

Distância e Proximidade: Levinas e a Hermenêutica

Marcelo Fabri^{*}

Sinopse

Neste artigo, nós enfocamos as categorias de proximidade e distância a partir de um confronto entre a ontologia heideggeriana, presente sobretudo em algumas obras posteriores a *Ser e Tempo* (1927), e a filosofia de Emmanuel Levinas. A partir de tal confronto, perguntamos sobre o sentido da hermenêutica em Levinas ou, mais precisamente, sobre as conseqüências filosóficas e hermenêuticas do primado da ética sobre a ontologia.

Palavras-chave: Hermenêutica, Ontologia, Ética, Proximidade, Distância

Resumé

Dans cet article nous regardons les catégories de proximité et distance à partir d'une confrontation entre l'ontologie heideggerienne, exprimée surtout dans quelques ouvrages postérieures à *Être et Temps* (1927), et la philosophie d'Emmanuel Levinas. Par le truchement de cette confrontation, nous nous demandons sur le sens de l'herméneutique chez Levinas ou, mieux encore, sur les conséquences philosophiques et herméneutiques de la primauté de l'éthique sur l'ontologie.

Mots-clé: Herméneutique, Ontologie, Éthique, Proximité, Distance.

^{*} Doutor em Filosofia pela UNICAMP; Professor e Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS).

Em toda atitude hermenêutica, parece haver, implícita ou explicitamente, uma referência aos temas da proximidade e da distância. Toda hermenêutica pressupõe o diálogo¹ na medida em que visa vencer uma distância e, assim, trazer aquilo que é outro à proximidade. Nesse sentido, o trabalho de interpretação revela o seguinte desejo: “O de superar uma distância, um afastamento cultural, o de equiparar o leitor a um texto que se tornou estranho e, assim, incorporar seu sentido à compreensão presente que um homem pode obter dele mesmo.”²

O homem contemporâneo esqueceu os signos do sagrado, distanciou-se da linguagem originária da poesia, tornando-se um estranho para si mesmo. Segundo Paul Ricoeur, o que explica o desejo hermenêutico de decifrar os símbolos é o esquecimento dos signos do sagrado. É esse esquecimento que deve dar margem a uma restauração da linguagem. Por isso, é preciso considerar a plenitude da linguagem. A distância trazida pela modernidade permite, curiosamente, uma aproximação. Assim, a hermenêutica se propõe vencer um afastamento, uma distância entre a época do intérprete e a do texto interpretado. O estranho pode tornar-se próprio, o sentido pode ser de algum modo apropriado. Através da compreensão do outro, pode-se apropriar de si mesmo.³

Neste trabalho vamos focar o pensamento de Emmanuel Levinas a partir das críticas que ele dirige a esse desejo da filosofia hermenêutica. Na perspectiva levinasiana, pensar *a* proximidade não é o mesmo que pensar *na* proximidade. Se o diálogo entre mundos distantes faz parte de toda tarefa hermenêutica, a leitura de Levinas é desconcertante a esse respeito, pois antes da compreensão do outro e de toda reciprocidade possível, há, para este filósofo, a Questão do Outro. Nossa pergunta é, então, a seguinte: como pensar a hermenêutica a partir de Levinas? É possível considerar o seu pensamento como um tipo de filosofia hermenêutica?

1 A esse respeito, cf. Hans-Georg GADAMER, *Verdade y Método*, v. 2, p. 203-18. [N. do E.: Para dados bibliográficos completos deste e dos outros títulos, cf. as **Referências Bibliográficas** abaixo.]

2 Paul RICOEUR, *O Conflito das Interpretações*, p. 8.

3 *Ibid.*, p. 14-5.

1 - Hermenêutica e Ontologia

Heidegger lembra que, em grego, o verbo interpretar mantém um vínculo com o nome de Hermes, o mensageiro dos deuses. Hermes anuncia o destino. Interpretar traz conhecimento porque o intérprete é aquele que ouve um anúncio e o transmite.⁴ Hermes é o deus mensageiro. Ele faz a mediação entre dois mundos diferentes. Eis porque o homem encontra-se na relação (*Bezug*) hermenêutica. Heidegger propõe, assim, que o pensamento permaneça na proximidade da poesia. A proximidade é o que mantém o pensamento na vizinhança da poesia. Por quê? A palavra não é uma capacidade humana. Seu desabrochar está ligado ao caminhar, ao pôr a caminho as quatro regiões do mundo, umas diante das outras: céu, terra, deuses e mortais.

O mundo contemporâneo, diz Heidegger, realizou a superação das distâncias do espaço e do tempo por meio da tecnologia e dos meios de comunicação. Há em tudo uma espécie de instantaneidade e sem-distância, mas estes são incapazes de trazer proximidade. Movemo-nos neste paradoxo. Tudo aquilo que a técnica traz com tanto sucesso pode manter-se na lonjura.⁵ Assim: “O que, na extensão, está desmedidamente distante, pode ser próximo de nós. Pequena distância ainda não é proximidade. Grande distância não é lonjura.”⁶ O fato de nosso mundo ter suprimido a distância culmina com o paradoxo de que tudo fica próximo e longínquo, ao mesmo tempo. Posto que há em tudo uma “uniformidade” (*Gleichförmigkeit*), as coisas não estão nem perto nem longe, mas num “equiforme-sem-distância”.⁷ Para Heidegger, o que se tornou distante é a proximidade *do que é*. Ao que é, na proximidade, ele chama *das Ding*. A coisa não é um representado, não é um objeto (*Gegenstand*). As considerações científicas sobre a coisa não fazem mais que provocar um esquecimento e um olvido de sua coisidade.

Heidegger fala, também, de aniquilamento e velamento. Somente uma pergunta pelo sentido verbal⁸ da coisa pode tirá-la de

4 Cf. Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, p. 115.

5 HEIDEGGER, *A Coisa*, p. 249-71.

6 *Ibid.*, § 3, p. 250.

7 *Ibid.*, § 6, p. 250.

8 Sobre o sentido verbal do Ser e a sua duração, o leitor fará bem em consultar: HEIDEGGER, La

seu velamento e, assim, trazê-la à proximidade. Mas a linguagem que permite traduzir esta verbalidade é a linguagem poética. Trata-se de uma atitude romântica? Para nós, as belas e profundas construções estilísticas de Heidegger apenas confirmam o seu rigor especulativo e o movimento da ontologia em sua plasticidade original. O Ser da coisa manifesta e reúne as diferentes regiões do mundo: a água, a fonte, o sono escuro da terra, a chuva, o orvalho, a vinha. Céu e terra estão unidos através da oferta da água e do vinho. O cântaro em que se servem a água e o vinho realiza as núpcias entre o céu e a terra.⁹ O cântaro promove o encontro entre o humano e o divino, entre o profano e o sagrado. Tal consagração atinge o seu ápice com o sacrifício e a oferenda aos deuses. Por meio da oferta reúnem-se e unificam-se a terra, o céu, os homens e os deuses. Esta unidade promove o desocultamento sem o qual não há proximidade. Por trás desse recurso ao universo da poesia, há mais do que literatura e gênio artístico. Encontramo-nos no núcleo na interrogação filosófica de Heidegger. O que reúne não é o Ser como substância e sim como verbo. A “coisa” assume uma dimensão verbal, e é por isso que ela pode reunir. O verbo manifesta a unidade dos Quatro. A duração do Ser ressoa em tudo o que dura.

Daí poder-se dizer que a verbalidade do verbo torna possível a proximidade em sentido heideggeriano. O cântaro não é um objeto que subsiste por si, nem mesmo algo representado. O ser do cântaro, afirma Heidegger, está no seu “coisar”. E isso quer dizer: a ressonância verbal elimina a distância e traz a proximidade. Assim:

Este trazer próximo é o aproximar. Aproximar é o ser da proximidade. A proximidade aproxima o distante, precisamente enquanto distante. A proximidade guarda a lonjura. Guardando a lonjura, a proximidade tem o ser no seu aproximar. Aproximando, desta maneira, a proximidade oculta-se a si mesma e permanece, a seu modo, o mais próximo.¹⁰

question de la technique, in: *Essais et Conférences*. Nesta conferência sobre a questão da técnica, Heidegger utiliza a palavra essência (*Wesen*) com uma acepção diferente daquela que fora utilizada pelo vocabulário filosófico tradicional. Assim, importa considerar a essência como o desabrochar de algo, pois “é do verbo *wesen* que o nome deriva. *Wesen*, enquanto verbo é o mesmo que *währen* (durar)”. (P. 41)

⁹ HEIDEGGER, *A Coisa*, § 29, p. 258.

¹⁰ *Ibid.*, § 42, p. 265.

Mas tal verbalidade implica, também, o jogar. O jogo faz que cada um dos Quatro (terra, céu, divinos e mortais) possa refletir-se.

O ser de cada um manifesta-se neste jogo. Eles se “apropriam” de si mesmos e se tornam “livres”. Como num jogo de espelho, uns se refletem a partir dos outros. Cada um se joga nos outros. Tal jogo gira sem cessar, e é por isso que há manifestação em sentido individual e unidade de todos ao mesmo tempo. Preservar este jogo é manter-se na proximidade. Manter-se na proximidade é mudar nossa maneira de olhar para as coisas. Tudo o que existe na natureza pode ressoar nesse jogo de espelhos e ganhar, assim, uma plasticidade poética de dimensões ontológicas.

De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que uma das características centrais da atitude hermenêutica em Heidegger, e de todos aqueles que de certo modo se inspiram neste filósofo, é buscar a superação de uma distância ou mesmo de uma fragmentação. Isso mostra, também, que o círculo hermenêutico se move na dimensão da perda do vínculo do homem com uma forma originária de linguagem. A hermenêutica se compreende num contexto de secularização e de nostalgia das origens.

2 - Levinas e a Ontologia

Para Levinas, a importância da retomada da ontologia pela filosofia contemporânea está em que ela coloca em evidência o caráter verbal do Ser. Ao que parece, a filosofia elaborada depois de *Ser e Tempo* (1927) não deixa de ser um modo hermenêutico de pensar – daí a originalidade de Heidegger – que expressa e confirma, a seu modo, a suprema racionalidade da ontologia. Por isso, a proximidade é pensada, em Heidegger, a partir da temporalização e do jogo que unifica o céu, a terra, os deuses e os mortais. Cada um dos quatro é *um modo de ser* ou modalidade de uma temporalização. Não se trata de um abandono da filosofia em função da primazia de um discurso poético. A verdade é que o próprio Ser ressoa poeticamente. Por isso, a linguagem como condição da exibição do Ser (*logos*) sempre implica uma anfibologia: a passagem do substantivo ao verbo e vice-versa.

Levinas afirma que tal anfibologia se perfaz no movimento da proposição predicativa. Um exemplo: toda proposição do tipo *A é*

A evidência que a inerência de A a si mesmo vai de par com um ressoar, com uma verbalidade. Tudo o que possui um estatuto de ente pode ressoar de modo verbal graças à proposição predicativa. O ente será, então, um *modo da* Essência ou modalidade de sua temporalização.¹¹ O que ressoa na proposição predicativa não são ações e movimentos de certas realidades individuais, mas a própria verbalidade do verbo.¹² Aquilo que Heidegger chama de proximidade talvez seja este mostrar-se do Ser a si mesmo, isto é, a verdade do *logos* como o exibir-se do Ser a si mesmo. Na proposição predicativa, a linguagem significa como verbo. Tudo o que é substantivo pode desfazer-se como *modo de ser*.

Esta passagem do substantivo ao verbo, das entidades singulares para a temporalidade do Ser é a condição do mostrar-se do fenômeno e, conseqüentemente, da verdade ontológica. Para Levinas, a arte é o modo privilegiado desta exibição. A anfibologia do Ser e do ente, a possibilidade mesma do *logos*, é interpretada por Levinas como ressonância verbal e, por conseguinte, como temporalização poética. O *logos* só é possível graças a essa anfibologia. A pergunta heideggeriana pelo “coisar” da “coisa” mostra com brilho inigualável essa ressonância. O ressoar do Ser se dá como um canto, como uma melodia que se mantém em seu jogo e, assim, realiza uma obra de ser.

Daí poder-se dizer que a temporalização do Ser, enquanto ressonância verbal, sempre supõe a dupla dimensão da arte: a dimensão plástica e a dinâmica. Na arte, cores, formas, sons, palavras, construções não confirmam unicamente a substancialidade e a forma do criado. Um instrumento musical, por exemplo, só é na vibração sonora que ele produz, no movimento rítmico de uma sonata que se executa, mesmo que esta se componha de uma variedade de notas singulares. Assim:

A essência e a temporalidade põem-se a ressoar como poesia e como canto. E a busca de novas formas das quais toda arte vive mantém em vigília os verbos por todos os lugares, ao ponto de reincidirem como substantivos. (...) O violoncelo é violoncelo na

11 Cf. Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 67ss. Cf. também a nota 8 deste trabalho.

12 *Ibid.*, p. 68.

sonoridade que vibra nas suas cordas e na sua madeira, mesmo que ela já se converta em notas – em identidades que se dispõem em gamas em seu lugar natural, do agudo ao grave, segundo alturas diferentes. A essência do violoncelo – modalidade da essência – temporaliza-se assim na obra.¹³

A arte e o canto estão unidos, desde as origens. A esse respeito, recorremos a uma citação de Nietzsche. Em *A Gaia Ciência*, este filósofo escreve: “O ritmo é um constrangimento; ele engendra um desejo irresistível de ceder, de se colocar em uníssono; não é só o passo, é também a própria alma que segue a medida; – talvez também a alma dos deuses!”¹⁴ Assim: “O encantamento e a conjuração mágica pareciam ser a forma original da poesia.”¹⁵ Os homens podem, desta sorte, constranger os deuses através da fórmula pronunciada com exatidão e ritmo e, assim, interferir no vir-a-ser das coisas. O ritmo constrange o próprio deus, tornando-o presente e próximo.

Não é para esse constrangimento que Levinas chama a atenção quando interpreta a questão do Ser? Por que o Ser ressoa como canto e poesia? Levinas vê no *logos* uma ambigüidade fundamental. O verbo pode nominalizar-se; o nome pode ressoar verbalmente. É por isso que o discurso unifica. Mas é também por isso que o discurso pode converter-se em fábula e em narrativa. Do mesmo modo, o Ser pode ressoar como um poema e como canto. O que Levinas está dizendo? Para nós, isso: que não há distância *real* entre o Dizer original e o Pensar. A hermenêutica heideggeriana explicita essa correspondência e esse convívio desde as origens.¹⁶ Conseqüentemente, em Heidegger a ontologia é sempre hermenêutica, vale dizer, tentativa de superar uma distância e de pensar esse convívio original. Com isso, somos levados à seguinte interrogação: quando Levinas questiona a primazia da ontologia, ele não se dis-

13 *Ibid.*, p. 53 (grifos do autor).

14 Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 84, p. 158.

15 *Ibid.*, . 159.

16 Para Heidegger, não há distinção entre o pensar e o poematizar. Assim: “A sentença do pensar só se deixa traduzir no diálogo do pensar com o que nele é pronunciado. O pensar, contudo, é poematizar, e não somente no sentido da poesia e do canto. O pensar do ser é a maneira originária de poematizar. Somente nele, antes de tudo, a linguagem se toma a linguagem, isto é, atinge a sua essência. O pensar diz o ditado da verdade do ser. O pensar é o *dictare* originário”; HEIDEGGER, A Sentença de Anaximandro, in: *Os Pensadores*; Heidegger, p. 23.

tância necessariamente da hermenêutica? Há uma hermenêutica filosófica em Levinas? Seus trabalhos apontam para isso? Em que sentido?

Na nossa perspectiva, o que se nota em Levinas é um paradoxo. Ele se aproxima e se distancia da hermenêutica, a uma só vez. Por quê? Porque ele quer superar a anfibia do Ser e do ente. Tudo se passa como se ele tentasse despertar a ontologia do “encantamento” de que ela vive. Assim, ele pretende libertar a ontologia de si mesma, dando-lhe uma alteridade real. Em outros termos, ele tenta a todo custo fazer valer a seguinte afirmação:

(...) a expressão de um pensamento num discurso não equivale a um reflexo no meio indiferente de um espelho, nem a qualquer peripécia desdenhosamente chamada verbal, e que o dizer pressupõe, no vivido da significância, outras relações que as da intencionalidade, as quais, precisamente, sobre um modo não recuperável, concernem à alteridade de outrem.¹⁷

Assim, o diálogo que a hermenêutica pretende realizar é sempre uma aproximação que pode anular ou neutralizar a diferença.¹⁸ A proximidade apenas confirma a exibição do Ser a si mesmo, a sua imanência. Só há interpretação porque o exibir-se do Ser a si mesmo depende da fenomenalidade e do jogo do aparecer e do ocultar-se. Toda manifestação do ser é aparente. É por isso que, para realizar-se, ela depende de uma consciência, de um eu. No desocultamento, o Ser se mostra, aparece e se revela a si mesmo. O homem não só promove esse desocultamento como, também, ganha sua liberdade a partir dele. A consciência se compreende como jogo do Mesmo e a serviço da Totalidade do Ser. Na base desse jogo está uma in-diferença.

A resposta de Levinas a esta in-diferença permite descobrir um sentido para a hermenêutica. A alteridade é uma distância absoluta. Nenhum jogo pode superá-la. Só há diálogo porque o outro não se deixa compreender, igualar e conhecer. É a proximidade que possi-

17 LEVINAS, *Entre Nós: Ensaios sobre a Alteridade*, p. 105-06.

18 Para Levinas, o diálogo é “conversa em que os interlocutores entram no pensamento uns dos outros, em que o diálogo *quer dizer razão*. Pode chamar-se *socialidade* à unidade das consciências múltiplas recebidas no mesmo pensamento em que se suprime sua alteridade recíproca”. Cf. LEVINAS, *De Dieu Qui vient à l'idée*, p. 216-17 (grifo de Levinas).

bilita o diálogo. O diálogo é uma não-indiferença, vale dizer, é o pensamento do não-igual.

3 - Proximidade e Distância em Levinas.

Levinas não refuta a diferença ontológica, nem pretende negar a validade e a necessidade do discurso racional. Do contrário, cairíamos na irrazão, no delírio e na loucura. O objetivo de Levinas é descrever, fenomenologicamente, a inversão do jogo do Ser. O discurso ético promove tal inversão. Como pensar o Ser a partir do Outro do Ser? Eis o desafio. A di-ferença não é a diferença ontológica, a anfibologia do Ser e do ente, mas o in-conciliável, o inabarcável, ou ainda, o absolutamente outro. O outro traz uma distância intransponível. A voz profética de que isso se alimenta é cortante, dessacralizante. Ela abala a ordem e a harmonia do canto que preside à ontologia. A vinda do outro, já escapando à representação, não é um jogo que une diferentes personagens, mas um trauma que desperta o eu de uma participação e de uma embriaguez.¹⁹ Por conseguinte, o jogo do Ser e da interpretação sempre recomeça, dando início a um novo ciclo. Mas o concreto, a significância da significação se dá como ruptura, como obra de uma distância insuperável: Outrem.

Para nós, Levinas pensa desencantando a ontologia,²⁰ e é deste modo também que ele seculariza as categorias hermenêuticas de distância e de proximidade. A proximidade do outro não se pensa a partir da distância em relação à origem. A proximidade do outro instaura a distância, ela abre o *au-delà*.

Pensar o *au-delà* é pensar além do Ser. Ou ainda: “Significa perguntar se o psiquismo não significa de *outro modo* (*autrement*) que por esta ‘epopéia da essência’ (*essance*) que nele se exalta e se vive, se a positividade do *ser*, da identidade, da presença, e, por conseguinte, se o saber são o último quefazer da alma.”²¹

Outrem é o limite de toda interpretação. Mas é também o que a torna possível, aberta e capaz de ser sempre recomeçada. Outrem permite recomeçar o trabalho de interpretação, não porque ele tra-

19 Cf. LEVINAS, A filosofia e o despertar, in: *Entre Nós*, p. 112-27

20 Cf. Marcelo FABRI, *Desencantando a Ontologia*, sobretudo o capítulo IV.

21 LEVINAS, *Entre Nós*: Ensaio sobre a Alteridade, p. 104.

ga a mensagem de um deus ou nos transporte para as fronteiras do sagrado e do profano. Sua mensagem não conduz ao desvelamento nem ao auto-conhecimento. A vinda do outro permite suspender a anfibia da linguagem do Ser e do ente. Mais: ela permite desfazer o encanto e a poesia da linguagem ontológica, pondo em questão toda obra de ser. Com isso, torna-se possível também a novidade e a criação. O olhar do outro que nos interroga questiona o primado da ontologia.

Por conseguinte, a linguagem nasce na proximidade do outro.²² Mas a proximidade não é a unificação de dois termos numa totalidade que os envolve. Na proximidade, o outro revela o excesso que transborda para além de toda ressonância do verbo Ser. Ela lança o eu para fora desse jogo, torna-o vulnerável na medida em que o individualiza para além de sua satisfação e de suas necessidades. O eu desperta como tendo diante de si um outro que ele não escolheu, não previu nem condicionou. Expulso para fora do Ser, o eu é também arrancado de si, descobrindo-se numa dissimetria, numa distância intransponível. O eu desperta. Ele se vê solicitado a responder, convocado para falar e mesmo para suportar, pois ele não tem mais o apoio do Ser e da concha dura e bem fechada da Essência.

Na proximidade, o eu é vulnerável e sensível. Ele se faz Dizer. Pelo Dizer, o eu não é personagem de um poema ou prisioneiro de um Dito. Pelo Dizer, o eu se liberta de si. Assim, a proximidade é a inspiração do Mesmo pelo Outro.²³ A alteridade está na identidade antes de ser representada e compreendida. A proximidade não é uma modalidade do Dito, isto é, da atividade do saber. Ela é a motivação do saber e da intencionalidade. Em Levinas, o para-o-outro motiva o saber, ele o inspira. Sua fenomenologia descreve o modo pelo qual o sentido se liberta de toda tematização mediante uma linguagem inspirada. Pode-se então mostrar como a luta pelo Ser se inverte em Dizer e ex-posição ao outro. O outro não é o representado e o suprassumido. Na proximidade, o Outro é gerado no interior do Mesmo.²⁴ Aquilo que será tematizado e refletido no Ser é o *sentido* gerado na proximidade.

22 A esse respeito, cf. LEVINAS, Langage et Proximité, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 217-36.

23 LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 109.

24 *Ibid.*, p. 120.

A proximidade traz a desmesura da alteridade e permite que a diferença seja tomada como não-indiferença. No gozo da fruição ou no sofrer pelo outro, a pele é o traço de uma retirada e de uma ausência. A proximidade não iguala os termos. Quanto mais me aproximo, mais me distancio.²⁵ Toda tematização e, conseqüentemente, toda recorrência à diferença ontológica, dissimulam a diacronia não sincronizável trazida pela proximidade. É assim que a própria questão de Deus se liberta de sua referência ao Ser. A proximidade seculariza a palavra Deus, libertando-a de sua referência à ontologia. Liberta-a, igualmente, de sua subordinação à fé e de toda crítica ateísta.²⁶ Pensar Deus através do Ser é trair o sentido da proximidade. A proximidade abre o reino do *au-delà*, não porque promete um reino de delícias, mas porque pensa o si-mesmo como outro-no-mesmo.

O sentido da linguagem encontra-se na proximidade. Através desta, Deus vem à idéia.²⁷ Mas o monoteísmo não é a crença em um único Deus, e sim a possibilidade de um sentido ético para além do Ser. O humano vem antes do Ser, e é por isso que ele surge como um mandamento e como exigência moral. Deus não é o absolutamente outro sob a forma de realidade numinosa. Deus significa no Dizer. E o Dizer desvincula a palavra Deus de toda instância mítico-religiosa e de seu significado metafísico. Não se pergunta pela existência de Deus, mas pelo seu sentido. Somente o homem pode testemunhar Deus, sem conhecê-lo ou a ele se unir. Na proximidade do outro, Deus vem à idéia sem abandonar a sua transcendência, sem diminuir sua distância. O humano não espelha o divino; o divino não se une ao humano. Deus significa no olhar que outrem dirige a mim, olhar este que me convoca à responsabilidade sem ofuscar minha visão. Na proximidade, Deus se retira para um além do Ser.

25 Ibid., p. 149.

26 Como Deus entra na Filosofia? Esta questão é fundamental para se compreender as críticas de Levinas à ontologia. Ele se pergunta sobre uma forma não-idolátrica de pensar Deus. Para uma abordagem da conceptualização da idolatria realizada pela Filosofia, bem como da sua permanência no pensamento heideggeriano da diferença ontológica, cf.: Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, sobretudo os capítulos I e V.

27 Cf. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982.

4 - Levinas e a Hermenêutica

Relacionar os resultados disso com o tema da hermenêutica filosófica é algo que se apresenta para todo aquele que mergulha no estudo da obra de Levinas. Para os propósitos desse trabalho, devemos apenas anunciar essa tarefa.

No movimento da escrita levinasiana, há um desejo de ir além da ontologia, isto é, de suspender a ressonância verbal do Ser. Sem essa possibilidade, não há ética. Sem a ética, não há humanidade. Questionar a linguagem do Ser é passar da linguagem ontológica para uma linguagem ética. Nesta passagem, Deus significa para além do Ser e do sagrado. O sentido ético se produz como responsabilidade do eu pelo outro, para além do Ser.

Por outro lado, vimos que o Dizer vem antes do Dito. O Dito é o *epos* do Dizer.²⁸ O Dizer se converte em fábula, narrativa e exercício da memória ao se converter em um Dito. O que é primeiro não é a linguagem original do poema e do mito, e sim a proximidade que sempre nos abre a distância e nos leva ao imemorial. Que significa, então, hermenêutica? Por que há interpretação? Como interpretar e pensar *na* proximidade? Levinas realiza um contramovimento que pode significar o seguinte: a ruptura ética da ontologia condiciona a interpretação. A interpretação não é um ouvir, mas um permanente responder. Do mesmo modo, a tarefa de ser é substituída pelo chamado para responder. O sentido depende da proximidade e, por conseguinte, da ética. Interpretar é sair de si, não para recobrar uma unidade, não para voltar a si de modo triunfal, e nem mesmo para que o Ser possa revelar-se. Trata-se de uma saída de si que é sempre *acolhimento* do outro. Na proximidade do outro, surge a Questão. Mas a resposta não tem a primazia sobre a Questão.

A Questão vem antes da reunião dos interlocutores em um plano comum. Ela mantém a distância na proximidade. Questão é, para Levinas, a própria responsabilidade ética. Mas isso não cessa a interpretação? Mais ainda: isso não violenta a atitude hermenêutica? A pergunta de Levinas a esse respeito é filosófica: “Em que sentido uma racionalidade outra que a ontológica é pensável, é possível? Quais estruturas busca um pensamento para além do ser – um

28 LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 20.

pensamento que pensa mais do que ele pensa?"²⁹

Todo Dizer clama por um des-dizer. O des-dizer impede que o sentido seja aprisionado em um Dito ou condicionado por ele. Propor é pôr e mostrar. Mas a *doxa* aí implicada não impede que se pense um sentido para-doxal.³⁰ A Questão não é um *menos* em relação à resposta. O significativo (*sensé*) pode exprimir-se, mas pode igualmente retornar a partir de um des-dizer que põe em questão a condição ontológica. Levinas questiona ou põe em xeque a filosofia a partir de uma questão ela mesma filosófica. Ele confere à filosofia uma alteridade que não é apenas uma diferença, mas possibilidade de que ela se interrogue a si mesma e se ponha em questão. Mas, para tanto, não é necessário sair da filosofia.

Qual o sentido disso para a hermenêutica? Toda interpretação suscita uma nova interpretação. Interpretar é, portanto, abalar o repouso do Ser, libertando-nos de uma imanência. Há sempre mais sentido num texto do que podemos pressupor.³¹ Mas o sentido se produz na proximidade.

Ora, o interrogar e o responder são infinitos. O sentido da linguagem encontra-se na proximidade que não põe fim à distância, senão que a torna possível e necessária. O Dizer é sempre enigmático, isto é, traz em si um poder de equivocação que o liberta da ontologia. Trata-se de uma vigília que define o psiquismo como testemunho e resposta ao outro. Assim:

Se o homem não fosse mais que Dizer correlativo ao logos, a subjetividade poderia, indiferentemente, ser compreendida como um valor de função ou como um valor do argumento do ser. Ora, a significação do Dizer vai para além do Dito: não é a ontologia que suscita o sujeito falante. Ao contrário, é a significância do Dizer indo para além da essência reunida em um Dito que poderá justificar a exposição do ser ou a ontologia.³²

Em vez de pensar a subjetividade em função do ser, Levinas a pensa a partir da sinceridade do Dizer e da proximidade. O sofrer

29 LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 144.

30 Cf. *Ibid.*, p. 146.

31 Cf. LEVINAS, *Au-delà du sujet*, 1982; Jean GREISCH, Du vouloir-dire au pouvoir-dire, in: *L'âge herméneutique de la raison*, p. 177-90.

32 LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 66.

com o sofrimento do outro não é uma condenação outorgada por um destino histórico. O Bem não é uma dádiva do Ser, mas um outro que surge na extremidade da Essência. A positividade do Bem não é cumulativa nem conservadora. Em Levinas, a bondade é excepcional e extra-ordinária, pois a transcendência não é uma perseverança no Ser, e sim uma verdadeira ruptura com a sua história. A história do ser é cruenta e repleta de sacrifícios. Sacrifícios esses que nos trazem os ecos do passado, a lembrança dos altares e dos ídolos nela abundantes.³³

A filosofia levinasiana revela o paradoxo da linguagem. A linguagem vive de seu próprio dilaceramento. Interpretar é pensar e dizer o que a linguagem não pode conter. Mas o que garante que este novo Dizer não seja apenas uma mistificação e um novo encantamento? Ao abalar a ordem fixa de todo discurso coerente, não caímos no delírio e da loucura?

A interpretação deve manifestar o esforço de rigor de todo drama filosófico. Os interlocutores sempre podem dizer e re-dizer. Assim, o passado não é só uma distância a ser superada, não é a manifestação dos diferentes modos de compreensão do ser, mas uma condição para que se produza um sentido ético. Eis porque não é o passado recuperado que traz o outro. É a proximidade do outro que suscita a interpretação do passado. A leitura e o comentário de um texto podem ser intermináveis. Seu exercício permite, inclusive, que os outros que passaram ganhem voz e possam também responder. No entanto, como explica Levinas: “Apesar desta falta de ‘segurança no percurso’ – ou por causa dela – a ninguém é permitido, neste drama, nem um descuido de atenção, nem uma falta de rigor.”³⁴

Daí poder-se dizer que o livro é o símbolo desta libertação do espírito, desta ruptura da imanência ao mundo. Os livros podem ganhar vida mediante o exercício infundável da interpretação. Na leitura e no comentário, é a voz da consciência, muitas vezes abafada pelos acontecimentos dolorosos da história, que se ouve e nos interpela. O livro remete à palavra viva. Como explica Cathérine Chaliel:

33 Ibid., p. 36.

34 Ibid., p. 39.

Contrariamente ao ideal de objetividade absoluta, da supressão de si diante da universalidade do verdadeiro, Levinas insiste constantemente sobre a necessidade da contribuição singular de cada pessoa à vida da tradição. Como o filósofo Franz Rosenzweig em *A Estrela da Redenção*, ele evoca a parte insubstituível de cada um no desabrochar da verdade.³⁵

Assim, na proximidade do outro, o diálogo dá início a um trabalho de interpretação. Por outro lado, a proximidade abre a distância, o pensamento do desigual, a possibilidade de se pensar mais do que a capacidade da consciência permite. Um texto nos pode trazer sempre mais sentido, desde que ele seja de novo interpelado e interrogado. Conseqüentemente, interpretar não é apenas traduzir, mas sobretudo solicitar.³⁶ Estar no mundo é, antes de mais nada, responder ao outro. Não há nostalgia das origens em Levinas. A Questão do Outro não remete à questão do Ser, nem ao retorno ao originário, mas ao in-finito da responsabilidade ética. A possibilidade do novo se dá *na* proximidade e no Desejo inesgotável do outro, para além do Ser.

Referências Bibliográficas

- BANON, David. Une herméneutique de la sollicitation: Levinas lecteur du Talmud. In: *Les cahiers de la Nuit Surveillée*. N. 3 (Levinas). [Textes rassemblés par Jacques Rolland.] Verdier, 1984, p. 99-115.
- CHALIER, Cathérine. *L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel, 1993.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. V. 2. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 203-218.
- GREISCH, Jean. Du vouloir-dire au pouvoir-dire. In: *L'âge*

35 Cathérine CHALIER, *L'utopie de l'humain*, p. 27.

36 Cf. David BANON, Une herméneutique de la sollicitation: Levinas lecteur du Talmud, in: *Les cahiers de la Nuit Surveillée*, n. 3 (Levinas), p. 99-115. Segundo Banon, a solicitação ocorre de um modo semelhante à ação de "polir" e de "soprar". Assim, o texto solicitado se compara a uma moeda que pode ser polida para que possa brilhar ainda mais, ou à brasa que podemos soprar para que se torne ainda mais viva e incandescente; cf. p. 110.

- herméneutique de la raison*, p. 177-90.
- HEIDEGGER, Martin. *Acheminement vers la parole*. Paris: Gallimard, 1976.
- . *A Coisa*. In: *Mitologia*. Trad. Eudoro de Souza. Lisboa: Guimarães, 1984, p. 249-271
- . La question de la technique. In: *Essais et Conférences*. Trad. Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1958.
- . A Sentença de Anaximandro. In: *Os Pensadores*: Heidegger. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit, 1982.
- . *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1994.
- . *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- . *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- . *Entre Nós*: Ensaios sobre a Alteridade. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- . *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- MARION, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai Savoir*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Club Français du Livre, 1957.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- TILLICH, Paul. *La naissance de l'esprit moderne et la Théologie Protestante*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972.

Marcelo Fabri
Caixa Postal 5089
Campus Universitário (Camobi)
Santa Maria - RS
97111- 970