ipséité», TI, p. 52.

¹¹⁸ cfr. AE, p. 6.

¹¹⁹ cfr. AT, p. 109.

¹²⁰ TI, p. 7.

¹²¹ «l'invisibilité que le langage profère», EEHH, p. 204.

¹²² É uma interpretação da *khora* platónica («le réceptacle et pour ainsi dire la nourrice de tout ce qui naît», *Timeu* 49 b) que está também aqui em questão. É o famoso *terceiro género* do *Timeu*, aquele que, no *dizer* do próprio Platão, «n'est elle-même perceptible que par un raisonnement bâtard où n'entre pas la sensation, c'est à peine si l'on y peut croire», 52 b-c. O rosto, um rosto que é linguagem, é, para Levinas, o *lugar*, o *topos*, (um *topos* u-tópico, um *lugar* que é um *não-lugar* como condição do *ter* e do *dar-lugar*), da relação e com Deus e com o *outro homem*. Ou seja, o *u-topos* da ética. Razão pela qual discordamos da questão levantada por Michel Haar à ética levinasiana — uma questão que, em nosso entender, releva de uma incompreensão do *lugar* como *não-lugar* que *dá-lugar*: que dá amizade ou hospitalidade. Escreve Haar: «Clearly the Other is not God but rather the place of the relation to God, “the manifestation of the highness where God reveals himself. This place, this “where”, reveals itself as *out of place*, as impossible to locate, hidden or receding like Heideggers “holy”. The “where”, the place of the Other, is *nowhere*, “u-topic”, as Levinas often says. We know that before the Greek *ethos* was applied to any practical rule of behavior, it originally meant a shared place (*topos*, *lieu*), a place where people dwell together, meet and communicate. This leads us to put a last introductory question about the meaning of Levinas's ethics: *can there be an ethics without such a place? Or, would such an ethics exist, as Levinas claim, in exile, given the absence of topos?*», Michel Haar, «The obsession of the other» in *Philosophy & Social Criticism*, Emmanuel Levinas: *Ethics of the other*, vol 23, n.º 6, November 1997, p. 95-96. Nós sublinhamos: Pressupostos de tais questões são: o exílio é pensado como o *outro do lugar*, «given the absence of topos». Ora, para Levinas, o exílio é-o *no lugar*, o exílio é o *outro do lugar no lugar*, aquilo mesmo que interna e abissalmente desconstrói o lugar. E é um tal *não-lugar no “lugar”* que é a condição do *dar-lugar*, do *acolhimento* e, portanto, o próprio lugar da ética — de uma ética que é originariamente ou arquioriginariamente social, isto é, um *singular estar com os outros* antes mesmo de o sujeito estar ou coincidir consigo mesmo.

passagem, Levinas faz no eco de Rosenzweig¹²³. Também este, surpreendente e contundentemente, remarca em *Die Stern der Erlösung* este *sim* aqui-originário, *Ur-Wort* declara, «companheiro silencioso» de toda a palavra, suplemento inapagável de todo o verbo, que dá o seu sopro a toda a enunciação, enigmatizando-a:

«A força do *sim* — escreve Rosenzweig — é a de se ligar a tudo, é a de que possibilidades ilimitadas de realidades estão nele ocultas. É a palavra-origem (*Urwort*) da linguagem, uma das que possibilitam... não só proposições, mas, para começar, simplesmente palavras que entram nas proposições. O *sim* não é um elemento da proposição, nem também o signo estenográfico de uma proposição, ainda que se o possa utilizar neste sentido: na realidade, ele é o companheiro silencioso de todos os elementos da proposição, a confirmação, o “sic”, o “amen” existente por detrás de toda a palavra. Ele dá a cada palavra na proposição o seu direito à existência»¹²⁴.

À semelhança do *sim* de Rosenzweig, «companheiro silencioso de todos os elementos da proposição», também o *sim* aqui-originário de **Totalité et Infini**, também o *dizer* de «Langage et proximité» que é *delírio*¹²⁵, também o *dizer original* ou *pré-original* de **Autrement qu'Être...** antes da língua na língua,

¹²³ A dívida a Rosenzweig é, lembramos, publicamente assumida por Levinas no prefácio a *TI* («L'opposition à l'idée de totalité nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité», *TI*, p. 14) e em diversos artigos, de que destacamos: «Entre deux mondes», conferência proferida e, 1959 e integrada na 2ª ed. de DL, Albin-Michel, Paris, 1976, p. 253-281; «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne» in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 98, 1965, t. XV, nº 4, p. 208-221, escrito posteriormente publicado in *cahiers de la nuit surveillée*, Franz Rosenzweig, nº 1, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 65-78 e, finalmentee, incluído em HS, p. 73-96.

A marca de Rosenzweig, traduzida na sua ruptura com Hegel e latamente com o idealismo especulativo através da crítica empreendida em relação à ideia de totalidade é ainda explicitamente confessada a S. Malka que, perguntando-lhe pelos autores que o terão marcado, ouve o assentimento de Levinas: «Le troisième nom qu'on peut citer, c'est Franz Rosenzweig? — Rosenzweig, oui — responde Levinas. — C'est la critique de l'idée de totalité dans *Stern der Erlösung* qui j'ai purement et simplement reprise. C'est la rupture avec Hegel.», S. Malka, *Lire Levinas*, p. 105.

Para a relação existente entre Levinas e Rosenzweig, cfr. Jean-Louis Schlegel, «Levinas et Rosenzweig» in *EL, Les cahiers de la nuit surveillée*, p. 50-70; Richard Cohen, «La non-in-différence dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig» in *EL, cahier de l'herne*, p. 343-350; «Levinas, Rosenzweig and the phenomenologie of Husserl and Heidegger» in *Philosophy Today*, 32, 1988, nº 2, p. 165-178; Etelvina Lopes Nunes, «Rosenzweig e Levinas. Alguns pontos comuns» in *Broteria*, 122, 1986, nº 5-6, p. 517-526.

¹²⁴ «La force du oui c'est de s'attacher à tout, c'est que des possibilités illimitées de réalités sont enfouies en lui. C'est le mot-origine (*Urwort*) de la langue, un de ceux qui rendent possibles... non pas des propositions, mais, pour commencer, simplement des mots qui entrent dans les propositions. Le Oui n'est pas un élément de la proposition, mais pas d'avantage le sigle sténographique d'une proposition, bien qu'on puisse l'utiliser dans ce sens: en réalité, il est le compagnon silencieux de tous les éléments de la proposition, la confirmation, le “sic”, l' “amen” derrière chaque mot. Il donne à chaque mot dans la proposition son droit à l'existence», F. Rosenzweig, *L'Étoile de Rédemption*, p. 38-39.

¹²⁵ «Le premier mot ne dit que le dire lui-même avant tout être et toute pensée où se mire et se réfléchit l'être... Le premier dire dépasse ses propres forces et sa propre raison. Le dire original est délire.», «Langage et Proximité» in *EEHH*, p. 236.

marcam não só a transcendência ou a exterioridade (*o transcender*) da transcendência *illeísta*, de que são o sopro¹²⁶, como a pluralidade, a enigmaticidade, a *ambiguidade* ou o profetismo da língua. Na verdade, enquanto o *dito* imobiliza, reifica, tematiza o *outro do ser*, assim o traíndo, o registo profético ou inspirado, ambíguo ou indecível, da linguagem é aquele que atende ou escuta, respeitando, a «ordem mais grave do que o ser e anterior ao ser»¹²⁷ — a des-ordem do próprio infinito dita pela enigmaticidade do rosto: «é no profetismo que o infinito escapa à objectivação da tematização e do diálogo e significa como *illeidade*»¹²⁸, sublinha Levinas. Pelo que à similitude do *sim* de Rosenzweig, «que dá a cada palavra na proposição o seu direito à existência», também o *sim* arqui-originário, também o *dizer* «original ou pré-original», «propos de l'avant propos»¹²⁹, proferição impossível e cinza de todas as etimologias, *pro*-nome de todo o *nome*, é, para Levinas, a tonalidade inencontrável que diz a génese latente e a condição de possibilidade de todas as palavras, ao mesmo tempo que diz o seu efeito ou, melhor, a sua marca, marca traumática, sobre elas — diz, no fundo, a dilaceração da sua unidade/idealidade, a impropriedade da sua propriedade, a sua inspiração originária... numa palavra, o seu profetismo. A *força do sim* de Rosenzweig, como a do *sim pré-originário* de **Totalité et Infini** ou do *dizer* como “avant-propos” das línguas de **Autrement qu'être...**, dizem a impossibilidade da *archè*, da propriedade ou da identidade dos nomes, da substancialização divinatória da palavra, do nó semântico e dão a pensar o que, na língua, excede a língua ou, no dizer do próprio Levinas, *ex-põem* a «ferida sangrenta do Dizer»¹³⁰.

E tal é para o filósofo a *gravidade do dizer responsável*¹³¹: uma *gravidade* que revela, pondo em cena, a génese latente e o carácter enigmático, o carácter testemunhal, da linguagem¹³² como *rastro* do infinito ou de Deus. Para não trair Deus, para não O aprisionar ou apropriar, é preciso que a palavra, que a palavra Deus, «hapax do vocabulário»¹³³, no momento em que O proclama, proclamando a sua glória ou a infindição do absoluto da sua transcendência, se retraia para confessar que «secalhar (Ele) não é senão uma palavra»¹³⁴. Isto é, para se proclamar como *enigma* ou testemunho que, para o nosso autor, são a «estrutura única, a excepção à regra do ser, irredutível à representação»¹³⁵. Só a palavra-testemunho pode revelar, sem trair, a glória do Infinito — só ela diz o rastro (a

¹²⁶ «la voix de Dieu est voix humaine, inspiration et prophétie dans le parler des hommes.», NLT, p. 37.

¹²⁷ «Ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être», AE, p. 6.

¹²⁸ «c'est dans le prophétisme que l'infini échappe à l'objectivation de la thématisation et du dialogue et signifie comme illéité.», AE, p. 191.

¹²⁹ AE, p. 6.

¹³⁰ «blessure saignante du Dire», AE, p. 192.

¹³¹ cfr. AE, p. 7.

¹³² Harita Valavanidis-Wybrands precisa: «Dans la perspective de l'infini, la parole est prophétisme, dans la perspective du fini, elle est inspiration», «Enigme et parole» in EL, **L'éthique comme philosophie première**, cahiers de la nuit surveillée, cerf, p. 385.

¹³³ «l'hapax du vocabulaire», AE, p. 199.

¹³⁴ «n'est peut-être qu'un mot», AE, p. 199.

¹³⁵ «structure unique, exception à la règle de l'être, irréductible à la représentation», AE, p. 186.

transcendência como rastro) na palavra e a palavra como rastro: isto é, a palavra que vem do Outro/outro, que vem do enigmático *rosto expressivo* do outro por sob a inspiração do Infinito, de Deus ou do Outro absoluto: «O primeiro dizer não passa certamente de uma palavra. — diz «Langage et Proximité» — Mas é Deus»¹³⁶. É, acrescente-se, um Deus para além ou aquém da onto-teologia tematizante, um Deus que não é mais o fundamento do ser, um Deus a cujo apelo remoto ou imemorial se responde por uma *linguagem-prece*, isto é, por uma linguagem por Ele dada: um Deus de quem somos reféns, glorificando-O — e glorificando-nos de O glorificar. Glorificando-nos no gesto da sua glorificação¹³⁷: «Eu não posso enunciar o sentido testemunhado — escreve o autor — como Dito. Mas palavra extra-ordinária, a única que não distancia, nem absorve o seu Dizer, mas que não pode permanecer simples palavra. Perturbante evento semântico da palavra Deus subjugando a subversão da *illeidade*»¹³⁸.

O *sim arqui-originário* é justamente este «perturbante evento semântico da palavra Deus». *Perturbante evento* que se revela no *rosto expressivo* e se marca como a sombra transparente e evasiva da palavra ou do *dito* — uma sombra que suspende ou interrompe a sua identidade/idealidade; uma sombra que é a suavidade da «voz do “subtil silêncio”»¹³⁹ que perturba a claridade do discurso coerente — do discurso que se quer coerente, do discurso que força a coerência! Ela perturba e altera o tema, a enunciação, a sincronia, a objectividade, a totalidade, a idealidade, a identidade... numa palavra, o mero *dito*. Perturba e altera. E perturba e altera mesmo quando esquecida, denegada, rasurada ou apropriada. Desta protectora e extravagante sombra irredutível, deste *dizer* que não só é a condição como a interrupção de todo o *dito*, diz «Langage et Proximité»: «O primeiro dizer ultrapassa as suas próprias forças e a sua própria razão. O dizer original é delírio. O pensamento coerente terá, sem dúvida, razão para lhe denunciar a extravagância ou o verbalismo, de objectar a esta transcendência primeira que fractura o Logos as condições da sua enunciação.... O pensamento coerente força o discurso coerente. Mas por isso mesmo ele compreende a extravagância que combate e reconhece o seu enigma»¹⁴⁰.

Dá que, para não combater a *extra-vagância* ou o *delírio* da palavra, para não combater a verbalidade sem verbalismo do Verbo, para não compreender,

¹³⁶ «Ce premier dire n'est certes qu'un mot. Mais c'est Dieu.», «Langage et proximité» in EEHH, p. 236.

¹³⁷ E é a imbricação existente no pensamento levinasiano de filosofemas tais que *Deus*, *transcendência*, *infinito*, *rosto*, *expressão*, *outro*, *eu*... que assim se faz notar, como Bailhache também sublinha, *op. cit.*, p. 184.

¹³⁸ «Je ne peux énoncer le sens témoigné comme Dit. Mais mot extra-ordinaire, le seul qui n'éloigne, ni s'absorbe son Dire, mais qui ne peut rester simple mot. Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l'illéité», AE, p. 192-193.

¹³⁹ «voix du “subtile silence”», EEHH, p. 213.

¹⁴⁰ «Le premier dire dépasse ses propres forces et sa propre raison. Le dire originel est délire. La pensée cohérente aura sans doute raison d'en dénoncer l'extravagance ou le verbalisme, d'objecter à cette transcendence première qui brise le Logos, les conditions de son énonciation, d'étaler son histoire dissimulée et de l'astreindre au monde qu'il prétend dépasser. La pensée cohérente force au discours cohérent. Mais par là-même elle comprend l'extravagance qu'elle combat et déjà reconnaît son énigme.», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 236.

aprisionando, domesticando e traíndo, a estranheza do Outro/outro *do ser* e que, insistimos, se marca como *delírio* na pretensa razoabilidade ou bom-senso do *Logos*, é preciso atentar na vocação — uma vocação que é uma pro-vacção, uma pro-vocação, uma intimação, um trauma — *pré-original do Dizer* ou do *sim*. Testemunho da glória do infinito, da glória do infinito *no e pelo* finito, é a sua extravagância — tradutora fiel/infidel da própria transcendência — que *enigmatiza*, dilacera, inspira ou torna ambígua a idealidade-identidade da palavra. Uma *ambiguidade* que abre a palavra, nela marcando o *não-lugar* ou o rastro da transcendência como *dizer*. *Enigmaticidade* ou *ambiguidade* que **Autrement qu'être...**, que se coloca a questão metodológica¹⁴¹ relativa à possibilidade da exposição da natureza do discurso próprio do *rosto*, do discurso que tenta *dizer*, traíndo embora e necessariamente¹⁴², o *dizer pré-original*, celebra distinguindo¹⁴³ no discurso e no seu discurso *dizer* e *dito*. Enquanto o *dito* significa a linguagem da identificação e da mediação, isto é, o *logos* que expõe e manifesta o sentido do dado; o *dizer* significa a *imediatez ética* da revelação do Outro/rosto e da sua respectiva aproximação, génese e limite ou interrupção do *dito*. A *gravidade extrema*¹⁴⁴ do *dizer pré-original*, «onde o *esse* se inverte»¹⁴⁵, significa justamente a *linguagem pré-original* como o desfazer da correlação do *dizer* e do *dito*, correlação que não passa da subordinação do *dizer* ao *dito*, isto é, ao sistema linguístico e à ontologia, e como revelação do *rosto*, rastro da *illeidade*. Noutros termos: a *gravidade extrema* do *dizer pré-original* significa o «fora do ser»¹⁴⁶, a «ex-cepção ao ser»¹⁴⁷ que, rastro da *illeidade*, que *enigma*, o *rosto* do *outro homem* significa. Ou seja, o *dizer* é o testemunho ou a *incarnação* possível do Infinito e, do mesmo modo que o *rosto*, *significação sem contexto*, significa a partir do sensível, a partir da sua *incarnação*, também este *dizer pré-original* se revela no *dito*¹⁴⁸ — *se revela* na frivolidade e na economia do *dito* que, por esta razão, Levinas designa de «linguagem ancilar e por isso indispensável»¹⁴⁹:

¹⁴¹ «Un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le pré-originel du Dire...peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème...et si cette trahison peut se réduire; si on peut en même temps savoir et affranchir le su des marques que la thématization lui imprime en le subordonnant à l'ontologie.», AE, p. 8.

¹⁴² «Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie», AE, p. 8.

¹⁴³ *Distinção* é a própria designação levinasiana que em *Éthique et Infini* afirma explicitamente: «J'ai toujours distingué, en effet, dans le discours, le *dire* et le *dit*», EI, p. 82. Designação que se nos afigura problemática, já que a enigmaticidade respeitada se nos afigura ser precisamente a impossibilidade da delimitação — e, *ipso facto*, a necessidade da contaminação indescernível do *dito* pelo *dizer*.

¹⁴⁴ Cfr. AE, p. 6.

¹⁴⁵ «où l'*esse* se met à l'envers», AE, p. 6.

¹⁴⁶ «en dehors de l'être», AE, p. 7.

¹⁴⁷ «ex-ception à l'être», AE, p. 7.

¹⁴⁸ «De soi le Dire est témoignage, quel que soit le destin ultérieur où il entre à travers le Dit dans un système de mots; Dire dont ce système dérive et qui n'est pas l'enfance balbutiante de ce système et de la circulation des informations où il fonctionne.», AE, p. 188.

¹⁴⁹ «langage ancillaire et ainsi indispensable», AE, p. 7.

«Na linguagem como dito tudo se traduz diante de nós — nem que seja ao preço de uma traição. Linguagem ancilar e por isso indispensável... Linguagem que permite dizer — nem que seja traindo-o — este *fora do ser*, esta *ex-cepção ao ser*, como se o outro do ser fosse evento de ser. O ser, o seu conhecimento e o dito onde ele se mostra significam num dizer que, em relação ao ser, é excepção; mas é no dito que se mostram e esta excepção e o nascimento do conhecimento»¹⁵⁰.

Sublinhemos: o *dizer* an-árquico, original ou pré-originário, marca do *autrement qu'être*, o *dizer* como testemunho da glória do Infinito e da *significação* pré-originária do *para-outrem*, isto é, da ética antes da ontologia, diz-se, tem de se dizer, no *dito*, lugar da ontologia. Todo o *dizer* exige um *dito*, onde se revela, mas a sua *significação*, excede, transcende, interrompe, o *dito*. E a consequência de tal facto é ou a traição — isto é, a indissociação, a apropriação, a objectivação, a tematização, o silenciamento, deste *dizer* por um *logos* apofântico que esquece a *gravidade extrema* da sua origem an-árquica — ou a alteração, a indecibilidade, a *ambiguidade* ou o profetismo desse *dito*. Que o mesmo é dizer, a sua inspiração, a sua enigmaticidade, a sua *ambiguidade*, o seu profetismo¹⁵¹... Pelo *dizer*, pelo *dizer no* "seu" *dito*, se subtrai a filosofia ao ser, abrindo-se, pelo *além do ser* ou do rosto, ao *além do ser*: ao outro, ao *totalmente outro*, respeitado ou acolhido na sua alteridade absoluta.

«O *diferentemente do ser* enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para assim subtrair o *diferentemente do ser* ao dito onde o *diferentemente do ser* se põe já a significar um ser *diferentemente*»¹⁵².

Por isso, Levinas advoga: «Devemos permanecer na situação extrema de um pensamento diacrónico»¹⁵³.

Para respeitar a transcendência, a transcendência do Outro absoluto que o *rosto* do outro inaugura, é preciso que o *dizer* que a revela, é preciso que este *dizer* anterior à linguagem na linguagem e sem o qual nenhuma linguagem como comunicação, como transmissão de mensagens, seria possível, «escape ao *epos* da essência que o engloba e signifique o *além* numa significação que hesita entre este *além* e o retorno ao *epos* da essência»¹⁵⁴. Isto é, é preciso que este *sim aqui-*

¹⁵⁰ «Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous — fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable... Langage qui permet de dire — fût-ce en le trahissant — cet *en dehors de l'être*, cette *ex-ception* à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être. L'être, sa connaissance et le dit où il se montre signifient dans un dire qui, par rapport à l'être, fait exception; mais c'est dans le dit que se montrent et cette exception et la naissance de la connaissance.», AE, p. 7.

¹⁵¹ Para o registo profético do pensamento levinasiano destacamos as obras de Cath. Châlier, *L'inspiration du philosophe*, Albin Michel, Paris, 1996 e de Anne Dufourmantalle, *La vocation prophétique de la philosophie*, cerf, Paris, 1998.

¹⁵² «L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi de dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*.», AE, p. 8.

¹⁵³ «Nous devons en rester à la situation extrême, d'une pensée diachronique.», AE, p. 8-9. Proposição que deixa já aperceber que o *dito* animado ou inspirado pelo *dizer* se revela como temporalidade dia-crónica.

¹⁵⁴ «échappe à l'épos de l'essence qui l'englobe et signifie au delà selon une signification qui hésite entre cet au delà et le retour à l'épos de l'essence.», AE, p. 11.

originário perserve a sua estrutura de *equivoco* ou de *enigma*, «poder inalienável do dizer e modalidade da transcendência»¹⁵⁵, no dizer de **Autrement qu'être...**

Para perservar a transcendência que, *enigma*, o rosto revela, é, pois, preciso surpreender e ter em conta o *equivoco* ou o *enigma* como modo ou natureza da linguagem¹⁵⁶. Daí que distanciando-se criticamente da apofântica e da coerência do discurso dito razoável que já supõem, embora o desatendam, o *dizer pré-original*, Levinas faça questão de sublinhar que o *dito* tem por gênese, condição e in-condição, o *dizer* e que a linguagem, toda a linguagem, emana deste *dizer primevo*, sempre ameaçado de rasura e/ou de esquecimento: o *dito* filosófico deve de estar ao serviço do *dizer* que o inspira ou o marca, enigmatizando-o ou interrompendo-o, como *dizer* pré-originário da responsabilidade. A *expressão* ou o *dizer* não se limitam, portanto, a juntar-se às significações ditas: interrompem-nas ou enigmatizam-nas.

Só assim a linguagem não se configurará como uma mera transmissão e escuta de mensagens mas como a própria *intriga ética*, isto é, como a *revelação traumática da transcendência* como *aproximação* e *contacto obsessivo* do outro como próximo por sob o *trauma* do seu apelo. Radicalizando a inspiração de **Totalité et Infini**, assim procura a todo o instante **Autrement qu'être...** demonstrar que antes da ontologia e da sua manifestação da essência, é possível perscrutar uma significação irreduzível à essência — a do *dizer* ou do *sim* pré-original — testemunhada como *responsabilidade ética* ou *relação obsessiva* com outrem. Facto que, faz ainda Levinas questão de sublinhar, não conduz à destruição da ontologia, mas à sua interrupção, à sua desconstrução, ao seu endividamento a este *dizer* pré-original e, *ipso facto*, à sua alteração. Pelo que se o *dito* é precedido, excedido e alterado pelo *dizer* pré-original que o enigmatiza, torna-se, então, necessário — e é a lição levinasiana — *reduzir* o *dito*, essencialmente manifestação, exposição, exibição, desvelamento, ... à sua significação de *dizer*, a fim de dar também conta do nascimento latente do *dito* no próprio seio do *dizer* da responsabilidade. A fim de dar conta deste *sim pré-originário* que se

¹⁵⁵ «pouvoir inaliénable du Dire et modalité de la transcendence.», AE, p. 11.

¹⁵⁶ O registo enigmático ou profético da linguagem é outro dos motivos, no fundo o motivo fundamental já que é a partir dele que a vocação profética ou justa da filosofia é posta em cena, que distanciam Levinas do pensador da ética *more geometrico*. De facto, o geometrismo da ética espinosista tem implícito não só o esquecimento da linguagem como a desconfiança em relação a ela — a necessidade de *reformular o entendimento* tem na sua base uma profunda desconfiança em relação à linguagem, razão dos *prejuízos* que a cegam. «On dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle est perçue par la pensée pure en dehors des paroles et des images», (Espinosa, **Traité théologico-politique**, Garnier-Flammarion, Paris, p. 93), porque «l'idée ne consiste ni dans l'image de quelque chose ni dans les mots. L'essence des mots, en effet, et des images, est constituée par les seuls mouvements corporels qui n'enveloppent en aucune façon le concept de pensée», (Espinosa, **Éthique**, Garnier-Flammarion, Paris, II, esc. Prop. XLIX, p. 127).

Só a transparência e a imediatidade da razão *more geometrico* permite ao homem aceder à verdade, logo, a tarefa que urge é o de a purificar de todo o reduto estranho: discursivo, imaginário ou idólatrico. Assim se posiciona Espinosa na racionalidade aberta pelo *logos* platónico desconfiado em relação à distância existente entre as palavras e as coisas e ao modo como essa distância, como esse desvio, actuava nas palavras e enevoava a razão. Desde **O Crátilo** platónico que este desvio está sob suspeita.

desprende da anterioridade pré-origiária ou religiosa¹⁵⁷ do rosto e que está na origem e determina a natureza da linguagem segundo Levinas — uma linguagem que é, acima de tudo e em primeiro lugar, *revelação, relação, amizade, acolhimento, hospitalidade, significação, justiça*¹⁵⁸, *socialidade arquioriginária...* quer em relação ao rosto de onde se desprende quer em relação a todo e qualquer outro que ele mesmo já significa.

Aquém da intencionalidade constituinte, alguém do universo de signos, alguém da própria estrutura hermenêutica da linguagem, assim anuncia Levinas o que designa por *terceira via*¹⁵⁹, como o *lugar* a partir do qual, por um lado, a linguagem, «anterior a qualquer desvelamento do ser e ao seu frio esplendor»¹⁶⁰, emerge e, por outro, como o *a quem* ela se dirá, como *quem* invocará ou, por essência, *hospitaleira, acolherá* — a *epifania do rosto* do outro como *expressão* ou *dizer original* ou *pré-original*. Esta epifania é, reiteramos, a própria palavra: a *epifania do rosto*, por sob a qual a alteridade e a exterioridade do Outro se “apresentam” na sua vulnerabilidade, inaugura a *primeira* palavra, palavra *originária* que garante não só a franqueza e a vulnerabilidade resistente da sua

¹⁵⁷ Levinas faz, porém, questão de precisar o sentido desta religiosidade com a qual a enigmaticidade auto-expressiva do rosto se confunde: «religieuse, si le terme ne faisait pas courir le risque d'une théologie, impatient de récupérer le "spiritualisme": présent, représentation et principes, excluant précisément l'"en-deçà"», HAH, p. 80-81.

¹⁵⁸ «la justice consiste à rendre à nouveau possible l'expression où, dans la non-réciprocité, la personne se présente unique. La justice est un droit à la parole.», TI, p. 332.

¹⁵⁹ A linguagem como relação ao outro, a “essência da linguagem” (TI, p. 182), «trace d'un au-delà que porte un temps différent» (EEHH, p. 205), como relação de aproximação do *Mesmo* ao *outro* inspirada pelo Outro absoluto, numa palavra, a linguagem como amizade e hospitalidade (cfr. TI, p. 341) é, na óptica levinasiana, o grande esquecimento das filosofias contemporâneas da linguagem. Em *Humanisme de l'Autre Homme*, por exemplo, Levinas escreve: «Dans toute son analyse du langage, la philosophie contemporaine insiste, certes avec raison, sur la structure herméneutique et sur l'effort culturel de l'être incarné, qui s'y exprime. N'a-t-on pas oublié — pergunta — une troisième direction: la dimension vers Autrui qui n'est pas seulement le collaborateur et le voisin de notre oeuvre culturelle ou le client de notre production, mais l'interlocuteur; celui à qui l'expression exprime, pour qui la célébration célèbre, lui, à la fois, terme d'une orientation et signification première? Autrement dit, l'expression, avant d'être célébration de l'être, est une relation, avec celui à qui j'exprime l'expression et dont la présence est requise déjà pour que mon acte culturel d'expression se produise.», HAH, p. 46.

Se a 3ª *direcção*, isto é, o rosto do “outro homem” detém a primazia, então a linguagem detém, ela também, a primazia no seio do pensamento ético (meta-ontológico, meta-fenomenológico, meta-lógico, meta-teológico) de E. Levinas, porque esta 3ª *direcção* é ela própria linguagem — o que vem reforçar a nossa tese, segundo a qual sem se fechar num linguisticismo, a filosofia levinasiana é, desde sempre mas muito *explicitamente*, a partir de *Autrement qu'être...*, uma *filosofia do imediato* («a notion du visage... permet... de décrire la notion de l'immédiat. La philosophie de l'immédiat ne se réalise ni dans l'idéalisme berkeleyen, ni dans l'ontologie moderne... L'immédiat est l'interpellation et, si l'on peut dire, l'impératif du langage... L'immédiat, c'est le face à face.», TI, p. 44) ou uma *filosofia da linguagem* atenta à *possibilidade* e ao *limite* de uma *filosofia da linguagem*. É o que Étienne Féron procura testemunhar em *De l'idée de transcendance à la question du langage*. Vrin, Paris, 1979, p. 79. E é também o que Derrida já assinalara no seu primeiro escrito dedicado a Levinas, «Violence et métaphysique» (1964): «La pensée est parole, elle est donc immédiatement visage. En cela, la thématique du visage appartient à la philosophie la plus moderne du langage et du corps propre.», in ED, p. 149.

¹⁶⁰ «antérieure à tout dévoilement de l'être et à sa splendeur froide», TI, p. 219.

exterioridade como a ambiguidade ou a inspiração da palavra que nele e com ele se revela, como ainda e finalmente a relação de absoluta franqueza a que a sua vulnerabilidade apelativa chama o Eu, definitivamente *ex-posto*, *de-posto*, desperto in-quieto, *passivo*, vulnerável ou generosamente hospitaleiro. Responsável! *Acolher* o rosto como rosto, isto é, como *expressão*, *responder* à sua *provação* e *con-vocação*, é *acolher* traumáticamente a *ideia do infinito*. A *epifania do rosto* é o momento e o movimento, movimento sem retorno, sem *telos*, do *A-Deus!*

Em suma, *expressão* ou *dizer pré-original*, an-árquico, o rosto fala e, falando, a partir do *dizer na sua fala* ou *no seu dito*, a partir do seu dizer enigmático, interpela, intima, *pro-voca* e *con-voca*, o *eu inter-essado* que faz entrar no discurso — que faz ou *obriga* a falar. É esta entrada do sujeito, do Eu-mesmo, na linguagem *dada pelo rosto expressivo* ou interpelativo que agora nos importa traçar, a fim de enfatizarmos o *estatuto original* que Levinas outorga à revelação discursiva do rosto.

Criado e portanto anacronicamente atrasado em relação ao seu presente e, de todo, incapaz de recuperar este atraso¹⁶¹; irremediavelmente atrasado em relação a “si” mesmo, desde sempre e para sempre subtraído à contemporaneidade de “si” consigo próprio, porque «sempre atrasado em relação à hora do “rendez-vous”»¹⁶² com o rosto do outro que é primeiro¹⁶³, que «é (ou está) no começo da experiência»¹⁶⁴, o sujeito levinasiano herda-se compassivamente e herda a língua ou, mais precisamente, herda-se inspirada ou responsabilmente, herdando a língua do outro, que detém a primazia¹⁶⁵ e *dá a palavra à palavra*, assim o *obrigando* à palavra, isto é, assim o *obrigando* a *co-responder* ao seu apelo ou ao seu *dizer* originário ou arquioriginário. E assim *obrigando* à palavra porque o ser que a si mesmo se *apresenta*, que se *manifesta* assistindo à sua própria manifestação, numa palavra, que se exprime, o rosto, impõe-se, apelando a partir da sua miséria e da sua nudez, da sua vulnerabilidade extrema, marcas da *invisibilidade* que o enigmatizam e que a linguagem profere¹⁶⁶, sem que o sujeito possa ficar surdo e indiferente ao seu apelo¹⁶⁷ ou proceda ao seu conhecimento objectivo: o rosto *abre* ou *dá a primeira* palavra, uma palavra, como anunciámos,

¹⁶¹ «Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable... Ma réaction manque une présence qui est déjà le passé d'elle-même. Passé non point *dans* le présent, mais comme une phase retenue; passé *de* ce présent, laps déjà perdu du vieillissement échappant à toute réattention, altérant ma contemporanéité avec l'autre. Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable... Je suis accusé d'avoir tardé.», AE, p. 112.

¹⁶² «toujours en retard sur l'heure du “rendez vous”», AE, p. 192.

¹⁶³ «Énigme et le Phénomène» é, a este nível, bem explícito: «Le visage humain est la face même du monde et l'individu du genre homme, comme toutes choses, surgit déjà dans l'humanité du monde.» in EEHH, p. 211-212.

¹⁶⁴ «est au commencement de l'expérience», AE, p. 192.

¹⁶⁵ Um título de *Totalité et Infini* é explícito: «L'expression est le principe», TI, p. 92.

¹⁶⁶ EEHH, p. 204.

¹⁶⁷ «Aussi — *precisa* TI — au discours qu'ouvre l'épiphanie comme visage, je ne peux me dérober par le silence comme Thrasymaque irrité s'y essaie, dans le premier livre de la *République* (sans d'ailleurs y réussir)», TI, p. 219.

enigmática, uma palavra *des*-construída pelo seu *dizer* abissico e que, em si mesma, se revela como uma *obrigação* incondicional — como uma «privadíssima convocação para comparecer»¹⁶⁸. Como uma *obrigação* de incondicionalmente *co-responder* ao seu apelo e ao que nesse apelo apela — uma *obrigação* de não-indiferença — outro nome para a responsabilidade — para com a sua diferença absoluta¹⁶⁹. E para com a sua *diferença absoluta* porque a *con-vocação* que *pro-vo-ca* «o privadíssimo do eu único»¹⁷⁰ com o fim de o subtrair àquilo mesmo que o filósofo designa por «peso ontológico»¹⁷¹, provém de além do ser e de além do encadeamento racional e razoável das suas significações. É mesmo este além do ser que nele apela, interpela, intima, ... *obriga a responder*.

Uma *obrigação* que deve, porém, ser entendida num duplo sentido ou que tem um duplo alcance: por um lado como uma *obrigação* que, antes de qualquer questão, *põe o ser do sujeito em questão*, (*être en question*)¹⁷², isto é, que antes mesmo de qualquer consentimento da sua parte o *ex-põe* à crítica, reconduzindo-o a um *antes* da essência, do ser ou da interioridade. A questão lançada pelo *rosto expressivo* ao eu é uma *excepção* que perturba a *sua* ordem e o torna responsável *antes* de qualquer decisão da sua parte tomada nesse sentido. Isto é, no sentido de uma responsabilidade que não é mais um predicado, o predicado de uma dada essência ou interioridade, mas uma in-condição. Uma *obrigação* que, a este nível, é, por um lado e concretamente, um questionamento do ser-no-mundo e do registo *inter-essado* do existir do sujeito *para-si* que lhe corresponde, por outro e ao mesmo tempo, um questionamento da primazia da própria questão e da questão que pergunta pelo sentido do ser — questão que Levinas designará por «questão triunfante»¹⁷³ — e que se há-de revelar absolutamente secundária¹⁷⁴ em relação a esta interpelação arquioriginária do *rosto auto-expressivo*. Diante do apelo ou da intimação deste, «o eu suspende a sua persistência-em-ser, o seu *conatus essendi*, ... como se fosse “culpado” em relação ao seu próximo»¹⁷⁵. Liminarmente: diante do apelo do *rosto expressivo* o eu é obrigado a sair do círculo estreito do seu egoísmo, pondo a sua liberdade em questão. Noutros termos: diante do apelo do rosto dá-se a inversão da autonomia em heteronomia e inaugura-se a «subjectividade anterior ao Eu»¹⁷⁶.

O que significa, importa-nos desde já sublinhá-lo, que é o rosto, o rosto do outro, do *outro homem*, do diferente, do estrangeiro, ... que, *auto-expressão*, dá

¹⁶⁸ «privatissime convocation de comparaître», EEHH, p. 212.

¹⁶⁹ cfr. TI, p. 220.

¹⁷⁰ «privatissime du moi unique», EEHH, p. 213.

¹⁷¹ «pesanteur ontologique», *ibid.*

¹⁷² «La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage — nous l'appelons langage.», TI, p. 185.

¹⁷³ «question triomphante», EEHH, p. 213.

¹⁷⁴ «Mise en question où la question surgit plus ancienne que celle qui concerne le sens de l'être de l'étant; mise en question où s'exquisse, peut-être, la problématique même de la question», HS, p. 140.

¹⁷⁵ «Le moi suspend sa persistance-à-être, son *conatus essendi* ... comme si le moi était “coupable” à l'égard de son prochain.», Levinas em diálogo com A. Ponzio, «Responsabilité et Substitution» in *Sujet et altérité* — Sur Emmanuel Levinas, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 144.

¹⁷⁶ «subjectivité antérieure au Moi», HAH, p. 82.

a palavra e lança a primeira questão a que, atrasado ou criado, o sujeito *tem de*, isto é, é obrigado, a responder¹⁷⁷: a questão primeira não é assim nem a questão do sujeito como *ipse* nem mesmo a questão do sujeito tolhido de espanto, mas a lançada pelo rosto do outro homem e a que, respondendo, o próprio sujeito vem a si. Correlativo da revelação do rosto é, pois, o *pôr-em-questão* do eu *inter-essado*. A expressão pela qual o rosto *se revela* ou nos visita é um *pôr-em-questão* e do registo *inter-essado* do eu e do privilégio da própria questão: tal como a palavra que é sempre e em primeiro lugar do outro, também a questão é sempre questão do outro¹⁷⁸! O ponto de partida do questionamento, segundo Emmanuel Levinas, é, pois, o *rosto auto-expressivo*, o único que faz sair a interioridade sem idealidade do sujeito do seu ensemesamento, fazendo-a vir a si, isto é, fazendo-a aceder ao seu verdadeiro ser, isto é, à responsabilidade ou ao acolhimento não indiferente do diferente. Falando, interpelando, o rosto faz o eu sair do seu ensemesamento solitário e egoísta, pondo em questão a orgulhosa e feliz auto-suficiência da sua liberdade. O acolhimento do *rosto expressivo* é o primeiro gesto feito pelo Eu na direcção do outro e, *ipso facto*, de si: momento inaugural do *outro-no-mesmo*, da *ipseidade desubstanciada*¹⁷⁹ ou da *significação*. Isto é, e nas palavras do filósofo, momento inaugural «da libertação ética do Si pela substituição pelo outro.... Si anterior a toda a iniciativa, anterior a todo o começo, significando anarquicamente, antes de qualquer presente»¹⁸⁰.

O que, por um lado, significa que não é a consciência que, a si mesma, se põe em questão, por outro que a pergunta, a primeira pergunta, é sempre do¹⁸¹ outro, do *rosto auto-expressivo* que é primeiro: depois da pergunta como *piedade do pensamento (Frömmigkeit des Denkens)* de Heidegger¹⁸², assim reactiva Levinas uma distante e esquecida tradição. O que finalmente ainda significa que a primeira palavra é já sempre uma resposta, um *sim dado ao outro* precedido pelo *sim do outro*, precedido pelo *sim*, isto é, pela resposta daquele que, segundo Levinas, pode (começar por) dizer *sim*!

O que nos faz entrar no segundo registo desta obrigação que nasce e se impõe com o rosto: é que esta obrigação reclamada pelo rosto interpelativo que nenhuma interioridade é capaz de evitar obriga-o também à questão (*être à la question*), exigindo-lhe que entre no discurso ou que fale, assim respondendo pelo seu direito a ser. Assim se justificando — assim justificando, numa palavra, o seu direito a ser.

Do duplo alcance desta obrigação que passamos a descrever, queremos sublinhar as seguintes ideias:

¹⁷⁷ «La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage — nous l'appelons langage», TI, p. 185.

¹⁷⁸ «De la responsabilité au problème — telle est la voie. Le problème se pose par la proximité elle-même qui, par ailleurs, en tant que l'immédiat même, est sans problèmes.», AE, p. 205.

¹⁷⁹ cfr. Marc Faessler, «L'intrigue du Tout-Autre» in *EL, les cahiers de la nuit surveillée*, Verdier, Paris, 1984, p. 130.

¹⁸⁰ «la délivrance éthique du Soi par la substitution à l'autre.... Soi d'avant tout initiative, d'avant tout commencement, signifiant anarchiquement, avant tout présent», AE, p. 209.

¹⁸¹ Um *do* que significa não a propriedade mas uma anterioridade e, portanto, uma proveniência.

¹⁸² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1960, p. 176.

1. o ponto de partida para o questionamento do Eu-Mesmo na sua orgulhosa e feliz suficiência não é a sua consciência mas outrem — o *rosto expressivo*.
2. tal como Abraão, o sujeito levinasiano, um sujeito que se quer incondicionalmente responsável, é constituído pela *resposta: sim, eis-me aqui!* Tal é, no dizer do filósofo, «a única e primeira resposta possível ao apelo do outro, o momento originário da responsabilidade enquanto ele me expõe ao outro singular»¹⁸³. A primeira palavra é um *sim* dado ao outro, *rosto expressivo*, e por ele ditado: ditado a partir do seu próprio *sim*. O que significa que o próprio apelo do rosto apela a partir da *resposta* e que a humanidade ou a espiritualidade do homem é originariamente constituída pela experiência da alteridade ou do exílio. Como também Ricoeur o sublinha, o *si-mesmo* é constituído e definido «pela sua posição de respondente»¹⁸⁴; ora, um *si* que responde é um *si* relacional — um *si em situação de exílio*¹⁸⁵.
3. a ética, a meta-ética, não procede do Eu mas do outro: a *significação* que este enquanto *rosto auto-expressivo* abre não é uma *significação* interior, mas é já «sociabilidade e obrigação»¹⁸⁶.

Analisemos agora esta *obrigação* pela qual o sujeito, ao *responder*, vem a si como *consciência moral*.

Subtraída à sua sujeição a um pensamento pré-existente que teria a função servil de traduzir, ressoar do infinito em *nós*, para Levinas, a linguagem pré-existe ao sujeito¹⁸⁷ que, diante do *rosto* interpelativo do outro, devirá efectivamente *sujeito, sujeitando-se-lhe — sub-ject-illeizando-se* — que o mesmo é dizer, *co-respondendo* à sua interpelação, *ex-pondo-se*, assim pondo em questão a espontaneidade da sua liberdade e da sua vontade, as quais lhe traçam um perfil onto-económico. *Não-lugar* do infinito da transcendência, antes de ser *expressão* do Mesmo — *já sempre ex-posto ou aberto* ao outro — a linguagem, que talhará o *face-a-face* pré-original com o *rosto* interpelativo do *outro homem*, é apelo, é

¹⁸³ «la seule et première réponse possible à l'appel de l'autre, le moment originaire de la responsabilité en tant qu'il m'expose à l'autre singulier», DM, p. 71.

¹⁸⁴ «par sa position de répondant», P. Ricoeur, «Le sujet convoqué à l'école des récits de vocation prophétique», *Revue de l'institut Catholique de Paris*, n.º 28, 1988, p. 88.

¹⁸⁵ Para utilizar a expressão de Dufourmantelle: «Le signe que nous faisons vers l'autre, ou vers Dieu, étant un mouvement d'amour, nous écarte de la maîtrise et de l'enfermement du même pour nous projeter dans une situation exilique, sans retour possible vers d'anciens refuges», *La vocation prophétique de la philosophie*, cerf, Paris, 1998, p. 73.

¹⁸⁶ «socialité et obligation», TI, p. 227.

¹⁸⁷ Como no prosseguimento de Heidegger, Dufourmantelle e Patôcka o sublinham. A primeira ao afirmar que «Par le fait même que nous sommes des êtres de langage, nous sommes en exil de nous mêmes et du monde», A. Dufourmantelle, *La vocation prophétique de la philosophie*, cerf, Paris, 1998, p. 73. O segundo ao afirmar que «La structure originelle de toute parole implique également dans sa structure générale, une possibilité de transcendence. Nous ne nous en apercevons pas parce que c'est à travers le langage que nous sommes auprès des choses», J. Patôcka, *Lécrivain, son "objet"*, POL, Paris, 1990, p. 82-83.

interpelação do *Eu-Mesmo* pelo outro, a quem, *co-respondendo*, invoca¹⁸⁸. A linguagem funda-se na interpelação do rosto e no dever ou na *obrigação* de lhe *responder* — ou seja, a linguagem funda-se no vocativo e no acusativo¹⁸⁹. O vocativo é, aliás, para o filósofo o essencial da linguagem: significa que o interpelado, o rosto do outro, se mantém e se confirma na sua exterioridade, convidando à palavra ou à relação. Para o nosso filósofo *toda* a linguagem pressupõe esta invocação originária do outro como *rosto* ou como *primeira palavra*: enquanto interlocutor, isto é, respeitado na sua alteridade, o outro está sempre no vocativo, enquanto, sem qualquer alibi, o eu *já* está no acusativo, ou seja, na posição de ter de dar contas, de *ter de responder*, de *ter de justificar* o seu próprio ser. É neste sentido que *falar; falar de...*, é sempre e em primeiro lugar *falar a* ou *responder*: ou seja, *falar de* pressupõe *já sempre* a invocação ou a saudação da alteridade de outrem, de cujo apelo brota a linguagem. Daí a proposição levinasiana: «o acusativo é, de qualquer maneira, o primeiro “caso”»¹⁹⁰. De notar que a interpelação se aplica quer a outrem, que é interpelado como interlocutor¹⁹¹, quer ao Mesmo ou à identidade injustificável da *ipseidade* que é interpelada pelo rosto de outrem¹⁹² e convidada a justificar-se.

O que é dizer que o discurso do eu nasce como uma justificação do seu «glorioso triunfo de vivente»¹⁹³ diante do apelo do rosto do outro. O discurso do eu nasce como uma *resposta* dada ao apelo deste, cujo apelo apela a partir da sua resposta — a partir do seu *sim arquioriginário*. Revelando-se, o *rosto expressivo*, interpelativo, talha um rosto verdadeiramente humano ao Eu-Mesmo, despojando-o de si e do seu saber de si — diante do rosto interpelativo do outro, o sujeito não está mais só: aquele interpela-o, obriga-o a responder e dá-lhe tempo para responder. Razão pela qual entrar no discurso ou falar não é, para o nosso filósofo, *deixar-ser* outrem. Falar é *solicitar*, é *invocar* ou *acolher* outrem (e em primeiro lugar o rosto do outro como rastro da *ilicidade* e como interpelação), *co-respondendo* in-finitamente ao seu apelo ou à sua ordenação. Entrar no discurso ou falar é, ensina Levinas, *obedecer* ou *co-responder* a um apelo prévio — o lançado pela enigmaticidade da linguagem que exprime a própria enigmaticidade do rosto. Falar é, no mesmo lance, escutar¹⁹⁴ e *responder* «ao invisível que me apela, respondendo a um apelo que me põe em questão e que me vem não sei

¹⁸⁸ TI, p. 65-66.

¹⁸⁹ Dufourmentalle vê nesta fundação da linguagem no vocativo e no acusativo uma das quatro categorias fundamentais do pensamento profético: justamente a que refere a estrutura singularmente dialogal do pensamento profético, a sua relação à alteridade: «Un dialogue se noue entre le prophète et son dieu, d'où naît la parole prophétique... De ce rapport vertical, unique et singulier jaillit la source de l'inspiration prophétique qui vient du divin et s'adresse aux hommes». A. Dufourmentalle, *La vocation prophétique de la philosophie*, cerf, Paris, 1998, p. 15.

¹⁹⁰ «L'accusatif est le premier “cas” en quelque sorte», EN, p. 48.

¹⁹¹ cfr. TI, p. 41-45.

¹⁹² cfr. TI, p. 72-73; AE, p. 134-135, 153-157.

¹⁹³ «glorieux triomphe de vivant», TI, p. 196.

¹⁹⁴ cfr. DL, p. 21. «La parole est donc approchée d'emblée par Levinas comme une écoute de la parole», escreve E. Féron, «Le temps de la parole» in E.L., *Exercices de la patience*, Obsidiane, Paris, 1986, p. 21.

de onde, nem quando, nem porquê»¹⁹⁵! Ou seja, falar é *responder* e *responder* é o próprio *trauma* do infinito no finito, a própria marca daquele neste — uma marca pela qual, na sua transcendência, aquele vem à ideia deste: «A resposta à intimação do Enigma — *ensina Levinas* — é a generosidade do sacrifício fora do conhecido e do desconhecido, sem cálculo, porque indo para o infinito»¹⁹⁶.

À similitude da atitude de Moisés em relação à Voz que o apelava *na* ou *a partir* da Sarça Ardente¹⁹⁷, falar é, para o eu, *responder* — falar é *responder incondicionalmente* ao apelo do rosto do outro. Mais precisamente: o rosto, o rosto como rosto ou como *não-lugar* da transcendência, apela, interpela, ordena, e falar é, para um sujeito finito, criado e mortal, *responder* ao in-finito desse apelo. Antes de qualquer monólogo ou diálogo, falar é, para Levinas, *responder*. Para um sujeito criado, falar começa por ser proferir um *sim incondicional* que *responde* à interpelação do *sim* ou do *dizer* pré-original ou anárquico do *rosto expressivo* — *sim* e *dizer* que são o que no tecido esparço da sua *expressão* interpelam, reclamam ou obrigam. O *sim incondicional* do sujeito *responde*, tenta, in-finitamente, *responder*, ao *sim pré-original* dado e ditado pelo rosto do *outro homem*. Este *sim* dado ao rosto do outro é a *primeira* palavra do eu — uma *primeira* palavra que, portanto, se configura como uma *resposta* dada ao *acolhimento* ou ao *sim* do rosto do outro. Começa-se, o sujeito começa, por *responder* ao outro, ao rosto do outro, que é primeiro e que, alguém ou além do ser e do saber, num singular não-saber, *se deve acolher*. Sem reservas, **Autrement qu'Être...** di-lo assim:

«Não se pode recriminar às perspectivas que vêm sendo expostas a imprudência de afirmar que a primeira palavra do “espírito” — a que possibilita todas as outras — incluindo mesmo as palavras “negatividade” e “consciência” — seja um “Sim” incondicionado, ingênuo de submissão, negador da verdade, dos mais altos valores! A incondição deste *sim* não é a de uma espontaneidade infantil. É a própria exposição à crítica, exposição prévia ao consentimento, mais antiga do que toda a espontaneidade ingênua». *E, crítico, Levinas acrescenta*: «Raciocina-se em nome da liberdade do eu, como se eu tivesse assistido à criação do mundo e como se eu só fosse responsável por um mundo saído do meu livre arbítrio. Presunções de filósofos, presunções de idealistas. Ou coisas de irresponsáveis»¹⁹⁸.

¹⁹⁵ «à l'invisible qui me demande; répondant à une demande qui me met en question et qui me vient je ne sais d'où, ni de quand, ni pourquoi», HS, p. 139.

¹⁹⁶ «La réponse à l'assignation de l'Énigme est la générosité du sacrifice hors du connu et de l'inconnu, sans calcul, car allant à l'infini», EEHH, p. 215.

¹⁹⁷ «Et l'Éternel descendit (vaiered haChem) sur le mont Sinai», Ex., 19.20. Passagem que Châlier interpreta nos seguintes termos: «Descente de la transcendance dans l'immanence du monde, descente de la parole ou du Davar de Dieu vers les hommes.», Cath. Châlier, *L'inspiration du philosophe*, Albin Michel, Paris, 1996, p. 90.

¹⁹⁸ «On ne peut donc pas reprocher aux vues qui viennent d'être exposées l'imprudence d'affirmer que le premier mot de l'"esprit" — celui qui rend possible tous les autres — et jusqu'aux mots "négativité" et "conscience" — soit un "Oui" inconditionné naïf de la soumission, négateur de la vérité, de toutes les valeurs la plus haute! L'incondition de cet *oui* n'est pas celle d'une spontanéité infantile. Il est l'exposition même à la critique, exposition préalable au consentement, plus ancienne

Nós sublinhamos: a *primeira* palavra da espiritualidade ou da humanidade do sujeito, de um sujeito que não criou o mundo nem se criou a si mesmo, de um sujeito *sujeito*, criado ou *con-vocado*¹⁹⁹ e que, enquanto tal, não coincide nem com a *origem* nem consigo mesmo — a contemporaneidade de si consigo mesmo está-lhe, *de todo*, interdita — e que, por isso, chega sempre atrasado ao encontro marcado pelo outro que é primeiro é, pois, um *sim incondicional* — uma *resposta*. O evento originário da palavra é, para um sujeito criado, esta enquanto *resposta*.

É assim que o primeiro termo para dizer o sujeito não é manifestamente *começo* mas *resposta*. Com ela, ele põe em cena o momento e o movimento abrahâmico, gizando o seu primeiro movimento em relação ao Outro/outro graças ao qual, saíndo de si, vem a si como *passividade*. Uma *passividade* que é uma *sensibilidade extrema*, uma *vulnerabilidade* indeclinável, uma *abertura*. Uma *abertura*, todavia, irredutível a uma figura indeterminada do espaço — irredutível a uma qualquer apertidade. A *abertura* que, como o próprio filósofo o proclama, «pode entender-se de várias maneiras»²⁰⁰, significa aqui uma desorientação do *topos*, definitivamente orientado *para outrem*, assim significando uma *vulnerabilidade* ineliminável e arquioriginária. Uma tal *abertura* é assim alheia e anterior à *abertura* a um dado objecto, à *abertura* da intencionalidade e do êxtase da ek-sistência husserliana/heideggeriana. Uma *abertura* que não é *abertura ao ser* mas *ex-posição*²⁰¹ ou no dizer de **Humanisme de l'Autre Homme**, «o desnudamento da pele exposta à ferida e ao ultrage. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele oferecida, no ultrage e na ferida, para além de tudo o que, da essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração.... A descoberto, aberta como uma cidade declarada aberta à aproximação do inimigo, a sensibilidade, aquém de toda a vontade, de todo o acto, de toda a declaração, de toda a tomada de posição — é a própria vulnerabilidade. É? Não consiste o seu ser em despir-se de ser; não em morrer, mas em alterar-se, em "ser diferentemente do ser"? Subjectividade do sujeito, passividade radical do homem que, por consequente, se posiciona, se declara ser e considera a sua sensibilidade como um atributo. Passividade mais passiva do que toda a passividade, recalcada na particula pronominal se, que não tem nominativo. O Eu é, dos pés à cabeça,vulnerabilidade»²⁰².

que toute spontanéité naïve. On raisonne au nom de la liberté du moi, comme si j'avais assisté à la création du monde et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre. Présomptions de philosophes, présomptions d'idéalistes. Ou dérobade d'irresponsables.», AE, p. 156

¹⁹⁹ «*sujeito convocado*» é a expressão usada por Ricoeur para assinalar a vocação profética do homem, isto é, para assinalar a responsabilidade de em seu nome responder à/pela revelação, cfr. Paul Ricoeur, «Le sujet convoqué à l'école des récits de vocation prophétique», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n.º 28, 1988, p. 83.

²⁰⁰ «peut s'entendre en plusieurs sens», HAH, p. 92.

²⁰¹ cfr. AE, p. 101.

²⁰² «c'est la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage. L'ouverture, c'est la vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure, au-delà de tout ce qui, de l'essence de l'être, peut s'exposer à la compréhension et à la célébration.... A découvert, ouverte comme une ville déclarée ouverte, à l'approche de l'ennemi, la sensibilité, en deça de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position — est la vulnérabilité même. Est-elle? Son être ne

*Resposta, resposta responsável*²⁰³, ao apelo do *rosto expressivo* que, como vimos, também já apela como *resposta*, o sujeito, que é investido nesta mesma *resposta*, é *vulnerabilidade* ou *passividade* arquioriginária. O que nos interessa sublinhar é que esta «subjectividade anterior ao Eu»²⁰⁴, esta *vulnerabilidade* arquioriginária, que vem a si na *resposta* e como *resposta* ao apelo do *rosto expressivo*, não se configura e posiciona como uma outra origem. Levinas não se limita a substituir uma origem por outra — o seu gesto é antes de deslocação ou de alteração da própria ou imprópria origem: o originário, o anterior à consciência detentora de ideias claras e distintas, o anterior à consciência intencional, o «anterior à anfibologia do ser e do ente e à condição de uma natureza»²⁰⁵, é substituído por um *além* (do ser) que não se transforma numa nova origem mas numa alteração, numa *an-arquização*, da origem. Este *além* que, na sua enigmaticidade, o rosto configura é, recordemos e insistamos, rastro. Rastro da transcendência que tem lugar como *Não-Lugar* no *rosto auto-expressivo* a quem o Eu-Mesmo é obrigado a *responder* incondicionalmente. Nada nem ninguém pode substituí-lo na sua *resposta* ao apelo da língua. O *sim incondicional* é assim a in-condição da *resposta* da *ex*-posição: mais precisamente, o *sim incondicional* do eu *ex*-posto é uma *resposta a...* precedida pelo próprio *sim* do outro, uma vez que Levinas começa por nos dizer que não é o Eu, é o outro, o rosto do outro, quem pode dizer *sim*. Ora se assim é, se é o outro como *rosto expressivo* que começa por dizer *sim*, então, por um lado, o *primeiro sim*, o do *acolhimento*, é sempre *acolhimento do Outro/outro* e, por outro lado, não há *primeiro sim*: o *primeiro sim* é já sempre uma *resposta*. O que significa que se tudo começa pelo *sim*, então tudo começa, o *começo* começa, pela *resposta* — esta começa e comanda. O começo, todo o começo, é, para o dizer com Blanchot, *recomeço*²⁰⁶. Tal é a aporia ou o paradoxo inerente à finitude, à mortalidade ou ao estatuto de *criatura* próprios do sujeito. No *começo*, um *começo* que o não é, isto é, que não é uno consigo, não há *primeira palavra* — *começa-se* por *responder*: é *preciso* começar por *responder*!

Para um sujeito *criado* ou finito, separado ou ateu, falar ou entrar no discurso por sob o apelo in-finito do *dizer pré-original* do rosto do outro, rastro do Outro absoluto só pode ser um *responder incondicional*: *sim, eis-me aqui!* Note-se, no

consiste-t-il pas à se dévêtir d'être, non pas à mourir, mais à s'altérer, à "autrement qu'être"? subjectivité du sujet, passivité radicale de l'homme, lequel, par ailleurs, se pose, se déclare être et considère sa sensibilité comme attribut. Passivité plus passive que toute passivité, refoulé dans la particule pronominale se qui n'a pas de nominatif. Le Moi, de pied en cap...est vulnérabilité», HAH, p. 104. Levinas sublinha.

²⁰³ Como bem nota Laurent Adert, Levinas faz «souvent rimer responsabilité avec réponse», Tint, p. 62.

²⁰⁴ «subjectivité antérieure au Moi», HAH, p. 82.

²⁰⁵ «antérieur à l'anfibologie de l'être et de l'étant et à la condition d'une nature», HAH, p. 82.

²⁰⁶ «Il n'y a pas d'origine, si origine suppose une présence originelle. Toujours passé, d'ores et déjà passé, quelque chose qui s'est passé sans être présent, voilà l'immémorial que nous donne l'oubli, disant: tout commencement est recommencement», M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 180.

entanto, que se a *primeira* palavra do sujeito é um *sim incondicionado*, uma *resposta*, esta não constitui, no entanto, uma mera submissão alienante e destituente do sujeito, mas uma *alteração* graças à qual ele pode, finalmente, vir a ser — a *ser responsável!* A responsabilidade *para* com outrem, emergente com a *resposta* e da *resposta* dada à interpelação do *rostro auto-expressivo*, traça a estrutura ou a in-condição do sujeito levinasiano, traçando o momento inaugural da sua relação, relação de *acolhimento*, com o Outro/outro — a *resposta*, a *resposta responsável*, põe em cena o emergir de uma *ipseidade* transida de responsabilidade que se confunde com o exercício da relação a giz com o Infinito e, *ipso facto*, com o próprio emergir da ética segundo Emmanuel Levinas.

De notar ainda e por outro lado que se, para Levinas, falar é *responder*, isto é, é *obedecer*²⁰⁷ — *obedecer* sem servilismo — uma tal *obrigação de responder* não parte do Eu mas do *rostro expressivo*, mais precisamente do seu apelo. Um apelo que é anterior a qualquer discurso, a qualquer acontecimento, ordem ou desejo e que se incrusta ou encripta na abissalidade do eu, acabando assim como que por se formular na obediência sem servilismo da sua própria voz — por isso inspirada²⁰⁸. É o que o filósofo designa por paradoxo da *resposta* ou da responsabilidade. Um paradoxo que, no dizer de **Autrement qu'être...**, reside no facto de «eu ser obrigado sem que esta obrigação tenha começado em mim — como se, na minha consciência tivesse deslizado uma ordem, qual ladrão, que se tivesse insinuado a contrabanda, como que a partir de uma causa errante de Platão. O que — *avança o filósofo* — para uma consciência é impossível e atesta claramente que não estamos mais no elemento da consciência. Na consciência, este “não sei onde” traduz-se por uma perturbação anacrónica, pela anterioridade da responsabilidade e pela obediência em relação à ordem recebida ou ao contrato. Como se o primeiro movimento da responsabilidade (*ou da resposta*) não pudesse consistir, nem em esperar, nem mesmo em acolher a ordem (o que seria ainda uma quase-actividade) mas em obedecer a esta ordem antes mesmo de ela se formular. Ou como se ela se formulasse antes de todo o presente possível, num passado que se mostra no presente da obediência sem nele se recordar, sem nele vir da memória; formulando-se por aquele que obedece nesta mesma obediência»²⁰⁹.

²⁰⁷ «obéissance extra-ordinaire — service sans servitude — à la droiture du visage de l'autre homme dont l'impératif irrécusable ne procède pas de la menace et dont l'autorité incomparable commande à travers une souffrance et se dit précisément parole de Dieu», Tint., p. 62.

²⁰⁸ «Avant qu'il m'appelle, moi je répondrai», Isaías, 65, 24.

Tal como o profeta obedece ao *Davar*, o eu obedece ao apelo que lhe é ditado pela magistralidade do *rostro expressivo* — a *inspiração* é a estranheza, a alteridade ou a marca do outro na sua voz. O dom da palavra é o da *inspiração*, como Châlier também o sublinha: «Le don ressemble alors à une inspiration qui inquiète le sujet sans lui laisser le temps de ressaisir et de reprendre son souffle. Le voici soudain dérangé, jusqu'à l'obsession même, par un souffle étranger, un souffle qu'aucun effort de conceptualisation ou de thématisation ne parvient à assagir», *L'inspiration du philosophe*, Albin Michel, Paris, 1996, p. 101-102.

²⁰⁹ «consiste en ce que je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi — comme si, en ma conscience un ordre s'était glissé en voleur, s'est insinué par contrebande, comme à partir d'une cause errante de Platon. Ce qui pour une conscience est impossible et atteste clairement que

O que significa, importa desde já enfatizá-lo também, que o acesso à linguagem apenas se dá na relação de face-a-face com o rosto²¹⁰ pois só esta relação o respeita ou o acolhe como outro ou, vê-lo-emos, como um interlocutor respeitado na sua alteridade. Só esta relação discursiva o respeita na sua magistralidade, só ela inaugura a *apologia*²¹¹ do ser separado, inaugurando a *evasão do ser*, urgente e sibilamente anunciada em 1936, porque só nela tem lugar a justificação pela qual, sem de todo se destruir, antes por ela se afirmando porque é o único a poder responder²¹², o sujeito se inclina diante da transcendência do Outro/outro e vem ética ou *paticamente* a si. Dito de outro modo: *revelação* como *visitação* da transcendência, a palavra, a *palavra-interpelação* (que já é também uma *palavra-resposta*) e a *palavra-resposta*, é a própria modalidade do *face-a-face* e a gênese da própria espiritualidade ou humanidade do humano: a sua humanidade ou mais precisamente a sua in-condição recebe-a o Eu-Mesmo, de-posto e *ex-posto*, *co-respondendo* ao apelo do rosto, inteligibilidade primeira e condição ou in-condição de toda a inteligibilidade. A sua humanidade recebe-a o eu do exterior — o sujeito é, como o pensamento, investido ou ordenado pelo exterior: «Na aproximação, sou imediatamente servidor do próximo, já atrasado e culpado do atraso. *Sou como que ordenado do exterior*»²¹³. A *resposta* como *fala primeira* do sujeito traduz uma posição, uma posição que é uma *ex-posição* em relação ao outro que, ao mesmo tempo, confirma quer o outro, o rosto do outro, como outro, quer o Eu como eu — como *eu responsável* (pelo outro) do outro. A *visitação* do rosto, a sua *interpelação*, desencadeia a humanidade do sujeito, despertando-o para uma vigília insone, para uma *ex-posição*, que não são

nous ne sommes plus dans l'élément de la conscience. Dans la conscience, ce "je ne sais où" se traduit par un bouleversement anachronique, par l'antériorité de la responsabilité et de l'obéissance par rapport à l'ordre reçu ou au contrat. Comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister, ni à attendre, ni même à accueillir l'ordre (ce qui serait encore une quasi-activité) mais à obéir à cet ordre avant qu'il ne se formule. Ou comme s'il se formulait avant tout présent possible, dans un passé qui se montre dans le présent de l'obéissance sans s'y souvenir, sans y venir de la mémoire; en ce formulant par celui qui obéit dans cette obéissance même.», AE, p. 15-16.

²¹⁰ «Le sens c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face à face originel du langage.», TI, p. 227.

²¹¹ «L'apologie où le moi à la fois s'affirme et s'incline devant le transcendant est dans l'essence du discours.», TI, p. 29.

²¹² «Ne pas pouvoir se dérober — voilà le Moi», TI, p. 275.

²¹³ «Dans l'approche, je suis d'emblé serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. Je suis ordonné du dehors», AE, p. 110.

Esta ordenação do sujeito pelo exterior é, simultaneamente, o que aproxima e afasta Levinas das ciências humanas, a cuja hegemonia nos anos 60-70 o filósofo responde. Uma proximidade que o é meramente pela designação, porque o seu sentido profundo é antes o de uma distanciamento profundamente crítico. Assim, enquanto que nas ciências humanas esta *ordenação pelo exterior* (história, economia, sociedade, tradição) significava a dissolução da subjectividade, a famosa *morte do sujeito*, o seu *fim* proclamado, por exemplo, no belo fim de *Les mots et les choses* de Michel Foucault, em Levinas uma tal ordenação significa, pelo contrário, a sua abertura, a sua alteração e, por conseguinte, o seu re-pensar. O repensar do sujeito como vulnerabilidade, passividade, responsabilidade, numa palavra o repensar auto-hetero-nómico do sujeito como «Sans identité» em HAH, p. 93 ss o diz explicitamente.

decididas por si²¹⁴. Uma *ex-posição* que é um êxodo, uma saída, um *des-interesse* — um *de-inter-esse* que é, para o nosso filósofo, o verdadeiro êxtase, porque sem qualquer recorrência a si. Ao falar, o sujeito sai de si, *ex-põe-se*, pois descobre que a sua palavra é já uma palavra (her-)dada, uma palavra que (co-)responde a uma palavra que o precede e vem de mais alto e de mais longe do que ele — vem do outro que nunca é, por isso, um termo ou um outro igual, um semelhante, mas uma *altura* superlativa, um *vós*, um mestre²¹⁵ que dá a palavra à (sua) palavra e nela fala: «O Discurso — escreve explicitamente Levinas — é discurso com Deus e não entre iguais, de acordo com a distinção estabelecida por Platão no **Fedro**. A metafísica é a essência desta linguagem com Deus, ela conduz acima do ser»²¹⁶.

Em suma, falar é *responder ao rosto expressivo* que, interpelando, expulsa o eu de si mesmo, pro-voçando o exílio de si em si ou a sua in-condição de *enviado* ou de *eleito*²¹⁷. A *eleição* não é, porém, pensada como o orgulho da diferença, mas como *justificação* ou *obrigação* pela qual se processa a saída do egoísmo triunfante do Eu e se dá a sua *abertura* enquanto subjectividade responsável, a qual se define pelo gesto de *responder por* outrem, respondendo-lhe: *responder por* é, em primeiro lugar, *responder a*. O que quer dizer que o *sujeito eleito* é já um sujeito marcado pelo rastro da imemorialidade da transcendência. É já um sujeito inspirado: *eleito* é o sujeito incondicionalmente constituído pela *resposta*. E incondicionalmente, insistimos, porque nada nem ninguém pode *responder* por ele. Nada nem ninguém o pode subtrair ao infinito da interpelação: «ninguém me pode substituir a mim que me substituo a todos»²¹⁸, proclama paradoxalmente **Autrement qu'être...** E esta constituição revela-se uma in-condição porque a *eleição* significa, por um lado, um sujeito despido de predicados ontológicos, por

²¹⁴ Como M. Blanchot também o diz: «Le renoncement au moi-sujet n'est pas un renoncement volontaire, donc non plus une abdication involontaire; quand le sujet se fait absence, l'absence de sujet ou le mourir comme sujet subvertit toute a phrase de l'existence, fait sortir le temps de son ordre, ouvre la vie à sa passivité, l'exposant à l'inconnu de l'amitié qui jamais ne se déclare.», *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 51.

²¹⁵ Não é, porém, a relação dialéctica do senhor e do escravo que serve de paradigma a Levinas para pensar a relação concreta, na qual a palavra se põe em cena, mas a relação, vertical e assimétrica, mestre-discípulo.

²¹⁶ «Le Discours est discours avec Dieu et non pas avec les égaux, selon la distinction établie par Platon dans le Phèdre. La métaphysique est l'essence de ce langage avec Dieu, elle mène au-dessus de l'être.», TI, p. 331.

²¹⁷ Cfr. AE, p. 134-135. E Tint. Reitera: «L'élection se substitue chez moi à la notion d'individuation», p. 43.

²¹⁸ «personne ne peut se substituer à moi qui me substitue à tous», AE, p. 162. Ideia que será reiterada em AV salientando as raízes judaicas deste filosofema levinasiano, *eleição*: «Le traumatisme que fut mon esclavage en pays d'Égypte constitue mon humanité même, ce qui me rapproche d'emblée de tous les problèmes des damnés de la terre, de tous les persécutés, comme si dans ma souffrance d'esclave, je priais, de prière pré-orationnelle, et comme si cet amour de l'étranger était déjà la réponse qui m'est donnée à travers mon choeur de chair. En la responsabilité pour l'autre homme réside mon unicité même; je ne saurais m'en décharger sur personne, comme je ne saurais me faire remplacer pour la mort: l'obéissance au plus Haut signifie précisément cette impossibilité de me dérober; par elle, mon soi est unique. Être libre, c'est ne faire que ce que personne ne peut faire à ma place. Obéir au plus Haut, c'est être libre», AV, p. 172.

outro que a eleição o é sempre para a justificação e, portanto, para uma responsabilidade excessiva e não escolhida e a que só ele pode responder.

É-se, pois, eleito quando se ouve e se responde ao apelo do Outro/outro²¹⁹ respeitado como um verdadeiro interlocutor. Como um verdadeiro interlocutor, isto é, como um interlocutor respeitado ou separado: o discurso mantém o pluralismo dos termos em relação. Ele é justamente relação entre seres separados ou, mais precisamente, o discurso giza uma relação com um “termo” sem termo, com um “termo” que permanece essencialmente transcendente ou «para sempre exterior»²²⁰: um interlocutor ou um rosto acolhido!

Olhar que fala e reclama, o rosto é, como sabemos, não um fenómeno, uma imagem ou uma substância, não um igual ou semelhante, mas um interlocutor, isto é, um ser respeitado na sua anterioridade, exterioridade e alteridade, que o mesmo é dizer, na sua separação: «só o interlocutor — sublinha Levinas — é o termo de uma experiência pura onde outrem entra em relação, permanecendo, embora, *kath'auto*»²²¹. Esquecer outrem como interlocutor privilegiado é esquecer que o seu modo de ser e o seu modo de se “manifestar” consiste em ser rosto — «este rosto e esta pele no rastro desta ausência e, conseqüentemente, na sua miséria de abandonado e no seu irrecusável direito sobre mim»²²².

Esquecer outrem como interlocutor é, numa palavra, esquecer que, *Não-Lugar* ou rastro da illeidade, ele é *kath'auto*. Só enquanto interlocutor, interlocutor privilegiado, a sua separação ou a sua santidade é respeitada. Só assim ela não é reduzida à mesmidade do eu apropriador. Só assim ela resiste ao poder de poder do sujeito livre e inter-essado. Só na sua franqueza de interlocutor, só invocado, o outro, *rosto expressivo*, não é compreendido²²³ nem englobado nem, portanto, desrespeitado — é por referência a si mesmo: «o outro mantém-se e confirma-se na sua heterogeneidade assim que se o interpela, nem que seja para lhe dizer que não se pode falar-lhe, para o classificar como doente, para lhe anunciar a sua condenação à morte; ao mesmo tempo que apreendido, ferido, violentado é “repeitado”. O invocado não é o que eu compreendo: *não está sob categoria*. É aquele a quem eu falo — não tem senão uma referência a si, não tem quiddidade»²²⁴.

²¹⁹ cfr. Emmanuel Levinas in *Le Monde*, p. 145.

²²⁰ «a jamais dehors», TI, p. 329.

²²¹ «seul l'interlocuteur est le terme d'une expérience pure où autrui entre en relation, tout en demeurant *kath'auto*», TI, p. 62.

²²² «ce visage et cette peau dans la trace de cette absence et par conséquent, dans leur misère de délaissés et leur irrecusable droit sur moi», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 235-236

²²³ Levinas contrapõe o discurso ou apresentação extra-orlínária de outrem à compreensão, como também Bailhache o refere: «Le visage ne peut être englobé: il est rupture avec la phénoménalité du monde qui a lieu dans et par la parole. La présence d'autrui est incompréhensible, c'est-à-dire insaisissable. A la compréhension, Levinas oppose le discours, qui a ainsi un statut original, mettant en relation “avec ce qui demeure essentiellement transcendant”», G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 1994, p. 122.

²²⁴ «L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussotôt qu'on l'interpelle, et fût-ce pour lui dire qu'on ne peut lui parler, pour le classer comme malade; pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est “respecté”. L'invoqué n'est pas ce que je comprends: *il n'est pas sous catégorie*. Il est celui à qui je parle — il n'a qu'une référence à soi, il n'a pas de quiddité.», TI, p. 65.

Falando, interpelando, o próprio interpelado é trazido à palavra e o outro, separado, santo ou estrangeiro, salvaguardado na sua estranheza, furta-se à sua apropriação egoísta, desrespeitadora e mortífera. Como Levinas faz questão de enfatizar, na linguagem como *expressão*, onde tremeluz a transcendência, os “termos” em relação estão absolutamente separados, «o outro não pesa sobre o Mesmo» e este não possui o outro, que não é por relação com este, mas a partir de si mesmo: separado, o outro não é apropriado mas invocado e, como tal, é em si mesmo, é a partir de si mesmo e é originariamente o sentido e a origem do sentido²²⁵ ou da *significação*. Esta não é significação interior, mas *sociedade e obrigação*²²⁶. Invocado, o *rostro expressivo* do outro, ferido, injuriado ou respeitado, permanece exterior e intangível. Permanece *acolhido* ou respeitado. Permanece enigmático ou estrangeiro. Blanchot di-lo assim: «O homem enquanto outrem vem sempre do exterior, é sempre por relação comigo o apátrida, ele, estrangeiro a toda a posse, despossuído e sem morada, aquele que é «por definição» o proletário — o proletário é sempre o outro — não entra em diálogo comigo: se eu lhe falo, invoco-o, e falo-lhe como àquele que não posso atingir nem reduzir à minha discreção; se ele me fala, fala-me a partir da distância infinita em que está de mim, e a sua palavra anuncia-me precisamente este infinito, convidando-me assim, pela sua impotência, pelo seu desnudamento e pela sua estranheza, a uma relação “sem medida comum com um *poder* que se exerce, conquista, fruição ou conhecimento”»²²⁷.

No seu admirável dizer, Blanchot reitera que, respeitado, invocado ou hospitaleiramente *acolhido*, o rosto não só conserva o seu incógnito, não só conserva o absoluto da sua estranheza ou da sua exterioridade e alteridade como, interpelando, entretece com o Eu-Mesmo, separado e até então enredado no seu cuidado egoísta, mudo e solitário, uma relação — uma relação que tem, à partida, a fórmula de um apelo, de uma injunção, de uma *questão* que, arquioriginária, está na génese da sua *alteração*, da sua hetero-afecção ou da sua entrada no discurso. O encontro com o rosto que nos olha, nos concerne, nos apela, nos interpela e nos *obriga* a responder... enfim, nos ensina a *ideia do infinito*, é uma *questão* lançada ao eu. Uma *questão traumática* que provém daquele que, estrangeiro, permanece estrangeiro ou separado e exige uma *resposta* como fala primeira. Ora, será justamente esta anterioridade da *resposta*, tradutora da primazia, da anterioridade e da exterioridade da presença anacorética do outro expressivo no rastro do Outro absoluto e rastro dele que, interditando, embora, a

²²⁵ TI, p. 61-62; 98.

²²⁶ cfr. TI, p. 227.

²²⁷ «L'homme en tant qu'autrui et toujours venant du dehors, toujours par rapport à moi sans pays, lui, étranger à toute possession, dépossédé est sans demeure, celui qui est comme “par définition” le prolétaire — le prolétaire, c'est toujours l'autre — n'entre pas en dialogue avec moi: si je lui parle, je l'invoque, et je lui parle comme à celui que je ne puis atteindre ni réduire à ma discrétion; s'il me parle, il me parle de par l'infini distance où il est de moi, et sa parole m'annonce précisément cet infini, m'invitant ainsi, par son impuissance, son dénuement et son étrangeté, à une relation “sans commune mesure avec un *pouvoir* qui s'exerce, conquête, jouissance ou connaissance”». M. Blanchot, *L'Entretien Infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 80.

pergunta pela sua *quiddidade*, suscita a questão sobre a legitimidade do Eu-Mesmo, ele mesmo também separado, em ser. Suscita a necessidade de o Eu-Mesmo ter de se justificar do seu direito a ser: *diante* do rosto expressivo, o sujeito, qual Jonas, não consegue furtar-se ao apelo do seu olhar; *diante* dele o sujeito não *co-responde* a uma representação verdadeira, nem luta com um «deus sem rosto»²²⁸, mas a sua consciência, o seu querer e o seu *poder de sujeito interessado* são postos em questão, assim impossibilitando a pergunta originária por *quem* fala, por *quem* interpela e assim suscitando ou solicitando a *bondade* ou a *justiça* que, contra a desumana e injusta ordem do ser, — contra a ordem do ser sempre preocupada com a sua própria perseverança no ser — a interrompe absolutamente e a *abre* à responsabilidade. Numa palavra a faz renascer, reconduzindo-o à sua *realidade última*²²⁹.

Um renascer que acontece, sublinhemo-lo desde já, como uma necessidade de justificação não apenas diante do rosto como *vós*, isto é, como um interlocutor privilegiado, mas também diante do *terceiro* que olha no seu olhar; que o mesmo é dizer, diante de toda a humanidade que olha no olhar interpelativo do rosto e nos julga, porque, adianta Levinas, «tudo quanto se passa aqui “entre nós” diz respeito a todo o mundo, o rosto que o olha coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo se me separo procurando com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e uma clandestinidade»²³⁰. O que significa que nem o mundo nem a humanidade são esquecidos nesta relação inaugural do Eu com o *rosto auto-expressivo*: uma relação que não é, portanto, de cumplicidade, já que a humanidade inteira está presente na *epifania do rosto*, o qual, revelando-se ao Eu, se refere já sempre ao *terceiro*. Por isso na meta-ética levinasiana, a origem da socialidade é esta *visitação*, esta singular *apresentação* do rosto ao Eu sem qualquer intermediário. O que quer dizer que esta relação inaugural é também a essência, uma essência inessencial, uma in-condição, não só do Eu, *obrigado e responsável*, mas também da outro, que permanece estrangeiro²³¹, e da socialidade. O sujeito levinasiano é um sujeito “fundado” *na e pela* exterioridade: o que o conduz à *substituição*. *Substituição*, palavra-chave para definir a subjectividade levinasiana, e que, no seu próprio dizer, consiste no «facto de um ser se esvaziar do seu ser, de não-ser»²³². Este esvaziamento do ser, esta denunciação, não significa nem um acto nem uma permuta, um pôr-se no lugar do outro, significa isso sim que antes mesmo de o sujeito ser *já* está afectado ou traumatizado pelo outro. Afecção ou «afectividade de adoração»²³³, no dizer

²²⁸ «dieu sans visage», TI, p. 215.

²²⁹ «dans le discours je m'expose à l'interrogation d'autrui et cette urgence de la réponse — pointe auguré du présent — m'engendre pour la responsabilité, comme responsable je me trouve ramené à ma réalité dernière», TI, p. 194. Ideia reiterada, por exemplo, em «Langage et proximité» in EEHH, p. 233.

²³⁰ «Tout ce qui se passe ici “entre nous” regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité.», TI, p. 234.

²³¹ Para esta condição do estrangeiro como in-condição, cfr. HAH, p. 108-109.

²³² «le fait pour un être de se vider de son être, de non-être», EEHH, p. 234.

²³³ «affectivité d'adoration», TInt., p. 27.

levinasiano, pela qual ele pode passar a ser *para-outrem*: *pelo outro para outrem!* Refém do outro, responsável de todo e qualquer outro!

Importa também e por outro lado reiterar que esta justificação é totalmente alheia a um qualquer movimento de tomada de consciência — o sujeito legislador e autónomo, que se posiciona como origem e princípio do sentido e que ajuíza a sua justificação como auto-justificação, é o primeiro passo para a injustiça para com o outro: a partir da sua magistralidade e da sua exterioridade, a partir da magistralidade da sua palavra, o rosto do outro põe o sujeito autónomo em questão, julga-o, e o seu juízo é um apelo, um apelo in-finito, à sua *resposta* ou à sua *responsabilidade*: como vimos, o outro como rosto respeitado fala, apela, interpela e exige uma *resposta*, tornando assim o sujeito falante e operando, com isso, uma mutação na própria natureza do eu. Esta subordinação ou justificação da liberdade *inter-essa-da* significa a *recorrência*²³⁴ ou a própria *sujeição* do *subjectum* — uma *sujeição* que em vez de o privar da liberdade a justifica e o faz renascer. «Pela palavra proferida, o sujeito que se põe ex-põe-se»²³⁵, declara Levinas. Uma tal justificação revela-se como o momento pelo qual a transcendência ou *Deus nos vem à ideia*²³⁶ ou nos *visita* e se inicia o movimento interminável da nossa saída do ser. Uma ex-posição, uma *sujeição*, a *subjectilidade*, a narrar numa próxima investigação. Por ora apenas nos interessa sublinhar que a subjectivização ou a *sujeição* do *subjectum* que ocorre no *acolhimento metafísico do rosto* retrata a vinda a si do sujeito no movimento pelo qual ele *acolhe* o rosto do outro como rastro do Outro absoluto. Uma subjectivização que não é assim uma interiorização, uma apropriação de si a partir do foro íntimo de si, mas um processo in-finito de *ex*-posição *ex*-propriante ou, talvez, mais precisamente, *ex*-apropriante. O *acolhimento* do Outro absoluto no *acolhimento* do rosto de outrem é a própria subjectividade: é a *subject-ilicidade*: «Será necessário demonstrar — *avança Autrement qu'êtré...*, *avanzando com o programa de pensamento levinasiano* — que a *ex*-cepção do “outro do ser” — para-além do não-ser — significa a subjectividade ou a humanidade, o si-mesmo que rejeita as anexações da essência»²³⁷.

E o *acolhimento* traumático do Infinito no *acolhimento* do rosto do outro é a própria *subjectilidade* porque, exprimindo-se, dizendo-se, a palavra exprime o carácter invocativo do outro que, rastro e no rastro da transcendência *illeísta*, detém, graças a isto mesmo, isto é, graças à «sua eminência, à sua altura, à sua senhoria»²³⁸, a primazia ou a magistralidade e dita a linguagem, dita a *primeira* palavra, à qual o eu co-responderá antes mesmo de a ter escutado, assim denunciando a sua adesão pré-original ao «além do ser ou ao *outro do ser* ou ao

²³⁴ cfr, AE, p. 131 ss.

²³⁵ «Par la Parole proférée, le sujet qui se pose s'expose», HS, p. 221.

²³⁶ «la trace de l'infini s'inscrit dans mon obligation à l'égard d'autrui; dans ce moment correspondant à l'appel», AT, p. 116.

²³⁷ «Il faudra dès lors montrer que l'ex-ception de l' "autre que l'être" — par-delà le ne-pas-êtré — signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les anexations de l'essence.», AE, p. 9.

²³⁸ «son éminence, sa hauteur, sa seigneurie.», TI, p. 74.

*diferentemente do ser*²³⁹, numa palavra, ao infinito do Bem²⁴⁰ que in-finitamente, que obsessivamente, inclina para o outro homem como rosto. O primado do olhar do outro que fala, apelando — sintoma de miséria, de mendicidade e, *ipso facto*, de imperatividade — institui, pois, a *obrigação* de co-responder ao seu apelo, à sua interpelação, antes mesmo da delimitação ontológica da anterioridade do ente *a quem* se responde, assim lançando a ideia da ordem humana na ordem dada ao humano²⁴¹. Numa palavra. *Diante* do rosto expressivo do *outro homem*, o sujeito acede, pela palavra, à sua verdadeira humanidade: interlocutor respeitado, — invocado — o rosto expressivo do outro é assim o correlato do que é anterior a toda a questão, isto é, do desejo como in-condição da humanidade do homem.

«Aquele a quem a questão é colocada, já se apresentou sem ser um conteúdo. Apresentou-se como rosto. O rosto não é uma modalidade da *quiddidade*, uma resposta à pergunta, mas o correlativo do que é anterior a toda a questão»²⁴².

Esta originariedade da palavra em relação à consciência constituinte, a linguagem fundada na interpelação e no *dever do dever*, no *dever de ter* de responder, desconstrói o próprio conceito de imanência: anterioridade an-árquica no trilho do infinito, *Não-lugar* do seu rastro, a linguagem é, à similitude da própria *ideia do infinito em nós*, um extravasamento da suposta imanência da consciência pura, um extravasamento ou, na linguagem de **Autrement qu'être**..., uma recorrência da *ipseidade*²⁴³ que *abre*, que a predispõe a novos e insuspeitos poderes — o poder da hospitalidade generosa para com o *rosto* do outro por sob a inspiração do Outro absoluto. Ou seja, a *obrigação* de responder «consigna o si como si»²⁴⁴. O sujeito que *co-responde* não é mais um sujeito *para-si*, uma subjectividade *inter-essada*: antes de se amortecer no auto-conhecimento, na comunicação recíproca e na tematização, a *resposta* ou a *relação imediata* ao rosto interpelativo do outro, primeiro gesto ou primeiro movimento em direcção ao outro, é linguagem imperativa e exortativa pela via da qual, *ex-pondo-se*, a *subjectividade ética* ou *para-outrem* vem a si: o que significa, sublinhemo-lo mais uma vez, que a ética não parte do Eu-Mesmo, mas da *resposta* à interpelação do rosto: «todo o pensamento reside nos lábios, já levado pelo discurso para o outro, todo o pensamento se aloja na linguagem e vai para o outro»²⁴⁵. Que, discurso verdadeiro ou *expressão*, o rosto encete uma relação com o Eu não o reduz ao Mesmo — o rosto permanece absoluto ou transcendente nessa relação. Permanece um interlocutor. Mas põe, em definitivo, o Eu-Mesmo em questão. Modo de dizer que interlocutor respeitado o rosto é a própria *vocação ética*, a vocação da

²³⁹ «L'au-delà de l'être ou l'autre de l'être ou l'autrement qu'être», AE, p. 23.

²⁴⁰ TI, p. 219.

²⁴¹ EN, p. 251.

²⁴² «Celui à qui la question est posée, s'est déjà présenté, sans être un contenu. Il s'est présenté comme visage. Le visage n'est pas une modalité de la *quiddité*, une réponse à une question, mais le correlatif de ce qui est antérieur à toute question.», TI, p. 193.

²⁴³ cfr. AE, p. 135.

²⁴⁴ «assigne le soi comme soi», AE, p. 134.

²⁴⁵ «toute pensée réside sur les lèvres, déjà portée par le discours vers l'autre, toute pensée loge dans le langage et va à l'autre», «Diachronie et représentation» in EN, p. 182.

santidade do próprio eu — já não Eu, mas eu: obrigado, de-portado, denucleado, acusado, requisitado, perseguido, responsabilizado — *des-inter-essado!*

Expressão, significação ou *dizer* o rosto apresenta-se assim como o “fundamento” ético da subjectividade — diante dele o sujeito *inter-essado* não luta, como acima o dissémos, com um «deus sem rosto», mas, questionado no seu *poder de poder*, co-responde à sua expressão, a qual gizará uma proximidade nunca própria entre eles, *para além ou aquém* da intencionalidade própria do saber. Este local de nascimento e da linguagem no *acolhimento* dado ao rosto e da eticidade da ética é referido nos seguintes termos em «Langage et proximité», último e original escrito dos «Raccourcis» a **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger** e que constitui um dos lugares de passagem de **Totalité et Infini a Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**: «A orientação do sujeito para o objecto fez-se proximidade, o intencional fez-se *ética* (onde, de momento, nada de moral se assinala). A *ética* não indica uma inofensiva atenuação dos particularismos passionais que introduziriam o sujeito humano numa ordem universal e reuniria todos os seres racionais como ideias, num reino de fins. Indica uma inversão da subjectividade, *aberta* sobre os seres — e sempre a um nível qualquer representando-se-os, posicionando-se-os e pretendendo-os assim (independentemente da qualidade — axiológica ou prática ou dóxica — da tese que os coloca) — em subjectividade que entra *em contacto* com uma singularidade que exclui a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e, como tal, irrepresentável. Aí reside a linguagem original, fundamento do outro. O ponto preciso onde se faz e não cessa de se fazer esta mutação do intencional em ética, onde a aproximação *interrompe* a consciência — é pele e rosto humano»²⁴⁶.

O que é re-dizer, e é o que, de momento, importa sublinhar que a co-respondência do Eu-Mesmo, co-respondência que, insistimos, inaugura o existir ético da subjectividade do sujeito, é suscitada, apelada ou *prescrita* pelo outro. Pelo seu rosto auto-expressivo, *Não-lugar* da transcendência. Se relação entre eles existe, essa relação não parte do Eu-Mesmo, mas do outro — do rosto expressivo do *outro homem* como interlocutor respeitado! Daí que exprimir-se na própria *expressão*, isto é, «manifestar-se assistindo à sua manifestação»²⁴⁷ como é próprio do rosto, signifique para Levinas inverter e subverter o primado ocidental do ser

²⁴⁶ «L'orientation du sujet vers l'objet s'est faite proximité, l'intentionnel s'est fait *éthique* (où, pour le moment, rien de moral ne se signale). L'*éthique* n'indique pas une inoffensive atténuation des particularismes passionnels, qui introduirait le sujet humain dans un ordre universel et réunirait tous les êtres raisonnables comme des idées, dans un règne des fins. Il indique un retournement de la subjectivité, *ouverte sur* les êtres — et toujours à un degré quelconque se les représentant, les posant et les prétendant tels ou tels (quelle que soit la qualité — axiologique ou pratique ou doxique — de la thèse qui les pose) — en subjectivité qui entre *en contact* avec une singularité excluant l'identification dans l'idéal, excluant la thématization et la représentation, avec une singularité absolue et comme telle irrepresentable. C'est là le langage originel, fondement de l'autre. Le point précis où se fait et ne cesse de se faire cette mutation de l'intentionnel en éthique, où l'approche *perce* la conscience — est peau et visage humain.», «Langage et proximité» in EEHH, p. 225.

²⁴⁷ «se manifester en assistant à sa manifestation», TI, p. 218-219.

sobre o dos entes²⁴⁸ e, conseqüentemente, o primado do onto-gnosio-lógico — o primado do ser que, luz sem sombra, exclui, rasura e inclui toda a alteridade — sobre o ético. E é a reiterada ruptura com Husserl²⁴⁹ (para quem outrem, pensado como *alter ego*, é conhecido e constituído a partir da *actividade*

²⁴⁸ «La notion du visage... signifie l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être.», TI, p. 44.

Jean-Luc Marion vê neste primado do *ente* sobre o *ser* uma mera inversão da diferença ontológica. Uma inversão que não transcende, todavia, absolutamente o ontológico, porque não vai para além da própria diferença. De acordo com J.L. Marion, **Totalité et Infini** põe em cena um movimento aporético — o que, refere, «chez les penseurs, vaut comme le bien le plus précieux», **L'idole et la distance**, Grasset, Paris, 1977, p. 279 — segundo o qual a distância — absolutamente irreduzível — do outro o torna irreduzível ao *ser* sem, no entanto, apontar inequivocamente para uma saída para fora do registo ontológico: «A l'évidence, en se déplaçant de l'Être à l'étant, ne consacre la prééminence de celui-ci, comme Autrui, qu'en inversant la différence ontologique, dont en la consacrant» *op. cit.*, p. 278-279. Quer-nos, no entanto, parecer que a anterioridade filosófica do ente em relação ao ser o é efectivamente porque nele, como rosto, se revela a anterioridade originária de Deus ou o *passado imemorial* que jamais foi presente, que não pode dizer-se sem, imediatamente, se trair nas categorias do ser que, numa palavra, "é" além do ser. «Énigme et Phénomène» recorda-o nos seguintes termos: «Le visage ne peut apparaître comme visage — comme proximité interrompant la série — que s'il vient énigmatiquement à partir de l'infini et de son passé immémorial. Et l'Infini, pour solliciter le Desir — une pensée pensant plus qu'elle ne pense — ne peut s'incarner dans un Désirable, ne peut, infini, s'enfermer dans une fin. Il sollicite à travers un visage, terme de ma générosité et de mon sacrifice. Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu. La corrélation est brisée.», «Énigme et Phénomène» in EEHH, p. 216. Parece-nos assim, contra a opinião de Marion, que não há uma mera inversão do ontológico, a qual, enquanto tal, não sairia ainda do ontológico — há, isso sim, uma *abertura* do ontológico a uma anterioridade anacrónica — a da ética. Uma *abertura*, um endividamento ou uma derivação do ontológico de uma instância a-semântica que é condição do semantismo sem ser semantizável. Refira-se ainda que esta leitura de Jean-Luc Marion e a suposta resposta que Levinas lhe daria no prefácio à 2ª ed. de **De l'existence à l'existant** são invocadas por S. Petrosino/J. Rolland para fundamentarem a periodização que estabelecem da obra levinasiana com base na caracterização manifestamente ontológica da linguagem de **Totalité et Infini**, posteriormente ultrapassada em **Autrement qu'être...**: um *autrement qu'être* a entender como um «autrement que la différence de l'être et de l'étant, entre autres en abandonnant la référence à l'étant», **Vérité Nomade**, ed. la Découverte, Paris, 1984, p. 101. Ambos os interpretes levinasianos dão a entender que a leitura de Jean-Luc Marion apenas se justificaria em relação a **Totalité et Infini** que, apesar do movimento trópego da sua linguagem, já anunciaria, como sua inspiração profunda, o que, estilisticamente, **Autrement qu'être...** poria em cena. Como, aliás, o próprio Emmanuel Levinas o terá explicitamente declarado no prefácio à 2ª ed. de **De l'existence à l'existant**, quando refere a necessidade de «laisser signifier des significations d'au-delà de la différence ontologique», EE, p. 12. Mas estas *significações de além da diferença ontológica* já estão presentes nesta obra de 1961 como o grande motivo de inspiração do pensamento levinasiano — **Autrement qu'être...** encarregar-se-á de mostrar as suas "consequências" no lavar da subjectividade do sujeito *acolhido* pelo rosto e *acolhedor* do rosto. Parece-nos assim que, tendo obrigatoriamente, tendo necessariamente, de se dizer no *dito* da ontologia, o *além do ser*, o *diferentemente do ser*, o *outro do ser*, não se hipostasia como uma diferença irreduzível, no sentido de idealizável, mas diz-se, des-dizendo-se, no *dito*. Diz-se, enigmatizando o *dito*. Neste sentido, o privilégio do *ente* sobre o *ser* não é, como o entende e pretende Marion, uma *inversão* mas uma *alteração* da *diferença ontológica*. Como não há outra linguagem para além da da ontologia que a ocidentalidade filosófica nos lega, e como, por outro lado, nada há fora da linguagem, o *outro do ser* diz-se nela, alterando-a: inspirando-a, enigmatizando-a, indecidibilizando-a... no paradoxismo do seu *des-dizer-se*.

²⁴⁹ cfr. TI, p. 63. Uma ruptura que Janicaud assinala nos seguintes termos: «Entre l'affirmation inconditionnelle de la transcendance et la patiente interrogation du visible, il faut choisir», Dominique Janicaud, **Le tournant théologique de la phénoménologie**, ed. de l'éclat, Paris, 1992, p. 17.

constituente da consciência intencional; ora, para Levinas, «a esfera primordial que corresponde ao que chamamos o Mesmo não se vira para o absolutamente outro senão sob o apelo de outrem»²⁵⁰) e com Heidegger, para quem a relação com outrem se processa a partir da compreensão; ou seja, a partir da relação com o ser, a partir da relação com «o ser do ente (que) é um logos que não é verbo de ninguém»²⁵¹, critica Levinas. E é também, e por outro lado, o enfatizar da diferença em relação a Buber²⁵²; o seu ponto de partida, *a ideia do infinito em nós* revelada pelo rosto, interdita-lhe a reciprocidade, o formalismo e a simetria das relações inter-humanas, próprias da relação dialogal *Eu-Tu* de Buber, distinta da relação *Eu-Issó*. Tutear outrem, outrem que é, como sabemos, uma altura superlativa, uma altura magistral porque é o *topos*, o *onde* abíssico ou enigmático onde a transcendência se revela é, para Levinas, impossível ou indesejável — por outras palavras, não é a relação originária: a relação ao outro, o infinito *em nós* ou o *acolhimento* (tempo e linguagem) do rosto expressivo como rosto, interdita a simetria da relação, interditando pensar esta simetria como original. A palavra original, significada pelo rosto de outrem, anuncia a sua primazia, anunciando a exterioridade inviolável, a resistência absoluta que nela fala, proferindo o mandamento fundador — «Não matarás!» — e situando a *relação primeira* no registo ético. O que é desde já anunciar e dizer que, afirmando a irredutibilidade dos termos em relação, afirmando a exterioridade e a primazia do outro como rastro da *ilicidade* iconológica, a própria linguagem tem uma estrutura ético-metafísica. Ou mais precisamente ainda: a linguagem é a própria relação ético-metafísica, relação autêntica²⁵³, relação de *acolhimento*, de hospitalidade, para com o rosto de outrem que, *primeira* palavra, palavra de estrangeiro, de desconhecido, da exterioridade, em suma, da alteridade, dá a palavra à palavra — fala, apela, interpela! Ou mais precisamente ainda: a linguagem é, por um lado e em primeira mão, a *resposta* ou a *relação de acolhimento* gizada com o rosto expressivo e interpelativo do outro que no-la solicita e no-la dá; por outro lado, esta mesma linguagem, esta linguagem que nos foi dada pelo rosto do *outro homem acolhido* é a relação a entretecer com ele e com todo e qualquer outro que na enigmaticidade do seu rosto *se revela* e nos *visita* — uma relação que é *contacto*, *aproximação*, *obsessão*, *hospitalidade*, *responsabilidade... ética*! Este segundo registo da linguagem decorre do primeiro que se confunde com o *acolhimento*, com a *escuta obediente* ou respeitosa e generosa do rosto, e que é por agora aquele de que queremos dar conta.

²⁵⁰ «la sphère primordiale qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'autrui.», TI, p. 63.

²⁵¹ «l'être de l'étant est un Logos qui n'est verbe de personne.», TI, p. 333.

²⁵² cfr. TI, p. 64-65, «Transcendance et Hauteur» in *EL, cahier de l'herne*, p. 103, EEHH, p. 202; «Martin Buber», «La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain», «Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie», e «À propos de Buber: quelques notes» in HS, p. 13-69; AE, p. 15, 191; NP, p. 27-55; DVI, p. 129, 202, *prefácio* a Martin Buber, *Utopie et Socialisme*, Univ. Libre, Bruxelles, p. 43-58; TA, p. 12, 89.

²⁵³ E autêntica no sentido de respeitadora.

Importa-nos ainda sublinhar o seguinte: se é certo que para Levinas a *relação primeira* pratica a conversão da identidade egoísta do Eu-Mesmo à alteridade do outro no tecido esparço da linguagem, de uma linguagem dada pela *revelação* como *visitação* do rosto do outro e que se repercute na consciência, *pondo-a em questão*, esta relação, relação linguageira²⁵⁴, não é, no entanto, nem uma relação de cumplicidade nem uma relação desmaterializada — uma relação desincarnada! Como acima o afirmámos, nem o mundo nem a humanidade são esquecidos nesta relação inaugural do eu com o outro. De facto, do mesmo modo que não é de mãos vazias que, no registo da fruição sensível, outrem é aproximado²⁵⁵, também o *acolhimento* da «transcendência do rosto não se processa fora do mundo»²⁵⁶. Reconhecer no *rosto expressivo* de outrem um interlocutor presente, ou seja, *acolher* outrem como rosto «é — *ensina Levinas* — alcançá-lo através do mundo das coisas possuídas, mas, simultaneamente, instaurar, pelo dom, a comunidade e a universalidade»²⁵⁷. Para o nosso autor, a “materialidade” e do mundo e do corpo próprio — que já se mostrou fundamental na consideração da *hipóstase* económico-ontológica — é «o próprio lugar do para o outro»²⁵⁸. Isto é, da relação (ética) entre diferentes não-indiferentes à sua própria diferença. A ética levinasiana está ancorada no mundo, na materialidade assumida e do mundo e do corpo próprio: o “mau” materialismo é, para o nosso filósofo, o da economia solitariamente egoísta do eu *inter-essado*. A «fome de outrem — fome carnal, fome de pão — é sagrada; — *advoga o filósofo* — só a fome do terceiro lhe limita os direitos; o único mau materialismo é o nosso»²⁵⁹.

O registo mundano ou da fenomenalidade em geral é, para Levinas, o *lugar onde tem lugar ou passa o Não-Lugar* da transcendência como *relação ética* com outrem: tal como o *em* e *para-si* egoístas, mudos e solitários, tal como a *interioridade* sem idealidade que se soergueram na *hipóstase*, o registo da fenomenalidade é o solo, o *lugar* ou a condição mínima para a *revelação* e para o *acolhimento* da transcendência segundo Emmanuel Levinas. Não sendo a fenomenalidade do eu todo o seu ser ou a sua *realidade última*, sem ela não é, porém, possível nem a *revelação* nem o *acolhimento* do *rosto expressivo*. Sem a *ipseidade*, sem o ateísmo da subjectividade, o infinito da transcendência não tem *onde ter-lugar*: o eu só pode entrar em relação com o rosto do outro, acolhendo-

²⁵⁴ «Considérer le langage comme une attitude de l'esprit ne revient pas à le désincarner, mais à rendre précisément compte de son essence incarnée, de sa différence par rapport à la nature constituante, égologique, de la pensée transcendante de l'idéalisme.», TI, p. 224.

²⁵⁵ Recorde-se: «aucune relation humaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée.», TI, p. 147.

²⁵⁶ «La transcendance du visage ne se joue en dehors du monde.», TI, p. 187. E na página 238, o filósofo insiste: «La parole ne s'instaure pas dans un milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde où il faut secourir et donner. Elle suppose un moi, existant séparée dans sa jouissance et qui n'accueille pas le visage et sa voix venant d'une autre rive, les mains vides.»

²⁵⁷ «c'est donc l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité.», TI, p. 74.

²⁵⁸ «le lieu même du pour l'autre», AE, p. 97.

²⁵⁹ «La faim d'autrui — faim charnelle, faim de pain — est sacrée; seule la faim du tiers en limite les droits; il n'y a pas de mauvais matérialisme que le nôtre.», DL, p. 12.

o na resposta que profere à sua imediatidade ou à sua interpelação, porque é um ser separado, feliz, ateu... um ser que pode mesmo permanecer na tranquilidade do seu *connatus essendi*, permanecendo surdo ao apelo do rosto. É no mundo e no eu incarnado que tem lugar o *diferentemente do ser*. Um eu incarnado que pode mesmo permanecer na tranquilidade alegre do seu *conatus* — uma tal possibilidade é mesmo o risco a correr pela sua vulnerabilidade: «o eu incarnado — o eu de carne e de sangue — pode perder a sua significação, afirmar-se animalmente no seu *conatus* e na sua alegria. É um cão que reconhece como seu Ulisses que volta para tomar posse do seu bem. Mas esta ambiguidade é a própria condição da vulnerabilidade, isto é, da sensibilidade como significação: é na medida em que a sensibilidade se compraz em si mesma — “se enrola sobre si”, “é eu” — que, no seu cuidado pelo outro, ela é para o outro, apesar de si, não-acto, significação para o outro e não para si»²⁶⁰.

Anunciando-se como *desejando pensar uma transcendência não contaminada pela imanência, Autrement qu'être...* reitera nos seguintes termos não só a concretude, a fenomenalidade, do seu pensamento como, ainda, a necessidade do próprio registo fenomenal para o seu exercício: «O *diferentemente do ser* não pode situar-se numa qualquer ordem eterna subtraída ao tempo e comandando, não se sabe bem como, a série temporal»²⁶¹. Numa palavra: é no mundo e entre os homens que tem de ter lugar o *diferentemente do ser*.

O registo ético de Emmanuel Levinas não se institui, como um olhar sobranceiro dirigido à desprezível e rude materialidade mundana e humana — lugar do seu *Não-lugar*: torna-a habitável e, a partir do acolhimento da anterioridade e exterioridade absolutas do rosto do outro, o qual, como sabemos, outorga a «palavra de honra originária», julga-a. Julga-a e investe-a! Ou anima-a²⁶². Não a nega nem a aliena! De facto, o que a ética meta-onto-fenomenológica condena não é a relação — absolutamente constituinte — à fenomenalidade mundana, mas o seu enquistamento num habitar onto-económico, esquecido da arquioriginariedade do rosto e, portanto, do primado do registo ético-metafísico. Isto é, o que a meta-ética condena não é a corporeidade humana nem a materialidade mundana, mas a sua posse solitária, muda e egoísta — o que ela condena é a persistência na sua posse solitariamente egoísta! Ou seja, o que a ética meta-onto-fenomenológica condena não é a materialidade informe do mundo, mas uma certa relação, uma relação economicista, a entretecer com ela. Levinas não pode ser mais claro:

²⁶⁰ «le moi incarné — le moi de chair et de sang — peut perdre sa signification, s'affirmer animallement dans son *conatus* et sa joie. C'est un chien qui reconnaît comme sien Ulysse venant prendre possession de son bien. Mais cette ambiguïté est la condition de la vulnérabilité même, c'est-à-dire de la sensibilité comme signification: c'est dans la mesure où la sensibilité se complait en elle-même — “s'enroule sur soi”, “est moi” — que dans sa bien-veillance pour l'autre, elle reste pour l'autre, malgré soi, non-acte, signification pour l'autre et non pas pour soi.», AE, p. 100.

²⁶¹ «L'*autrement qu'être* ne peut pas se situer dans un quelconque ordre éternel arraché au temps et commandant, on ne sait comment, la série temporelle.», AE, p. 10.

²⁶² «L'animation d'un corps par une âme ne fait qu'articuler l'un-pour-l'autre de la subjectivité», AE, p. 99.

«A relação com outrem — *escreve* — não se produz fora do mundo, mas põe o mundo possuído em questão»²⁶³.

Nem o mundo é, portanto, negado ou desvalorizado, nem a *revelação* do Outro/outro e a consequente *relação ética* que inspira se dá fora do mundo — é antes uma certa forma de pertença ou de habitar o mundo. A *revelação* do rosto e a relação com o rosto é um certo modo de *incarnação*, um certo modo de «habitar numa casa»²⁶⁴ — «uma certa forma de vida económica»²⁶⁵. Uma *certa* forma de habitar e uma *certa* forma de economia — uma *an-economia*, uma *pertença sem pertença*, que é condição de toda a pertença e de todo o *acolhimento*. Uma *an-economia* ou o pressentimento «na hipostase do sujeito — na sua subjectivização — de uma excepção, de um não-lugar aquém da negatividade especulativamente sempre recuperável, um *exterior* do absoluto que não se diz mais em termos de ser»²⁶⁶. Uma *an-economia*, ou seja, o pressentimento de que o mundo não é propriedade do sujeito, de que nele o sujeito é, não um proprietário, mas um hóspede²⁶⁷ — no mundo, *incarnado*²⁶⁸, *o homem está de passagem*. Uma passagem de «Langage et Proximité» não poderia ser mais claro: «não ser autoctone, estar subtraído — por uma ausência que é a própria presença do infinito — à cultura, à lei, ao horizonte, ao contexto, encontrar-se no Não-Lugar do rastro — não é revestir um certo número de atributos susceptíveis de figurar num passaporte, é *vir de face, manifestar-se desfazendo a manifestação*»²⁶⁹. Levinas sublinha. A estranheza ao mundo no próprio mundo significa a *proximidade* do *próximo* e não uma interioridade satisfeita²⁷⁰ e, por conseguinte, significa a partilha fraterna do mundo. Este questionamento meta-ético ou an-económico do mundo e do existir no mundo conduz, de facto, à sua doação e à sua partilha. O que acontece precisamente *diante* do rosto e, especificamente, pela emergência da linguagem como *expressão* ou, mais precisamente, pela *revelação* do rosto como linguagem — é ela que, no dizer do próprio filósofo, realiza «a

²⁶³ «La relation avec autrui ne se produit pas en dehors du monde, mais met le monde possédé en question.», TI, p. 148.

²⁶⁴ «séjourner dans une maison», TI, p. 187.

²⁶⁵ «une certaine forme de vie économique», TI, p. 187.

²⁶⁶ «dans l'hypostase même du sujet — dans sa subjectivation — une exception, un non-lieu en deça de la négativité spéculativement toujours récupérable, un *en-dehors* de l'absolu qui ne se dit plus en termes d'être.», AE, p. 21.

²⁶⁷ AE, p. 99.

²⁶⁸ Refira-se, porém, que a *incarnação* não é para Levinas uma *união da alma e do corpo* ou, como é dito no registo teológico, *unidade teológica de duas "naturezas"*, mas a *passividade* ou a *abertura*, paradoxal e ineliminável, do ser ao *além do ser*. Para a singularidade desta noção de *incarnação* em Levinas em oposição àquilo que ele designa de «mistério ontológico» de Gabriel Marcel para quem a transcendência pode fazer-se, pelo amor, imanência, cfr. «Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie» in HS, p. 34 ss.

²⁶⁹ «Ne pas être autochtone, être arraché — de par une absence qui est la présence même de l'infini — à la culture, à la loi, à l'horizon, au contexte, se trouver dans le Non-Lieu de la trace — ce n'est pas revêtir un certain nombre d'attributs susceptibles de figurer dans un passeport, c'est *venir de face, se manifester en défaisant la manifestation*.», EEHH, p. 231.

²⁷⁰ HAH, p. 109.

comunidade original — que se refere à posse e supõe a economia»²⁷¹. Isto é, a linguagem introduz a franqueza da *revelação* e, em relação com ela, o mundo *significa*; ou seja, a linguagem suspende quer o espectáculo evanescente²⁷² do mundo quer a avidez apropriadora do olhar, a solidão da fruição feliz e egoísta da posse, abolindo ou interrompendo a sua propriedade inalienável. Enquanto no registo onto-económico da *separação* o mundo se apresenta como o «chez moi», como o *onde* onde tudo nos é dado, na linguagem, pelo contrário, o mundo que perde a sua *mudez* caótica transforma-se no que é partilhável, dito, comunicável, universalizável; ou seja, transforma-se no *onde* da partilha ou da socialidade. O mundo é o lugar do *dom* — o lugar do *dar* e do *ter* lugar: «falar — diz Levinas — é tornar o mundo comum, criar lugares comuns»²⁷³. E acrescenta: «A originalidade do discurso relativamente à intencionalidade constituinte, relativamente à consciência pura, destrói o conceito da imanência: a ideia do infinito na consciência é um extravasamento desta consciência, cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é parálitica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade»²⁷⁴.

Ou seja, o discurso não destrói, altera quer o conceito, quer o conceito de imanência: o discurso ou o trauma do infinito na consciência é a transmutação, a alteração, desta de intencionalidade, de *consciência de...*, em *consciência obrigada*²⁷⁵. Uma *consciência obrigada* cujo poder não é mais um *poder de poder* mas, como o filósofo explicitamente o refere, um “poder” de *acolhimento*, de dom, de mãos cheias... de hospitalidade! Levinas não deixa, no entanto, de insistir na seguinte ideia: se a consciência languageira ou *obrigada* põe em comum o mundo possuído, este questionamento ou este pôr-em-comum, esta partilha do mundo, «refere-se já à posse e supõe a economia»²⁷⁶. Assim, se a linguagem se refere já sempre à posse e supõe, portanto, a economia, *expressão*, ela não só faz sair o eu do seu egoísmo e da sua solidão como faz também o mundo sair da sua anarquia — ela instaura, pelo *dizer expressivo*, a comunidade anacorética e a universalidade. O equívoco do mundo silencioso e egoísticamente fruído acaba com a palavra. Com a *palavra justa* proferida pelo rosto no *face-a-face*. Apenas esta *palavra justa*, proferida pela alteridade do outro como sentido dos sentidos,

²⁷¹ «la mise en commun originelle — laquelle se réfère à la possession et suppose l'économie.», TI, p. 148.

²⁷² Espectáculo evanescente porque «un monde aussi silencieux ne pourrait même pas s'offrir en spectacle.», TI, p. 95. Um mundo absolutamente silencioso nem sequer se poderia dar em espectáculo ao espectador solitário, porque não há espectáculo senão com sentido e não há sentido ou significação senão no âmbito da linguagem. A própria intuição como apreensão imediata do fenómeno é uma miragem e um logro, apenas justificada pelo esquecimento da linguagem, mais precisamente do carácter arquioriginário da linguagem, condição de toda a significação.

²⁷³ «Parler, c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs.», TI, p. 74.

²⁷⁴ «L'originalité du discours par rapport à l'intentionnalité constituante, par rapport à la conscience pure, détruit le concept de l'immanence: l'idée de l'infini dans la conscience est un débordement de cette conscience dont l'incarnation offre des pouvoirs nouveaux à une âme qui n'est plus paralytique, des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, d'hospitalité.», TI, p. 224.

²⁷⁵ TI, p. 228.

²⁷⁶ «se réfère à la possession et suppose l'économie.», TI, p. 189.

faz aceder o mundo e o existir no mundo não só à partilha como também à tematização²⁷⁷ e à objectivação. Não há objectividade, não há tematização, fora da linguagem — sem linguagem! O que significa que a própria *aparição* espectacular ou plástica do mundo, na qual toda a *aparição* é dissimulação possível, assim como a possibilidade da sua expressão algorítmica e cognitiva apenas são possíveis pela *palavra de honra originária* que se assiste a si própria, doando mundo ao mundo, isto é, dizendo, falando, o mundo e assim invertendo o existir mundano em hospitalidade acolhedora do próximo. O mundo é, para Levinas, dito na linguagem²⁷⁸ do outro como rosto, o qual é assim — e, repetimos, não o *cogito*²⁷⁹ — o próprio princípio do “fenómeno”:

«A palavra introduz um princípio nesta anarquia. — escreve o filósofo referindo o silêncio e o mutismo do mundo reduzido a um puro espectáculo — A palavra desenfiteja porque, nela, o ser falante garante a sua aparição A palavra que já desponta no rosto que me vê olhar — introduz a franqueza primeira da revelação. Por relação com ela o mundo orienta-se, isto é toma uma significação.... A palavra é assim a origem de toda a significação»²⁸⁰.

No princípio, no próprio princípio da mundanidade, é, pois, a palavra. A palavra do outro. Mas precise-se: a palavra não faz o mundo *ser*. Tradu-lo, di-lo e partilha-o: orientando-o a partir do absoluto plasmado no rosto do outro como próximo, a palavra torna o mundo significativo para um sujeito generosamente predisposto à sua partilha. O que mais uma vez reitera que o mundo não é em-si. E não é em-si no sentido de não ser independente da humanidade do homem: o mundo institui-se, o mundo significa, com o próprio rosto. Como todas as coisas, o indivíduo do género humano e o próprio mundo surgem já sempre na humanidade expressiva, mais precisamente *auto-expressiva*, do rosto interrelativo do *outro homem*²⁸¹. O que Levinas diz ao dizer que o mundo «permanece permeável à expressão e o espaço, “forma pura da sensibilidade” e “o objecto da geometria”, abre-se como um vazio onde o irreversível não se re-presenta»²⁸².

²⁷⁷ «Un monde sensé est un monde où il y a Autrui par lequel le monde de ma jouissance devient thème ayant une signification. Les choses acquièrent une signification rationnelle et non seulement de simple usage, parce qu'un Autre est associé à mes relations avec elles. En désignant une chose, je la désigne à autrui. L'acte de désigner, modifie ma relation de jouissance et de possédant avec les choses, place les choses dans la perspective d'autrui.», TI, p. 229-230.

²⁷⁸ Para esta questão cfr. F. Marty, «La hauteur et le sublime» in EL, *cahiers de l'Herne*, p. 304-311.

²⁷⁹ O rosto expressivo (passe a tautologia!) é a primeira evidência — a evidência das evidências: «Le visage est l'évidence qui rend possible l'évidence, comme la véricité divine qui soutient le rationalisme cartésien.», TI, p. 224.

²⁸⁰ «La parole introduit un principe dans cette anarchie. La parole désensorcelle, car, en elle, l'être parlant garantit son apparition La parole qui pointe déjà dans le visage qui me regarde regarder — introduit la franchise première de la révélation. Par rapport à elle, le monde s'oriente, c'est-à-dire prend une signification. Par rapport à la parole, il commence.... La parole est ainsi, l'origine de toute signification», TI, p. 100.

²⁸¹ «le visage humain est la face même du monde et l'individu du genre homme, comme toutes choses, surgit déjà dans l'humanité du monde», EEHH, p. 211-212.

²⁸² «demeure perméable à l'expression et l'espace “forme pure de la sensibilité” et “objet de la géométrique”, bée comme un vide où l'irréversible ne se re-présente pas», EEHH, p. 212.

Nestes termos, o silêncio mundano e uma certa objectivação do mundo são já o esquecimento do carácter originário da *linguagem-expressão* como *palavra-viva* e, *ipso facto*, são já o esquecimento da primazia do rosto do outro, génese da *significação*, a qual, diz Levinas, «se deve ao outro dizendo ou entendendo o mundo»²⁸³. O silêncio e a objectividade mundanos são o esquecimento de que a linguagem é a inteligência da primeira *significação*: a inteligibilidade, uma inteligibilidade (já) ética, uma inteligibilidade que «é sociedade e obrigação»²⁸⁴ começa com a palavra *dada* e pela palavra — pela *palavra-mandamento*! «Se o face-a-face funda a linguagem, se o rosto traz a primeira significação, instaura a própria significação no ser — a linguagem não serve apenas a razão, mas é a razão»²⁸⁵, advoga o filósofo. A vinda discursiva do outro ao reino autárquico do eu é, para Levinas, a via única de acesso a uma racionalidade nova: uma racionalidade que não é assim uma legalidade ou uma luz impessoal que brilharia acima dos homens e das coisas, um *lumen-naturale* ou um movimento dialéctico, que apropriaria todo o real para o reintegrar em si, absolutizando-se. Uma racionalidade que não é também e por outro lado uma consciência legisladora das coisas e de si mesma e que do outro apenas conheceria aquilo que, de si própria, ela lhe teria dado. Esta razão que vem a si no *face-a-face* com o rosto discursivo do *outro homem*, esta razão que é o infinito da inteligência²⁸⁶ que se apresenta, falando, no rosto²⁸⁷, esta razão que faz aceder o mundo ao sentido ou à *significação*, emerge (como razão) *pele* outro e *para* o outro — como razão heterónoma: como «transcendência da paz», proclama o filósofo²⁸⁸, «como um-para-o-outro»²⁸⁹. A sua universalidade já pressupõe, portanto, a paz, o *face-a-face*, a proximidade de único a único, instaurada pela linguagem²⁹⁰.

Esta heteronomia, como estrutura íntima da razão, significa que antes mesmo de ela se instituir como uma razão impessoal, totalizante ou sintetizante, ela se alicerça e vem a si no fenómeno arquioriginário que é a palavra proferida no *face-a-face* com outrem. «A razão — diz Levinas — vive na linguagem», «a razão define-se pela significação» e não inversamente. Por isso o filósofo sublinha: interpelando-me, exprimindo-se, a *palavra de honra* originária não é nenhuma

²⁸³ «tient à l'Autre disant ou entendant le monde.», TI, p. 98.

²⁸⁴ «société et obligation», TI, p. 227.

²⁸⁵ «Si le face-à-face fonde le langage, si le visage apporte la première signification, instaure la signification même dans l'être — le langage ne sert pas seulement la raison, mais est la raison.», TI, p. 228.

²⁸⁶ De acordo com a definição de Levinas: «L'intelligible n'est pas un concept, mais une intelligence», TI, p. 227.

²⁸⁷ cfr. TI, p. 226-229.

²⁸⁸ «transcendance de la paix», E. Levinas, «Questions» in E.L., *Autrement que savoir*, Osiris, Paris, 1988, p. 65.

²⁸⁹ «comme l'un-pour-l'autre», Ae, p. 212.

²⁹⁰ É o que o filósofo sublinha em Emmanuel Levinas — *Autrement que savoir*, em resposta a uma interpelação de J. F. Lyotard: «Je pense — déclare — surtout que — de soi — la responsabilité-pour-autrui est prioritaire dans la transcendance de l'intelligibilité, que l'universalité du rationnel déjà suppose la paix, le face-a-face, la proximité d'unique à unique, que le langage — allégeance au transcendant — porte toute pensée», *op.cit.*, p. 33-34. Ideia que Levinas reiterará nas págs. 64-66 e em AE, p. 212.

irracionalidade, nenhum vão verbalismo²⁹¹, nenhuma extravagância, mas a própria instituição da razão como socialidade originariamente fraterna. A razão é originariamente socialidade ou hospitalidade receptiva. **Totalité et Infini** não poderia ser mais contundente — diz: «Se...a razão vive na linguagem, se na oposição do face-a-face lóze a racionalidade primeira, se o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (isto é que me fala) no rosto; se a razão se define pela significação em vez da significação se definir pelas estruturas impessoais da razão, se a sociedade precede a aparição destas estruturas impessoais, se a universalidade reina como a presença da humanidade nos olhos que me olham, se lembrarmos que este olhar apela à minha responsabilidade e consagra a minha liberdade enquanto responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não desapareceria na elevação à razão. Seria antes a sua condição Não é o impessoal que a razão instaura em mim, mas um Eu-Mesmo capaz de sociedade»²⁹².

Se *poder*, a razão é não *poder de poder* mas *poder de acolher*: a razão segundo Emmanuel Levinas é, em primeiro lugar, um *poder de receber*: é *acolhimento, receptividade, hospitalidade*. Enraizada na palavra arquioriginária que a institui ou a *pro-voça*, a razão heteronómica não designa, todavia, uma qualquer cedência ao misticismo ou ao irracionalismo — é antes a investidura e a consagração quer da liberdade do eu como responsabilidade e hospitalidade, quer da significação do mundo. Não é, adverte ainda Levinas, «a favor de um divórcio entre filosofia e razão que se pode sustentar um discurso razoável. Mas temos o direito de perguntar se a razão, colocada como possibilidade de uma tal linguagem, a precede necessariamente, se a linguagem não está fundada numa relação anterior à compreensão que constitui a razão»²⁹³. A razão heterónoma ou inspirada não é, pois, uma cedência ao irracionalismo, mas a consequência da primazia do outro que, altura, vulnerabilidade e resistência absolutas, profere a *primeira* palavra: a *palavra de honra originária* anterior à razão, que funda. Uma razão que, contra o todo da ocidentalidade filosófica que em relação à espontaneidade da sensibilidade sempre a declinou como um poder activo,

²⁹¹ Levinas adverte: «La méfiance à l'égard du verbalisme aboutit au primat incontestable de la pensée raisonnable par rapport à toutes les opérations de l'expression qui insèrent une pensée dans une langue comme dans un système de signes ou la lient à un langage présidant au choix de ces signes», TI, p. 225.

²⁹² «Si...la raison vit dans le langage, si dans l'opposition du face-à-face, luit la rationalité première, si le premier intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage; si la raison se définit par la signification, au lieu que la signification se définit par les impersonnelles structures de la raison, si la société précède l'apparition de ces structures impersonnelles, si l'universalité régné comme la présence de l'humanité dans les yeux qui me regardent, si, enfin, on rappelle que ce regard en appelle à ma responsabilité et consacre ma liberté en tant que responsabilité et don de soi, le pluralisme de la société ne saurait disparaître sans l'élévation à la raison. Il en serait la condition. Ce n'est pas l'impersonnel en moi que la Raison instaurerait mais un Moi-même capable de société», TI, p. 229.

²⁹³ «en faveur d'un divorce entre philosophie et raison qu'on peut tenir un langage sensé. Mais on est en droit de se demander si la raison, posée comme possibilité d'un tel langage, le précède nécessairement, si le langage n'est pas fondé dans une relation antérieure à la compréhension et qui constitue la raison.», «L'ontologie est-elle fondamentale?» p.

reflexivo, é agora um *pathos* traduzido num *poder receber* in-finito. Neste sentido, se dirá que o rosto é o que pensa a *razão inspirada* quando pensa o infinito: a *razão inspirada*, isto é, a razão liberta do saber, a razão enraizada na palavra arqui-origiária que o rosto profere — uma razão discursiva, solidária ou fraterna, pacífica e não apenas pacificada, como acontece, por exemplo, com a kanteana. Uma razão fraterna que é assim não a tranquilidade perturbada de um sujeito que se quer solitariamente absoluto, nem o mal menor de uma fusão impossível, mas um *acolhimento* ou uma *hospitalidade* especulativamente inultrapassáveis e que mais não significam do que a in-finição ou a *glória* do infinito.

Em suma, como a palavra que a “funda”, a razão é, *deve ser, acolhimento* ou *sensibilidade vulnerável*²⁹⁴; assim põe Levinas em questão a venerável tradição — toda a ocidentalidade filosófica — que dicotomiza *sensibilidade* e *entendimento* — agora, a *sensibilidade* não é o outro absoluto do entendimento mas *no* entendimento como a sua receptividade ou *passividade acolhedora!* Contra «a Razão da representação, do saber, da dedução, servida pela lógica e sincronizando o sucessivo»²⁹⁵ a razão levinasiana é «inteligibilidade como proximidade»²⁹⁶ ou «razão pré-original da diferença — e da não-indiferença, da responsabilidade — belo risco»²⁹⁷.

Por tudo isto, e para terminar a análise do *estatuto original* do *rosto expressivo* ou da linguagem interpelativa e prescritiva, importa ainda referir que esta, porque apercebida a partir da *revelação* do outro como rosto e porque fundada numa relação anterior à própria razão, não só não constitui um poder próprio do sujeito falante como não tem também a função ou de comunicar, exteriorizando, um dado pensamento ou de manifestar a pluralidade do aparecer transitivo do ser mas, mais radicalmente, a de questionar a legitimidade destas concepções, já *derivadas*, que pretendem dizer a alteridade em vez de *se dizerem*²⁹⁸ à alteridade — isto é, em vez de a invocarem²⁹⁹. Como Levinas o adverte, pode pensar-se a linguagem como um acto ou um gesto próprio do comportamento, mas então esquece-se nela o essencial; a saber, a coincidência do revelador e do revelado no rosto, a sua *altura* e a sua magistralidade. A linguagem como tradução³⁰⁰ do pensamento e como troca de ideias sobre o mundo, noutros termos, a linguagem como *dito*, pressupõe *já sempre* a originalidade do rosto do outro, o seu *dizer* ou a sua «*palavra de honra originária*» sem

²⁹⁴ Será uma tal concepção da razão, uma razão ética, que levará o filósofo, no *terminus* de AE (p. 213-218), a propor a feição céptica à filosofia — um *certo* cepticismo, isto é, uma *certa* concepção do cepticismo.

²⁹⁵ «la Raison de la représentation, du savoir, de la déduction, servie par la logique et synchronisant le successif», AE, p. 213.

²⁹⁶ «intelligibilité comme proximité», AE, p. 213.

²⁹⁷ «la raison pré-originelle de la différence — et de la non-indifférence, de la responsabilité — beau risque», AE, p. 213.

²⁹⁸ «La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà *elle se dit à autrui* qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit.», TI, p. 212.

²⁹⁹ TI, p. 93, 100-102.

³⁰⁰ HS, p. 209; 221.

a qual se reduziria a uma acção, entre outras, do sujeito. O que quer dizer que, para o nosso filósofo, a linguagem não é nem tematização, nem exteriorização mas, em primeiro lugar e incondicionalmente, *revelação e expressão do rosto: expressão da exterioridade de outrem ou revelação da própria exterioridade da transcendência ou do que Autrement qu'être...* designa por *autement qu'être*, por *l'autre de l'être, l'au-delà de l'être* ou de *l'essence/essance*. É justamente a *revelação da ideia do infinito em nós* a partir do rosto imperativo do "tout autre" que, segundo Levinas, se produz concretamente como palavra³⁰¹. Como palavra cuja função consiste, em primeiro lugar, na *revelação* como *visitação* do Outro no rosto do outro: a linguagem é, como dissémos, o *Não-lugar* do rastro. *Não-lugar que tem lugar* ou *se revela* no oco enigmático ou desfigurante do rosto expressivo: *revelação* que se propõe não como comunicação ou manifestação mas como *acolhimento* do revelado ou relação ético-metafísica. A linguagem começa, de facto, por significar a *revelação* do Outro/outro e o seu *acolhimento* por parte de um sujeito criado, para depois *significar* a generalização deste *acolhimento* arquioriginário do *rosto expressivo* como *não-lugar* do rastro — da transcendência como rastro — a todo e qualquer outro. Depois da génese latente, explicitemos agora muito sumariamente esta função primeira da linguagem.

Porque herdada no *encontro acolhedor* com o outro como rosto interpelativo por sob a inspiração do Outro absoluto, a linguagem não é para Levinas uma referência, uma redução e subordinação a um sistema lógico, conceptual ou

³⁰¹ B. Forthomme chama a atenção para o que designa de «souplesse lexicale», (*Une philosophie de la transcendance*, Vrin, Paris, 1979, p. 258), por «caractère flottant du vocabulaire» (*ibid.*, p. 258) levinasiano inerente ao traçado meta-ético da linguagem. Segundo Forthomme, Levinas designaria os filosofemas *linguagem/discurso/expressão* ora como sinónimos ora como distintos do de *palavra ética*, isto é, de *palavra ambígua*. E, na realidade, o termo *discurso* é empregue por Levinas ora no sentido ontológico de condição de inteligibilidade do que é, ora em sentido ético como relação originária com o rosto (TI, p. 33, 59 ss). Mas em nosso entender, a eticidade que inspira a dinâmica do pensamento levinasiano interdita a distinção de Bernard Forthomme entre *palavra* e *discurso* — *palavra* e *discurso* não constituem duas esferas absolutamente autónomas da significação, mas a estrutura complexa, enigmática, da própria linguagem.

E. Féron, por sua vez, atribui ao *discurso* um sentido temporal que, a seu ver, a *palavra* ignoraria. Enquanto esta constituiria «l'événement concret originellement signifiant du langage», o *discurso* seria o «déploiement temporel de la parole». Quanto à *linguagem*, Féron compara-a à *Die Rede* heideggeriana (cfr. E. Féron, «Le temps de la parole» in EL, *exercice de la patience*, p. 24-25).

Forthomme, na continuidade de J. de Greef e de J. Ladrière, propõe a manutenção da distinção existente entre *palavra* — como apropriação singular da língua ou dimensão diacrónica da linguagem — e *discurso* como «logos imanente do mundo» ou dimensão sincrónica da linguagem no âmbito da obra levinasiana. Forthomme cita Ladrière (*op.cit.*, p. 259, n.r. 130), a fim de sublinhar esta distinção entre *discurso* (discours) e *palavra* (parole), distinção segundo a qual esta seria da ordem da transcendência enquanto doação e revelação e o *discurso* da da imanência. Ora, em nosso entender, o pensamento levinasiano não consente nem a proposta de Forthomme nem a de Féron: a *palavra pura*, a *palavra de honra originária*, de que fala *Totalité et Infini* e o *dizer primevo* de *Autrement qu'être...* são «le sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots, en thèmes s'égalant aux mots et dissimulant dans le dit, l'ouverture exposée comme une blessure saignante du Dire.», AE, p. 192. Ora este «sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots», este «dire d'avant le langage» (AE, p. 19) vai *enigmatizar* a palavra e não consente mais a distinção delimitante entre *palavra-discurso*.

linguístico. Ela não é um mero veículo de comunicação ou uma *atitude* do espírito própria da natureza constituinte ou egológica do idealismo transcendental: para Levinas, a linguagem não tem a função servil de traduzir para o exterior ou de universalizar os movimentos interiores³⁰², mas é *espírito* ou *pensamento incarnado* que não vive mais ao ritmo da consciência ou do ser ou essência que, aliás, põe em questão; que não é mais originariamente uma *escuta do ser* como é, por exemplo, para Heidegger, mas, como antes vimos, um *responder*: um *responder que*, antes da compreensão, do presente, da consciência e da liberdade, *responde a uma provocação não-tematizável*; um *responder* que *responde* antes mesmo de ter escutado o apelo imperativo³⁰³ do outro como rosto, antes mesmo de ter escutado o seu *dizer, ordem mais grave do que o ser e anterior ao próprio ser*: «a linguagem não reside no interior de uma consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão, o que constitui um evento irreduzível à consciência onde tudo advém do interior, mesmo a estranheza do sofrimento»³⁰⁴, declara o nosso filósofo. Isto é, *evento irreduzível à consciência*, a linguagem vem-nos, é-nos *dada* pelo *rosto acolhido* do *outro homem* e «efectua a entrada das coisas num éter novo onde elas recebem um nome e se tornam conceitos, primeira acção acima do trabalho, acção sem acção, mesmo se a palavra comporta o esforço do trabalho, se, pensamento incarnado, ela nos insere no mundo, nos riscos e nos acasos de toda a acção»³⁰⁵. *Inserindo-nos*, embora, *no mundo e nos riscos e nos acasos de toda a acção*, a palavra não é apenas uma *acção* que efectua a entrada do sujeito e das coisas num *éter novo*. A partir do *pro-nome* que, *dizer pré-original*, ela própria é, a linguagem *dá-se, dando* nome ao sujeito e às coisas. Um nome *dado* e marcado pelo *pro-nome* que, na sua anarquia, na anarquia da *gravidade do autrement qu'êre*³⁰⁶, ela mesma é. Um nome que só tem lugar na *revelação* do rosto, no seu *acolhimento*, no *pathos* do seu *acolhimento*, e na alteração³⁰⁷ e, conseqüente, relação que uma tal *revelação* põe em cena: a *relação ético-metafísica*. Eis o que distancia a linguagem da mera comunicação (*dito*) ou, então, o que complica a própria ideia de comunicação: a linguagem é, pática ou traumáticamente, *herdada* no gesto pelo qual o rosto como rosto *se revela* e o eu finito, mortal, criado e, até aí, *inter-essado*, o *acolhe* no in-finito de um *pathos* singularmente afirmativo ou activo pelo qual ele inicia o processo in-finito do seu *des-inter-essamento*.

³⁰² Cfr. TI, p. 98; HS, p. 209-211; QLT, p. 46.

³⁰³ Um *apelo imperativo*, prescritivo, que se distancia, porém, «d'un *Sollen* commandant la poursuite à l'infini d'un idéal.», AE, p. 14.

³⁰⁴ «le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question, ce qui constitue un événement irréductible à la conscience où tout survient de l'intérieur, même l'étrangeté de la souffrance.», TI, p. 224.

³⁰⁵ «*effetue* l'entrée des choses dans un éther nouveau où elles reçoivent un nom et deviennent concepts, première action au-dessus du travail, action sans action, même si la parole comporte l'effort du travail, si, pensée incarnée, il nous insère dans le monde, dans les risques et les aléas de toute action.», TI, p. 189.

³⁰⁶ cfr. AE, p. 8.

³⁰⁷ O *dizer original* ou *pré-original*, «propos de l'avant propos» (AE, p. 6), «ordre plus grave que l'être et antérieure à l'être» (*ibid*), é, no dizer levinasiano de *Autrement qu'êre...*, a «gravité où l'esse de l'être se met à l'envers», AE, p. 6.

Ora, se pensada como mera comunicação, a palavra é referida e subordinada a um determinado sistema lógico e linguístico se pensada como simples transmissão de pensamentos a palavra apenas é possível porque os interlocutores participam na universalidade imperial de uma razão substantivada em ordem prévia e englobante. Como informação ou *dito*, a linguagem insere-se numa semântica absoluta e inesgotável — sempre renovável pela exegese. Mas espírito ou pensamento incarnado³⁰⁸ — *expressão* ou *dizer* — a linguagem não é um mero signo nem consiste num envio de signos, facto que pressuporia e uma representação prévia destes mesmos signos e o falar como uma tradução linguageira do pensamento e, conseqüentemente, como uma actividade própria do sujeito — o que faria dela um prolongamento e uma incorporação do pensamento de que dependeria e que reflectiria³⁰⁹. Levinas é muito claro: «A tese aqui apresentada consiste em separar radicalmente linguagem e actividade, expressão e trabalho, apesar de todo o lado prático da linguagem, de que não se saberia subestimar a importância»³¹⁰.

Pensada como comunicação, a linguagem pressuporia e o «em si» e o «para si» do sujeito talhado com uma consistência substancial, de modo que, a partir dela, a relação a entretecer com outrem gizar-se-ia em termos de intencionalidade. Ou seja, pensada como comunicação, a linguagem esquece que a individuação ou a singularização do sujeito, longe de consistir numa auto-identificação da consciência, resulta de «uma passividade sem fim»³¹¹, de uma «passividade sem fundo»³¹², de todo intraduzível em actividade, patente na *gravidade, ambigüidade* e interminabilidade, da sua *resposta*: uma *gravidade* que não responde ao ser mas à *gravidade do próprio dizer*³¹³. Da linguagem como comunicação e desta como simples envio de uma mensagem ao outro, Levinas adverte crítico em **Autrement qu'être...**: «A comunicação não se reduz ao fenómeno da verdade e da manifestação da verdade concebidas como uma combinação de elementos psicológicos. Pensada num eu — vontade ou intenção de fazer passar este pensamento

³⁰⁸ TI, p. 189, 224.

³⁰⁹ A desconfiança do verbalismo do verbo e a sua sujeição à primazia incontornável da racionalidade logocêntrica que reflecte é, segundo Levinas, uma constante no pensamento ocidental. A função do verbo era para este compreendida na sua dependência da razão, que reflectia. O nominalismo terá sido o primeiro a procurar no verbo outra função: já não a de uma reflexão, mas a de um instrumento da razão. A palavra detinha, então, uma função simbólica — mais do que significar o conteúdo do pensamento, a palavra simbolizava o não-simbolizável; a saber, a linguagem simbolizava o desvio existente entre o pensamento e o seu objecto — desvio impensável pelo próprio pensamento e apenas simbolizável pela palavra (TI, p. 225). No próprio Heidegger, a palavra, de acordo com a opinião levinasiana, «reste lié au processus de la compréhension». Para o nosso filósofo, quer Husserl quer Heidegger teriam subordinado a linguagem ao pensamento e o corpo à linguagem. Apenas Merleau-Ponty «mieux que d'autres» teria, em sua opinião, mostrado que «la pensée désincarnée, pensant la parole avant de la parler, la pensée constituant le monde de la parole était un mythe.», TI, p. 225-6.

³¹⁰ «La thèse présentée ici consiste à séparer radicalement langage et activité, expression et travail malgré tout le côté pratique du langage, dont on ne saurait sous-estimer l'importance.», TI, p. 225

³¹¹ «une passivité sans fin», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 233.

³¹² «passivité sans fond», AE, p. 209.

³¹³ cfr. AE, p. 6-7.

num outro Eu — mensagem por um signo designando este pensamento — percepção do signo pelo outro Eu — deciframento do signo»³¹⁴. Sem desatender à novidade trazida pela comunicação em relação ao monólogo ou ao diálogo interior, isto é, ao auto-conhecimento, desde Platão³¹⁵ tomado como o tropo da espiritualidade, Levinas não deixa de lhe apontar o limite ou o défice, assinalando-lhe o gosto excessivo pela certeza e pela *verdade triunfante* e o desgosto também excessivo pela verdadeira aventura³¹⁶. Pelo que se a *expressão* ou o *dizer* são comunicação — e são-no efectivamente — são-no como condição de possibilidade (mas também de interrupção, de alteração, de in-condição) de toda a comunicação: são-no «enquanto exposição»³¹⁷, enquanto expiação³¹⁸ ou *substituição* do Eu-Mesmo. Numa palavra, são-no como *resposta*, *resposta infinita*, à interpelação in-finita do rosto expressivo do outro, onde brilha o infinito. Se, *expressão*, a linguagem é comunicação ou *dito*, estes alicerçam-se e são já ditados pela *revelação* traumática e traumatizante do Outro/outro como linguagem ou *dizer pré-original* e como «compromisso da aproximação»³¹⁹, como «proximidade de um ao outro»³²⁰, como «a própria significação da significação»³²¹. Se o é, a comunicação já é sempre ditada e inspirada pelo que Levinas designa por «evanescência da proximidade»³²², que o mesmo é *dizer* pela *revelação* do próprio rosto *acolhido* como *expressão* ou *dizer*. Numa palavra: a comunicação é-o pela vocação pré-originária do *dizer*.

De facto, a tematização, onde a essência do ser se traduz, a teoria e a comunicação, seus contemporâneos, não atestam, todavia, uma qualquer falha do *dizer* ou da *expressão* — já são motivados e, portanto, *alterados* por eles. Já são motivados, isto é, já pressupõem a linguagem que, arquioriginariamente, *responde*. Para Levinas, a comunicação, tal como a tematização e a objectivação, já pressupõe a gravidade deste *dizer pré-original*, marca do «*en dehors de l'être*», da «*exception à l'être*»³²³ que, dizendo-se, embora, no *dito* da comunicação, jamais se deixa medir pelo ser, arvorando-se a condição ou a in-condição, a

³¹⁴ «La communication ne se réduit pas au phénomène de la vérité et de manifestation de la vérité conçues comme une combinaison d'éléments psychologiques. Pensée dans un Moi — volonté ou intention de faire passer cette pensée dans un autre Moi — message par un signe désignant cette pensée — perception du signe par l'autre Moi — déchiffrement du signe.», AE, p. 61-2.

³¹⁵ Recordemos: no *Teeteto* é dito: «Qu'appelles-tu de ce nom (*dianoesthai*)? — Un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine. C'est en homme qui ne sait point que je t'expose cela. C'est ainsi en effet, que je me figure l'âme en son acte de penser; ce n'est pas autre chose, pour elle, que dialoguer, s'adresser à elle-même les questions et les réponses, passant de l'affirmation à la négation», 189 e, trad. fran. A. Diès. E o *Sofista* reitera: «Donc pensée et discours, c'est la même chose, sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même que nous avons appelé de ce nom de pensée», 263 e.

³¹⁶ AE, p. 212.

³¹⁷ «en tant qu'exposition», AE, p. 61. Ideia reiterada em EEHH, p. 231-232.

³¹⁸ cfr. AE, p. 152.

³¹⁹ «engagement de l'approche», AE, p. 6.

³²⁰ «proximité de l'un à l'autre», AE, p. 6.

³²¹ «la signifiante même de la signification», AE, p. 6.

³²² «évanescence de la proximité», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 235.

³²³ cfr. AE, p. 7.

incomunicabilidade, de toda a comunicação. A incomunicabilidade da comunicação que se propõe como testemunho ou rastro do infinito. Escreve Levinas: «O problema da comunicação reconduzido ao da verdade desta comunicação por aquele que a recebe torna-se no problema da certeza, da coincidência de si consigo, como se a coincidência fosse o segredo derradeiro da comunicação e como se a verdade não fosse senão desvelamento. A ideia que verdade pode significar testemunho do Infinito, nem sequer é imaginada. Neste privilégio da certeza, a identidade da substância toma-se pelo eu, diz-se mónada e é assim incapaz de comunicar, a não ser por milagre»³²⁴.

Pensar a comunicação como transmissão de mensagens na rectidão da consciência, a qual não é senão «ingenuidade e opinião»³²⁵, pressupõe, pois, reconduzi-la ao problema da sua verdade e à coincidência de si consigo, «como se — *estigmatiza Levinas* — a coincidência fosse o último segredo da comunicação e como se a verdade não fosse senão desvelamento»³²⁶. Para este filósofo, nem a coincidência de si consigo é o segredo último da *psique*, nem a verdade é apenas desvelamento, mas *revelação* e testemunho do infinito³²⁷: «como se o sentido de um pensamento fosse para além — meta-forizado — do fim que limita a intenção do pensador. O pensamento vai mais longe do que o seu Dito»³²⁸.

Assim faz também Levinas questão de se demarcar de todos quantos pensam a génese do eu no diálogo ou no *nós* original, os quais, apelando para uma comunicação original, por sob a comunicação de facto, conduzem ainda o problema da comunicação ao problema da sua certeza. Levinas, ao contrário, atribuindo à transcendência da linguagem uma relação que não é palavra empírica, mas responsabilidade na qual o próprio eu temático tem a sua génese, pensa-a como uma *aventura enigmática* — como a aventura da própria subjectividade.

O que é dizer que a linguagem como *expressão* ou *dizer*, uma linguagem que, dizendo-se, embora, no *dito* da comunicação, não se esgota em apofântica, é a própria *intriga* da proximidade: linguagem e comunicação têm claramente um estatuto ético, de todo alheio às peripécias da intriga cognitiva. Facto que Levinas designa por «desaferrolhamento da comunicação»: esta, irredutível à circulação de informação, não é apenas uma modalidade da essência da manifestação mas cumpre-se, no dizer de **Autrement qu'être...**, como *dizer* — como *dizer* que não irrompe do Eu-Mesmo, que não se confina ao desvelamento de uma consciência que, enfim, *significa* sem, *de todo*, se esboar no *dito* e em cuja intriga se erige

³²⁴ «Le problème de la communication ramené au problème de la vérité de cette communication pour celui qui la reçoit revient au problème de la certitude, de la coïncidence de soi avec soi, comme si la coïncidence était l'ultime secret de la communication et comme si la vérité n'était que dévoilement. L'idée que vérité peut signifier témoignage rendu de l'Infini n'est même pas soupçonnée. Dans cette pré-éminence de la certitude, l'identité de la substance se prend pour le moi, se dit monade et est dès lors incapable de communication sinon par miracle.», AE, p. 153.

³²⁵ «naïveté et opinion», AE, p. 154.

³²⁶ «comme si la coïncidence était l'ultime secret de la communication et comme si la vérité n'était que dévoilement.», AE, p. 153.

³²⁷ AE, p. 153.

³²⁸ «Comme si le sens d'une pensée se portait — méta-phoré — au-delà de la fin qui limite l'intention du penseur. Il se dit plus loin que son Dit.», NLT, p. 33.

o *quem* da subjectividade obsessiva, vulnerável, *ex-posta*, ao trauma da *illeidade*: «O desferrolhamento da comunicação...cumpre-se no Dizer.... Está na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de todo o abrigo, na exposição ao traumatismo da vulnerabilidade»³²⁹. Levinas é claro: é a partir da subjectividade *traumatizada, aberta, de-posta e ex-posta*, desperta e inquieta; é a partir da subjectividade como *si*, isto é, já sempre no acusativo, que a relação ao outro pode ser efectivamente comunicação e coincidência e não apenas uma via de procurar e encontrar a certeza, a verdade e a coincidência de si consigo. Para Levinas, a identidade substancialista, egológica, onto-eco-nómica, é absolutamente incapaz de comunicação³³⁰ — se originária no Eu-Mesmo, a comunicação é, *de todo*, impossível porque a este, como liberdade, qualquer outro se apresenta como um limite que convida à guerra e à violência apropriadoras. Ora, não o podemos nem devemos esquecer, a própria relação do sujeito consigo mesmo, a sua individuação ou identificação é, para o nosso filósofo, precedida pela sua relação com o rosto do outro que, «primeiro vindo», tem a primazia: «A relação com o outro precede a auto-afecção da certeza à qual se procura sempre reconduzir a comunicação»³³¹, ensina. Isto é, a relação do sujeito consigo mesmo ou o processo infinito de não-identidade do sujeito consigo mesmo reedita a própria *sujeição* do sujeito *ao outro e pelo outro* enquanto *rosto expressivo* ou *dizer pré-original*. Este é o lugar de nascimento do sujeito e da linguagem não como comunicação de mensagens, como exteriorização, tradução e envio de pensamentos, mas como *acolhimento e relação de aproximação* ou de *contacto*. É, numa palavra, o lugar de nascimento de uma singular comunicação: «Gostaria — *refere Levinas* — de fazer remontar a esta *resposta a dar* (ao apelo do rosto auto-expressivo) a própria linguagem da comunicação»³³².

Como se vê, a novidade levinasiana neste capítulo não consiste no facto de ele pensar a comunicação como o envio de uma verdade de si — da solidez da interioridade do eu para a exterioridade de outrem: «o espantoso», proclama,

³²⁹ «Le déverrouillement de la communication...s'accomplit dans le Dire...Il est dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité.», AE, p. 62.

³³⁰ A relação ao outro como comunicação por sob a inspiração da *illeidade* não deixa, no entanto, de reconhecer à comunicação pensada a partir da coincidência de si consigo um desejo de superação do diálogo interior, «pris pour le trope de la spiritualité», AE, p. 152. Um desejo de superação radical que Levinas não leva, porém, muito a sério (AE, p. 152), porque aquela atitude se esquece de perguntar se o dito diálogo interior não é já fruto da própria comunicação, a qual, em vez de se alicerçar na coincidência de si consigo do sujeito é inspirada pela exterioridade e pela alteridade do outro: «Dans l'exposition, responsabilité pour les autres, le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même. Le rapport avec l'autre précède l'auto-affection de la certitude à laquelle on cherche toujours à ramener la communication.», AE, p. 152. O próprio diálogo interior seria inspirado pela palavra originária do outro.

³³¹ «Le rapport avec l'autre précède l'auto-affection de la certitude à laquelle on cherche toujours à ramener la communication.», AE, p. 152.

³³² «Je voudrais faire remonter à cette *réponse à tenir* le langage même de la communication», TInt., p. 62.

enfático, o próprio filósofo, «o espantoso é a ideia ou a loucura de a situar fora»³³³. A comunicação não consiste numa mera transmissão de mensagens, tradutoras do pensamento mas, antes disso e nisso, no *acolhimento* da exterioridade e no testemunho da solidariedade originariamente fraterna com o rosto do outro. Se o é, a comunicação é já o testemunho, é já a a *resposta responsável* ou hospitaleira, é já a *resposta* que, no dizer de **Autrement qu'être...**, *responde de responsabilidade*, acolhendo, o *rosto auto-expressivo* onde se patenteia a humanidade inteira. Noutros termos: a comunicação é-o pela incomunicabilidade, pelo *segredo* reservado, pela *incerteza* mantida! A incomunicabilidade, uma certa incomunicabilidade que advém da altura e da vulnerabilidade do rosto como *dizer*, é a condição de toda a comunicação. É a comunicação no risco da própria incomunicabilidade. Levinas enfatiza-o como segue:

«Da comunicação e da transcendência não se poderá senão dizer a sua incerteza. Pelo contrário, aventura da subjectividade....a comunicação comportará a incerteza»³³⁴.

E, sem ambiguidades **Autrement qu'être...** reitera: «O dizer é, sem dúvida, comunicação, mas enquanto condição de toda a comunicação, enquanto exposição»³³⁵.

Isto é e em suma: a comunicação é-o pela incomunicabilidade, pela incerteza, pelo risco, que in-finitamente a interrompem e animam: o que significa que, para o nosso filósofo, o pressuposto de toda a comunicação é o *acolhimento* do interlocutor: a palavra dirige-se sempre, e em primeiro lugar, a outrem, interpelado ou invocado na sua alteridade e, portanto, não tematizado, não representado, mas rosto que se enfrenta — ou mais precisamente que se invoca. Que se saúda! O que se poderá traduzir, dizendo que no fundamento do falar, no fundo do comunicar, está a *relação de acolhimento* ao outro — ao outro como rosto na *vulnerabilidade expressiva* da sua nudez, isto é, na sua alteridade, exterioridade e anterioridade enquanto *não-lugar* do rastro — ou da *transcendência illeísta*.

Importa sublinhá-lo: para Levinas, a linguagem, uma linguagem alheia às regras da lógica formal, não é, pelo menos em primeiro lugar, uma troca de palavras ou uma transmissão e escuta de pensamentos, menos ainda um acto próprio do sujeito, mas surpresa ou *revelação* de outrem como outrem, isto é, como um *vós*, como um interlocutor respeitado³³⁶ ou um rosto *acolhido*: *revelação da epifania do infinito* ou de Deus na própria *epifania do rosto*³³⁷. A *palavra-expressão* ou, no dizer de M. Faessler, a «predicação anti-idolátrica da

³³³ «L'étonnant, c'est l'idée ou la folie de la situer dehors.», AE, p. 153.

³³⁴ «On ne pourra, certes, dire de la communication et de la transcendance que leur incertitude. Au contraire, aventure de la subjectivité....la communication comportera l'incertitude.», AE, p. 153-154.

³³⁵ «Le Dire est communication certes, mais en tant que condition de toute communication, en tant qu'exposition», AE, p. 61.

³³⁶ «Ce qui se présente comme indépendant de tout mouvement subjectif, c'est l'interlocuteur dont la *manière* consiste à partir de soi, à l'être étranger et, cependant, à se présenter à moi.», TI, p. 63.

³³⁷ «l'épiphanie de l'infini est expression et discours», TI, p. 218.

Palavra»³³⁸ é a manifestação profética da vontade de Deus — o *topos u-tópico*³³⁹ e *hipertrópico* «onde ele desce para o homem e se exprime através dele»³⁴⁰. A própria linguagem é concebida como rastro ou como marca da invisibilidade, da a-fenomenalidade ou da alteridade, do Outro plasmadas no rosto do outro. A linguagem é a própria *revelação* do infinito no rosto do *outro homem* como rosto (auto-) *expressivo acolhido*: «Na palavra — escreve Blanchot — é o exterior que fala dando lugar à palavra e permitindo falar»³⁴¹. Daí que a linguagem como comunicação, como troca de signos verbais, como troca de ideias, pressuponha **já sempre** o *acolhimento* originário do rosto e a *palavra de honra original* que o revela: e se é certo que a palavra instaura um mundo comum, a sua partilha fraterna ou amigável é, porém, o evento originário como deposeção original, como doação ou evento ético. O que é dizer que a linguagem é, à partida, *significação, significação* excepcional, isto é, *revelação* da transcendência, *revelação do além* do rosto no rosto e relação com ele. **Totalité et Infini** é claro: «A significação — é o Infinito, mas o infinito não se apresenta a um pensamento

³³⁸ Evocando as críticas veiculadas pela perspectiva cristã clássica, encabeças por Barth, ao “eclipse” da *incarnação* levado a cabo pela *intriga do Outro absoluto* de Levinas, Faessler, no rés do Evangelho onde, refere, a *incarnação* é dita como um *segredo*, um *incógnito*, um *paradoxo*, uma *aliança* e um *silêncio crucificado*, pergunta «si le concept de *tracé* n'est pas seul capable d'exprimer l'hétéronomie de la résurrection — Nom au-dessus de tout nom pour le Christ (Ph 2/9; Ep 1/21; He 1/4), re-éveil de l'habitation spirituelle du corps pour les humains (I Co 15/44); si l'*altérité* et l'*unicité* du sujet *un-«pour-l'autre»*, assigné à la responsabilité, ne sont pas aussi au coeur de la radicalisation de la Loi par Jésus ou des exortations pauliennes; si le Dire avant le dit, en tant qu'*humilité* exposée, ne traduit pas la juste conformité d'une théologie du Verbe à la prédication anti-idolâtrique de la Parole; si le recours massif à la tradition philosophique occidentale au détriment de la pensée hébraïque n'est pas la cause principale du discrédit où sont tombés les débats sur l'eucharistie et les querelles trinitaires; si le surplomb eschatologique de l'histoire s'accorde aussi facilement d'une conception ontologique du temps sans radicales discontinuités; bref, si la folle “sagesse” de la Croix, ancrée dans la souffrance de la victime où Dieu se retire pour se manifester par son absence même, ne réclame pas un autrement dit que les fragiles arabesques de la pensée de l'Être.», Marc Faessler, «L'intrigue du Tout-Autre» in *EL, les cahiers de La nuit surveillée*, p. 144-145.

Para uma possível proximidade confessional da posição judaica e da hermenêutica do texto evangélico, sobretudo em torno da noção da *kenose*, ver o debate conduzido por Jean Halpérin que se seguiu à exposição levinasiana de **Transcendance et Intelligibilité**, p.33-68, de onde destacamos as pp. 55-62.

³³⁹ cfr. AE, p. 232, onde o filósofo riposta àquilo que nós designaremos por críticas que partem de uma muito magra concepção de *utopia*: «A l'utopisme comme reproche — si l'utopisme est reproche, si aucune pensée échappe à l'utopisme — ce livre échappe en rappelant que *ce qui est humainement lieu n'a jamais pu rester enfermé dans son lieu*. Il n'y a aucune nécessité de se référer pour cela à un événement où le non-lieu, se faisant lieu, serait exceptionnellement entré dans les espaces de l'histoire».

Afirmação notável que já nos fez dizer que o pensamento que se propõe como *autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence* não apenas re-edita o célebre *epekeinas tes ouusias* mas também o difícil pensamento da *khora* do *Timeu* platónico, re-ensinando-nos a pensar a *u-topia* e a sua infinita e absoluta necessidade. O que no pensamento levinasiano se acorda com uma *certa* concepção do *messianismo* e permite um distanciamento crítico das *utopias* que, determinadamente pensadas no registro do ser, se petrificaram com os mais terríveis resultados nas *ideologias* que conhecemos!

³⁴⁰ «où il descend vers l'homme et s'exprime par lui.», NLT, p. 29.

³⁴¹ «Dans la parole, c'est le dehors qui parle en donnant lieu à la parole et en permettant de parler.», M. Blanchot, *L'Entretien Infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 79.

transcendental, nem mesmo à actividade senciente, mas em Outrem»³⁴². A transcendência que se revela no rosto do *outro homem* significa ou revela-se como discurso, pelo que o rosto é, enquanto tal, discurso ou *palavra originária* que significa e a exterioridade de outrem e a relação entre dois “termos” diferentes que, embora em relação, dela se *absolvem*. O que, em última análise, significa que a ética, a relação ética, é inseparável da palavra e que a filosofia levinasiana é, no seu desígnio profundo, uma singular *filosofia da linguagem* atenta às suas condições de possibilidade tanto quanto ao seu limite sempre agente ou à sua in-condição. É implicitamente a tese de Bailhache³⁴³ e explicitamente a de E. Féron que advoga: «Se é verdade que, como o sugerem as primeiras páginas de *Totalité et Infini*, a relação com outrem é essencialmente linguagem, se a ética é inseparável da palavra e se a transcendência se cumpre no discurso, não é então arbitrário pensar que a questão da linguagem pode bem ser o motor de toda a filosofia de Levinas»³⁴⁴. Concordamos com Féron: a linguagem, uma linguagem de palavras em si mesmas plurais ou ambíguas, de palavras feridas na sua idealidade, proféticas³⁴⁵ ou inspiradas, é o *topos* enigmático da *revelação* da transcendência e, *ipso facto*, o *topos* enigmático do encontro com a *illeidade* iconológica revelada no rosto do *outro homem* como rastro e com a subjectividade separada e *des-inter-essada*. Neste sentido, ela é bem o *motor* de um pensamento que se propõe dizer *uma transcendência não contaminada pelo ser* na in-condição e como in-condição da subjectividade. Lembremos, lembrando o programa de pensamento de Levinas: «O problema da transcendência e o de Deus e o problema da subjectividade irredutível à essência — irredutível à imanência essencial — vão a par»³⁴⁶. Inspirado pela imemorialidade de *um passado já sempre passado*

³⁴² «La signification — c'est l'Infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendante, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui;», TI, p. 227.

³⁴³ Tese implícita, por exemplo, no seu comentário a «Langage et Proximité», onde afirma: «le geste de la pensée, qui est geste de langage, est un mouvement de reconnection de l'individuel à l'a priori qu'est l'universel. Par le discours, tout, absolument tout, peut-être compris, thématisé. La philosophie, souveraine, n'a de cesse de comprendre les phénomènes par les processus d'identification construits par le langage.» G., Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Puf, Paris, 1994, p. 185.

Mas não só Bailhache subscreve implicitamente esta tese. Ela está implícita ou explicitamente presente na maioria dos seus comentadores. Refiramos, por exemplo, A. Lingis que no prefácio que redige para a edição americana de *Autrement qu'être...* afirma: «La difficulté du projet de Levinas ne consiste pas à savoir où situer le lieu où s'exerce la responsabilité éthique; au moment même où l'on parle, on se tient en ce lieu.», in *EL, L'Herne*, p. 164. Refiramos ainda François Aubay que em «Le dire comme déhiscence de la subjectivité» afirma: «...dans la seconde oeuvre (*Autrement qu'être...*) comme dans la première (TI), ce sera le Dire, la parole qui sera désignée comme la situation concrète à partir de laquelle s'ouvre la dimension de l'autrement qu'être.» in *EL, L'éthique comme philosophie première*, Cerf, p. 411.

³⁴⁴ «S'il est vrai que, comme le suggèrent déjà les premières pages de *Totalité et Infini*, la relation avec autrui est essentiellement langage, si l'éthique est inséparable de la parole et si la transcendence s'accomplit dans le discours, il n'est pas arbitraire de penser que la question du langage pourrait bien être le moteur de toute la philosophie de Levinas.», E. Féron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Vrin, Paris, 1979, p. 7.

³⁴⁵ «La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage, double tout discours.», TI, p. 235.

³⁴⁶ «Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence — irréductible à l'immanence essentielle — vont ensemble», AE, p. 20.

e reivindicando a an-arquia ou a decapitação do *incipit*, a rasura do valor de *archê*, a desconstrução da totalidade totalitária e violenta, e encaminhando-se para uma filosofia na qual o pluralismo não se funde em unidade, Levinas conceberá a *linguagem-expressão*, a linguagem enigmática, indecível, inspirada ou profética, como o *topos* do encontro, na e pela distância, com a transcendência *illeísta* que tremeluz no rosto do *outro homem* como próximo e com a subjectividade *des-inter-essada*: «a linguagem fala — diz o filósofo — onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta, onde se deve constituir o plano comum. A linguagem coloca-se nesta transcendência. O Discurso é assim experiência de qualquer coisa de absolutamente estrangeiro, “conhecimento” ou “experiência” *pura*, *traumatismo do espanto*»³⁴⁷. Não sendo mera transmissão e escuta de mensagens, a linguagem como *expressão* ou *dizer original* ou *pré-original* é “*experiência*” *pura* ou *traumatismo do espanto*, isto é, *aproximação* e *contacto obsessivo* do outro como próximo, que o mesmo é dizer a linguagem é o *topos* do encontro, do *acolhimento* ou da relação originária (face-a-face) com a alteridade acolhida: é primeiro — e como *resposta de responsabilidade* — *acolhimento* ou *encontro ético* com a *revelação* do rosto é, depois — e por este *acolhimento* arquioriginário, — *acolhimento* incondicional de todo e qualquer outro como rosto — como rosto no rastro do rosto arquioriginário rastro ou *não-lugar* da *illeidade*! *Acolhimento* ou relação ética que reafirma quer a irredutibilidade dos “termos” em relação quer a in-finitude ou a *juventude* da própria relação — «relação original com o ser exterior»³⁴⁸ — uma relação alheia ao teórico ou ao saber em geral, como sabemos *tentação da tentação* da ocidentalidade filosófica: uma *relação imediata* que, por exemplo, a desordem da *carícia*, tal como Levinas a pensa, isto é, como *ternura* e *responsabilidade*³⁴⁹ ou *proximidade*³⁵⁰ tão bem põe em cena: «A carícia — *repete Autrement qu’être...* — é o não coincidir do contacto, uma desnudação nunca suficientemente nua. O próximo não colmata a aproximação»³⁵¹.

A carícia — que, antes da consciência e do ser, põe em cena o *desejo obsessivo* pela alteridade respeitada do rosto expressivo que o suscita — é o nunca apropriar do próximo, a sua intangibilidade, o seu sempre tão longe na sua mais rente proximidade, a fome insaciável suscitada pela sua distância que não cessa de o distanciar... «Na carícia — *explicita «Langage et Proximité*» — a proximidade permanece proximidade sem se fazer intenção de qualquer coisa, ainda que a carícia possa fazer-se gesto expressivo e portador de mensagens»³⁵². A carícia

³⁴⁷ «le langage se place là où manque la communauté entre les termes de la relation, là, où manque, où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendence. Le Discours est ainsi expérience de quelque chose d’absolument étranger, “connaissance” ou “expérience” *pure*, *traumatisme de l’étonnement*», TI, p. 70-71.

³⁴⁸ «relation originelle avec l’être extérieur», TI, p. 61.

³⁴⁹ «Le contact est tendresse et responsabilité», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 225

³⁵⁰ AE, p. 101.

³⁵¹ «La caresse est le ne pas coincider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le prochain ne comble pas l’approche», AE, p. 114.

³⁵² «En la caresse la proximité reste proximité sans se faire intention de quelque chose, bien que la caresse puisse se faire geste expressif et porteur de messages», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 227.

revela justamente a imediatidade do rosto — imediatidade que não se deve entender apenas como uma ausência de mediação mas, mais radicalmente, como a in-finição da sua “presença” excessiva, isto é, como *proximidade obsidiante*.³⁵³, como interpelação in-finita ou face-a-face. Para Levinas, o contacto como encontro, visão, apropriação, exploração e saber³⁵⁴ é já uma transmutação do contacto originário, — contacto através da distância, de uma distância que permanece distância, isto é, que não toca o desejado — e que a carícia tão bem põe em cena, em apropriação, em consciência e em discurso enunciador, no qual o tema comunicado é mais importante do que o *élan* in-finito do contacto suscitado pelo rosto³⁵⁵ expressivo, *auto-significação* por excelência. A consciência representativa, temática, axiológica e prática, já perdeu a *proximidade*, já perdeu o seu registo obsessivo, o qual não se limita a ser uma modificação ou uma exasperação patológica de si, mas a sua in-condição. O rosto expressivo do *outro homem*, na sua imediatidade, interpela e a *obsessão* ou a *aproximação obsessiva* ou tendencialmente infinita é uma *responsabilidade sem escolha*, uma comunicação sem frases nem palavras³⁵⁶.

A carícia é assim o próprio de uma *vulnerável sensibilidade*, isto é, o próprio do humano que o é, que vem a si, na ex-posição e na *aproximação* nunca própria do *próximo*: a relação às coisas, ao mundo, aos signos, aos vestígios, à comunicação,... tem a sua gênese remota nesta primordial proximidade sensível e que, para Levinas, é a *relação no sentido moral do termo*: «A matéria, investida como objecto e utensílio no mundo, — escreve — é também, pelo humano, a matéria que me obseca pela sua proximidade. A poesia do mundo não é separável da proximidade por excelência ou da proximidade do próximo por excelência.... Esta relação de proximidade, este contacto inconvertível em estrutura noético-noemática e onde já se instala toda a transmissão de mensagens — quaisquer que sejam estas mensagens — é a linguagem original, linguagem sem palavras nem proposições, pura comunicação. É a partir de uma descrição fenomenológica do saber e das suas condições kerigmáticas que a nossa análise encontrou relações cujo nó nos conduz a usar uma terminologia e significações éticas. A proximidade além da intencionalidade, é a relação com o Próximo no sentido moral do termo»³⁵⁷.

³⁵³ «L'immediat est la proximité obsédante du prochain, brûlant l'étage de la conscience; non pas par défaut, mais par excès, par l' "excession" de l'approche», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 229.

³⁵⁴ cfr. AE, p. 114, nr. 29. E na página 101, o filósofo escreve: «Dans toute vision, s'annonce le contact: la vue et l'ouïe caressent le visible et l'audible. Le contact n'est pas ouverture sur l'être, mais exposition à l'être. En cette caresse la proximité signifie en tant que proximité et non pas en tant qu'expérience de la proximité», AE, p. 101.

³⁵⁵ «En réalité, dans le contact, ne se réveille la caresse du sensible et dans le touché — la tendresse, c'est-à-dire la proximité — qu'à partir d'une peau humaine, d'un visage. à l'approche du prochain», «Langage et Proximité» in EEHH, p. 228.

³⁵⁶ cfr. EEHH, p. 230.

³⁵⁷ «La matière, investie comme objet et outil dans le monde, c'est aussi, par l'humain, la matière qui m'obsède par sa proximité. La poésie du monde n'est pas séparable de la proximité par excellence ou de la proximité du prochain par excellence.... Cette relation de proximité, ce contact inconvertible en structure noético-noématique et où s'installe déjà toute transmission de messages — et quels que

Na proximidade do *próximo*, no *acolhimento* do rosto, a consciência é alterada, ou seja, não é mais definida pela contemporaneidade de si consigo mas por um ineliminável atraso, em virtude do qual, *respondendo* ao rosto, ela não escolhe tornar-se responsável do *próximo*, cujo apelo a intima, interrompendo-a, alterando-a, vulnerabilizando-a. O que mais uma vez significa que o rosto expressivo que intima o eu a *responder*, fazendo-o assim aceder ao seu ser, isto é, à sua responsabilidade, é *kath'auto*: uma tal intimação ou interpelação não pode partir da esfera primordial do Mesmo, como acontece, por exemplo, na fenomenologia husserliana, mas tem de partir do outro que, exprimindo-se a partir de si mesmo, a partir da sua dimensão de altura ou de divindade, se furta ao contacto, ao conhecimento objectivante e solicita e giza essa mesma relação porque, lembramos e reiteramos, o rosto *abre* o discurso original que *obriga* a entrar no discurso — que *obriga a co-responder-lhe*. Isto é, a falar. Discurso, a relação com o rosto do outro é uma relação de não alergia, de paz, de *acolhimento*, de fraternidade, de amizade, é, em suma, uma relação ética.

Por outras palavras e liminarmente: a apresentação excepcional de si por si do rosto ou linguagem, ponto de partida do questionamento do Eu-Mesmo, é essa mesma relação: «A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, não se instaura senão pela linguagem. A linguagem realiza uma relação entre termos que rompem a unidade de um género»³⁵⁸. Diferentemente da relação cognitiva, modulada pela visão, que desrespeita, porque reduz e apropria, o outro, rasurando a distância que o separa do Mesmo, na relação discursiva a *separação* entre o Eu-Mesmo e outrem permanece absoluta e é a respiração alimentícia da própria relação na sua assimetria e irreciprocidade. E na sua assimetria e irreciprocidade devido ao facto de o *rosto expressivo* ser o próprio rastro da *illeidade* e ser, por conseguinte, uma altura superlativa que o situa mais próximo da transcendência, pelo que *diante* dele, diante do seu *dizer*, o Eu mais não pode fazer do que justificar-se: in-finitamente! Rastro do *além do rosto*, o *rosto expressivo* põe em cena o evento ético-metafísico da transcendência e da subjectividade *alterada* que lhe corresponde.

E eis, e em conclusão, o que com a dilucidação do carácter expressivo do rosto nos interessou salientar: *enigma*, a presença anacorética do rosto não permanece silenciosa nem é visão degenerada em óptica, mas *expressão*. Na fraqueza da sua nudez e da sua miséria, que traduzem a altura superlativa da sua transcendência, o rosto *revela-se*, fala e, falando, interpela, apela, põe em questão, inquieta, desperta e convida a uma justificação do *direito a ser*, isto é, convida aquele que por ele é *justamente* interpelado, ensinado ou traumatizado a encetar

soient ces messages — est le langage originel, langage sans mots ni propositions, pure communication. C'est en partant d'une description phénoménologique du savoir et de ses conditions kérigmatiques que notre analyse a rencontré des relations dont le noeud nous amène à user d'une terminologie et de significations éthiques. La proximité par-delà l'intentionnalité, c'est la relation avec le Prochain au sens moral du terme.», EEHH, p. 228.

³⁵⁸ «La différence absolue, inconcevable en termes de logique formelle, ne s'instaure que par le langage. Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre.», TI, p. 212.

uma nova e diferente relação com a alteridade — uma relação ética ou justa. Uma *relação de face-a-face*. Uma relação que, insistimos, não tem a sua génese no *eu inter-essado*, que não é uma modalidade da consciência que é sempre consciência *de si*, «templo de valores» e «lugar da lucidez total»³⁵⁹ no dizer de Guy Petitdemange ou no do próprio Levinas «um caminho de regresso»³⁶⁰, mas no infinito da transcendência do Outro absoluto que brilha ou *se revela* no *rostro auto-expressivo* — na nudez interpelativa dos seus olhos que convidam à *santidade* ou ao *acolhimento hospitaleiro*: ao *acolhimento* de si como rosto e, *ipso facto*, ao *acolhimento* de todo e qualquer outro como interlocutor. Como interlocutor, isto é, como alteridade respeitada.

Neste sentido, a análise formal desta *palavra de honra originária*, desta palavra interpelativa, prescritiva, cuja essência in-essencial ou no reiterado dizer levinasiano in-condição perseguimos, corresponde ainda a uma análise do *modus* do rosto — do outro como rosto e como rastro da *illeidade* — e da vinda a si da *subject-illeidade*. Isto é, da tessitura do *sujeito para outrem* por sob o trauma da *illeidade* que justamente *se revela* como palavra interpelativa no *rostro expressivo*. Levinas é claro. Escreve: «A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim»³⁶¹.

A *revelação* do rosto como *expressão* ou *olhar que fala* dá, em suma, conta do seguinte: da transcendência do rosto enquanto *manifestação* privilegiada da transcendência *illeísta*; da primazia que esta situação lhe outorga, situação que se traduz, por um lado, na afirmação da *separação* dos termos em relação, por outro, na afirmação de que o rosto, interlocutor privilegiado *se revela* ao Eu, dando-lhe a palavra e fazendo-o, deste modo, entrar na relação (linguagreira) ética. Ou seja. A relação linguagreira pressupõe ou *revela* a transcendência, a *separação* radical, a estranheza absoluta dos interlocutores e a *revelação* do rosto do outro ao eu que, traumáticamente interpelado, o acolhe. Relação linguagreira, relação primeira, relação que é o desígnio profundo do pensar levinasiano como, nomeadamente, em **Transcendance et Intelligibilité** ele mesmo o sublinha: «o meu propósito concerne a própria relação»³⁶². E acrescenta: «por isso procuro dizer o tempo como diacronia»³⁶³. O tempo e a linguagem *ou* a relação. O tempo e a linguagem *ou* a revelação da transcendência. Tempo que separa os “termos” da relação em relação: tempo que diz e salva-guarda a sua *separação*! De facto, se a transcendência *se revela* no rosto do próximo como linguagem, esta terá no tempo o seu ânimo próprio, a sua *dynamis* ou a sua inspiração. Que o mesmo é dizer a sua marca — a marca da sua *passagem*. Marca que se assinalará pelo atraso irrecuperável do *dito* em relação à *palavra-viva* ou ao *dizer*³⁶⁴ na terminologia anunciada no escrito de 1965, «Énigme et Phénomène», e consagrada no

³⁵⁹ «temple des valeurs... lieu de la totale lucidité», G. Petitdemange, «Emmanuel Levinas et la politique» in EL, *L'éthique comme philosophie première*, ed. du cerf, Paris, 1993, p. 335.

³⁶⁰ «un chemin de retour», AE, p. 102.

³⁶¹ «Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi.», TI, p. 71.

³⁶² «mon propos concerne la relation elle-même», TInt., p. 54.

³⁶³ «c'est pourquoi je cherche à dire le temps comme diachronie.», TInt., p. 54.

³⁶⁴ Cuja análise se processará na Parte VI deste trabalho, cap. 1, §.

«livro tempestade»³⁶⁵ que é, no dizer de J. Rolland, **Autrement qu'être....** Atrás do *dito* em relação ao *dizer* que introduz a des-ordem na sua ordem, lavrando a sua enigmaticidade ou ambiguidade próprias e que convém não esquecer ou não apagar. O que, em nosso entender, justifica a lúcida afirmação do filósofo: «A linguagem é a possibilidade de uma enigmaticidade equívoca para o melhor e para o pior, de que os homens abusam»³⁶⁶. Sublinhamos: *a linguagem é a possibilidade de uma enigmaticidade equívoca: à enigmaticidade* própria e estrutural do rosto, da *revelação* do rosto, como *u-topos* da *revelação* do infinito da transcendência, corresponde a *ambiguidade* ou o *enigma* da palavra³⁶⁷ — *enigma* que anuncia o modo como uma alteridade absoluta *passa* temporalmente e se inscreve no *dito*, sem se deixar apropriar por ele; *heteronomizando-o*, ambigüizando-o ou inspirando-o. *Enigma*, cuja irresolubilidade, pode suscitar uma dupla atitude: o seu esquecimento ou a crença ou a pretensão da sua resolução está para o filósofo na base do *mal absoluto* — na base daquilo que, por exemplo, no «*Prefatory Note*» à edição americana de «*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*»³⁶⁸, o filósofo designa de *Mal élémental*. Lembrada, actuante, a ambiguidade ou o *enigma* do rosto e da sua palavra significa o trauma de uma inadiável *convocação* do sujeito (pelo Bem) para o *bem*. *Convocado pelo rosto expressivo, auto-expressivo*, o sujeito e o seu pensamento estão doravante inscritos no movimento sem fim da inquietude, da vigília, do questionamento e da justificação, pelos quais vêm *u-topica*, responsável ou *des-inter-essadamente* a si no movimento da *resposta* ou da ida para o outro como *próximo*. Isto é, nunca apropriado ou respeitado e *acolhido* na sua alteridade!

Bibliografia e siglas das obras de Levinas citadas:

- HN, À l'heure des nations, (1988)³⁶⁹, Minuit, Paris, 1988³⁷⁰
 AT, Altérité et transcendence, (1995), Fata Morgana, Montpellier, 1995
 AV, Au-delà du verset, (1982), Minuit, Paris, 1982
 AE, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, (1974), Nijhoff, La Haye, 1988
 DL, Difficile liberté, (1963), Albin Michel, Paris, 1976
 DVI, De Dieu qui vient à l'idée, (1982), Vrin, Paris, 1982
 EEHH, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (1949), Vrin, 1988
 EI, Éthique et Infini, (1982), Fayard, 1982
 EN, Entre Nous, (1991), Grasset, Paris, 1991
 HS, Hors sujet, (1987), Fata Morgana, Montpellier, 1987
 HAH, Humanisme de l'autre homme, (1972), Fata Morgana, Montpellier, 1972
 NLT, Nouvelles lectures talmudiques, (1996), Minuit, Paris, 1996
 QLT, Quatre lectures talmudiques, (1968), Minuit, Paris, 1969
 TI, Totalité et Infini, (1961), Kluwer academic, biblio/essais, Paris, 1990
 TInt., Transcendance et Intelligibilité, (1984), Labor & Fides, Genève, 1996

³⁶⁵ J. Rolland, «L'ambiguïté comme façon de l'autrement» in EL, **Éthique comme philosophie première**, p. 429.

³⁶⁶ «Le langage est la possibilité d'une énigmatique équivoque pour le meilleur et pour le pire et dont les hommes abusent.», «Énigme et phénomène» in EEHH, p. 208.

³⁶⁷ «Tout parler est énigme.», «Énigme et phénomène» in EEHH, p. 208.

³⁶⁸ Publicada in *Critical Inquiry*, automne, 1990, vol. 17, n° 1, p. 63-71.

³⁶⁹ Datas da primeira edição da obra.

³⁷⁰ Datas da edição por nós usada.