



ROMPENDO O SILÊNCIO DA RAZÃO: A PALAVRA VIVA SEGUNDO LEVINAS E MERLEAU-PONTY*

Breaking reason's silence: The living word according to Levinas and Merleau-Ponty

Rompiendo el Silencio de la Razón: La Palabra que Vive según Levinas y Merleau-Ponty

MARCELO FABRI**
(UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA)

Resumo: O objetivo da exposição é mostrar a crítica que Levinas e Merleau-Ponty dirigem ao poder neutralizante e totalizante do pensamento em relação às subjetividades humanas concretas. Mesmo existindo uma grande diferença entre os dois filósofos, é possível dizer que ambos defendem a seguinte tese: o pensamento não detém o segredo e as potencialidades da linguagem. Ou seja, a linguagem é a condição do pensamento, e não sua servicial. Ver-se-á também que Levinas se preocupa mais em descrever o *sentido* a partir do qual o silêncio produzido pela razão é rompido, ao passo que Merleau-Ponty argumenta que é preciso ouvir as próprias vozes silenciadas pela razão. Ressaltamos em conclusão que, mais do que produzir silêncio, a razão pode descobrir-se como uma forma de sensibilidade entendida como audição, responsabilidade e inquietude ética.

Palavras-chave: palavra; silêncio; subjetividade; alteridade.

Abstract: The purpose of this essay is to demonstrate the criticism that Levinas and Merleau-Ponty address to the neutralizing and totalizing power of thought regarding concrete human subjectivities. Despite the differences between the two philosophers, it is possible to affirm that both defend the following thesis: thought does not hold the secret and the potentialities of language. Meaning: language is the condition of thought, not its servant. While Levinas is more concerned with describing the meaning behind reason's silence breaking, Merleau-Ponty argues that one's own voices, which are silenced by reason, must be heard. We emphasize in conclusion that, more than producing silence, reason can be discovered as a form of sensitivity understood as hearing, responsibility and ethical restlessness.

Keywords: word; silence; subjectivity; otherness.

Resumen: El propósito de la exposición es mostrar las críticas que Levinas y Merleau-Ponty dirigen al poder neutralizador y totalizador del pensamiento en relación con las subjetividades humanas concretas. Aunque existe una gran diferencia entre los dos filósofos, es posible decir que ambos defienden la siguiente tesis: el pensamiento no guarda el secreto y el potencial del lenguaje. En otras palabras, el lenguaje es la condición del pensamiento, y no su servidor. También se verá que Levinas está más preocupado por describir el sentido desde el cual se rompe el silencio producido por la razón, mientras que Merleau-Ponty argumenta que es necesario escuchar las mismas voces silenciadas por la razón. Destacamos en conclusión que, más que producir silencio, la razón puede ser descubierta como una forma de sensibilidad entendida como audición, responsabilidad e inquietud ética.

Palabras-Clave: palabra; silencio; subjetividad; otredad

* Palestra realizada no II Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia/IV Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia (Curitiba- UFPR, em julho de 2019).

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: fabri.ufsm@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4712-8207



Introdução

Levinas e Merleau-Ponty são duas personalidades filosóficas muito diferentes, mas dotadas de afinidades notáveis. Eles tomaram a palavra durante a maior parte de suas vidas para denunciar certo poder de silenciar, de sobrevoar, de encobrir, de neutralizar o que é vivido, percebido, expresso e, principalmente, sofrido pelos seres humanos. Ambos se inquietaram com o poder neutralizante e totalizante do pensamento em relação às subjetividades e experiências corporais. Para a tradição filosófica ocidental, a linguagem deve ser compreendida como serva do pensamento, ou existir em função dele. Levinas e Merleau-Ponty procuraram, cada qual a seu modo, pôr em questão a referida subordinação¹. Defenderam, assim, que o pensamento não detém o segredo e as potencialidades da linguagem. Em Merleau-Ponty, a operação corporal torna possível uma crítica ao intelectualismo, uma vez que a linguagem é, originariamente, palavra e expressão. Em Levinas, a palavra é ruptura da Totalidade, possibilidade de começo, início de toda a orientação no ser. Ela tem início na relação com o rosto de outrem. O *logos* ordena e domina, submete a fala a seus propósitos, ao passo que a palavra viva presta sentido já ultrapassando o que fora visado. Temos, então, a seguinte dificuldade. Por um lado, a palavra viva é saída da totalidade, resistência ao pensamento de sobrevoar. Por outro, ela é luta contra os equívocos e os mal-entendidos inerentes à sua própria contingência. Eis por que a palavra carrega sempre uma intenção objetivante, uma aspiração a um mundo comum, um movimento que nos faz sair do isolamento e do egoísmo da subjetividade. Uma fenomenologia da linguagem terá, assim, de defrontar-se com uma situação paradoxal: a palavra luta para vencer o silêncio produzido pelo pensamento objetivante e totalizante, mas luta, igualmente, para sair de uma situação de imanência ou particularidade. Na palavra sempre haverá o desafio de conciliar particularidade e universalidade. Daí o problema: nenhum saber poderia realizar a referida conciliação. A palavra é modalidade de nossa vida no mundo com o outro e com os outros.

1. Palavra e silêncio

Começemos com Levinas². Desde os primórdios da filosofia ocidental, a linguagem aspira a dominar e silenciar tudo o que há de contingente, afetivo e alusivo nas palavras para, a partir de então, assumir sua verdadeira função que seria a de comunicar o pensamento. Se a razão pudesse falar, ela teria de renunciar à sua soberania, à sua autossuficiência, à sua nobreza. O que hoje chamamos trabalho da ciência prolonga essa atitude na medida em que se propõe lutar contra o equívoco inevitável da palavra viva. A linguagem adquire, nesse sentido, um papel subserviente: ela deve lançar luz sobre algo, nomear, comunicar e, assim fazendo, deve submeter-se ao pensamento (Levinas, 2009, p. 72).

O problema não está no desejo ou na necessidade de comunicação, na dimensão enunciativa ou proposicional do verbo, mas na subordinação desse processo inter-humano à potência organizadora da razão, à dimensão lógica da linguagem, isto é, à promessa de uma elevação à universalidade. Todo o contato com a realidade que possamos ter pode, segundo essa subordinação, reduzir-se a uma tematização. Ao procurar caracterizar a consciência intencional a partir de atos objetivantes, ou, como se dirá mais tarde, em consciência posicional, ou tética, Husserl é um dos pontos culminantes dessa tradição. Para Levinas, quando Husserl, em sua luta contra o psicologismo, afirma que um objeto universal pode ser pensado, ele manifesta a subordinação completa da palavra ao pensamento (Levinas, 2009, p. 73).

Certo, há diversas reações contemporâneas ao primado da representação ou dos atos objetivantes. Heidegger, por exemplo, apontou para a historicidade da condição humana, chamou a atenção

1 Insistimos numa certa proximidade entre os dois filósofos, mas não devemos esquecer que há pontos que tornam problemático o esforço de aproximação. Ao mostrar que, em Merleau-Ponty, há uma ênfase sobre os horizontes concretos da percepção em detrimento das operações transcendentais do entendimento, Levinas julga que tal empreendimento se compreende a partir de um primado da ontologia. Em Merleau-Ponty, o pensamento "se insere na cultura através do gesto verbal do corpo que o precede e supera" (Levinas, 1993, p. 22). Assim, gesto corporal, expressão, cultura, arte, tudo isso significa uma espécie de celebração do ser. "A cultura e a criação artística fazem parte da própria ordem ontológica (...): tornam possível a compreensão do ser" (p. 34). Para Levinas, ao contrário, "antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética, pressuposto de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura. A altura ordena o ser" (p. 67).

2 Nosso ponto de partida é uma conferência de Levinas, proferida em Paris (1948), no *Collège Philosophique* fundado por Jean Wahl. Trata-se do segundo volume dos "Inéditos", no qual podemos ler as conferências que constituem, em certo sentido, a base do que virá à tona em *Totalité et Infini* (1961). Deixaremos, para outra oportunidade a abordagem da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), em que os temas da subjetividade e da sensibilidade assumem a dianteira em relação ao tema da exterioridade, preponderante em *Totalité et Infini*. Ficará, também, para outra ocasião um diálogo com a obra *O visível e o invisível*, de Merleau-Ponty, em que o tema da carne poderia ser um ponto de aproximação entre os dois filósofos.



para a investigação etimológica das palavras e, sobretudo, insistiu sobre a genialidade de uma língua. Eis que a filosofia tem a possibilidade de se revelar a si mesma a partir de um idioma, no caso, a língua grega. Para Heidegger, com efeito, o pensamento não se compreende unicamente a partir da comunicação e da transmissão. É a revelação do ser que se encontra em jogo, aqui. A filosofia grega desempenha um papel decisivo nesta revelação, sobretudo naqueles momentos em que ela ainda não se expressou inteiramente, tal como ocorreu com os poemas pré-socráticos. Podemos, pois, compreender o que a palavra possuía de revelador antes que a história houvesse apagando esse poder. Conclusão surpreendente: mesmo que a linguagem se liberte de seu papel de signo para se abrir à riqueza de um dizer poético, ela continua a estar ligada a um poder desvelador, à compreensão, à iluminação. Eis por que ela não deixa de manifestar sua obediência ao pensamento (Levinas, 2009, p. 74).

Considerada como sistema (sincronia) ou como história (diacronia), a relação da linguagem com o pensamento é a mesma. No primeiro caso, a história é desfeita em nome do sistema de signos, mas no segundo, a linguagem se torna necessária para a realização da história, desde que esta seja tomada como ideia, sentido e inteligibilidade. É assim que, na perspectiva hegeliana, o desafio é vencer os maus signos, aqueles que são provisórios, que fazem as vezes de véu encobridor em relação ao pensamento. A razão, nesse caso, é produtora de silêncio. A função da linguagem é desembocar na “intimidade silenciosa do pensamento com o ser” (Levinas, 2009, p. 75). Guardadas as diferenças entre vários pensadores e suas respectivas situações históricas, uma tese de fundo (hegeliana ou heideggeriana) é realçada por Levinas: os vários pensadores manifestam diferenças e divergências, mas é uma única Razão que age nesse processo! Na realidade, o que a razão pode revelar é o próprio Ser.

A essência do Ser é que ele se dá, ele se deixa apreender. A essência do Ser é sua fosforescência. O ser é ideia ou conceito, ou ainda: a razão é correlativa do Ser. Sua posição – sua tese – é por isso mesmo sua tematização, sua presença de tema. Eis por que o falar que comunica é um falar que designa, é um falar que nomeia (Levinas, 2009, p. 76).

A importância do falar encontra-se nisto: ele deve contribuir para que o inteligível seja de fato o pensável, ou ainda, ele deve realizar a significação enquanto permeabilidade ao pensamento. Dois filósofos modernos são, aqui, decisivos: Espinosa e Hegel. Este último sublinha a entrada em si mesmo, a totalização como processo pelo qual o ser se mostra a si mesmo enquanto essência. A intelecção é uma espécie de divinização do ser humano. Por quê? Porque – e aqui se evoca também Espinosa – ela se compreende como poder sobre Deus, uma absorção de Deus, uma absorção em Deus. O que chama a atenção de Levinas é isto: o sujeito se define pelo poder. A linguagem, por sua vez, cumpre seu papel servil na medida em que está envolvida na tarefa de explicitação e intelecção, promovendo desta sorte a condição de poder da subjetividade, fazendo de toda relação humana, cedo ou tarde, uma relação de poder (Levinas, 2009, p. 80).

A pluralidade das pessoas se torna uma pluralidade numérica. A comunicação, por sua vez, é possível como participação numa mesma verdade, e não como relação entre pessoas. O patrimônio comum da verdade é anônimo. Ora, o sujeito é pessoal, um eu que pensa. Todo pensamento, em certo sentido, é pessoal. Podemos sempre pensar por nós mesmos, e, no entanto, a verdade não é de nenhum de nós em particular. Há, assim, acordo possível entre o universal e o pessoal, uma vez que o que é comum ou universal é também algo apropriado por uma interioridade, um eu que exerce o pensamento. Levinas explica que a luz torna possível o envolvimento do exterior pelo interior, ou seja, ela permite compreender o que seja o acontecimento do *cogito* e do sentido:

O pensamento é sempre claridade ou aurora de uma claridade. O milagre da luz é a sua essência: pela luz, o objeto, mesmo vindo de fora, já é nosso, no horizonte que o precede; vem de um exterior já apreendido, e se torna como se vindo de nós, como comandado por nossa liberdade (Levinas, 2013, p. 66-7).

Eis, portanto, a correlação de mundo comum e mundo interior, entre o objetivo e o subjetivo, o acordo com os outros mediante a apropriação do que é exterior. A coletividade, nesse sentido, será ou monadologia, ou panteísmo. No primeiro caso, a mônada sem portas nem janelas, que pensa um objeto em sua interioridade, só pode torná-lo anônimo na medida em que houver uma harmonia preestabelecida³ (Levinas, 2009, p. 81). No segundo caso, o social torna-se anônimo, ou seja, se realiza como absorção no verdadeiro, comunhão das pessoas na universalidade da razão. A comunicação e a expressão de dois pensamentos implicam uma troca e uma participação. Impera, então, o fato de *ter*

³ Pensamos que, para Levinas, a ideia de monadologia vai além do simples desejo metafísico dos filósofos. De acordo com Leibniz, todo espírito existiria à parte, numa espécie de autossuficiência. Uma mônada é independente de toda outra criatura. Ela contém o infinito, exprimindo o universo. Nesse sentido, Alain Renaut esclarece a proposição de Levinas: a monadologia é o ato de nascimento do indivíduo e do individualismo. Pois os valores do individualismo são compatíveis com a ideia de uma racionalidade do real. Cada indivíduo contribui para a ordem do todo. A racionalidade do universo se exprime exatamente através dos indivíduos que cumprem a “sua natureza”. É assim que, ao cuidar de si, ao buscar sua própria conservação, o indivíduo está afirmando a racionalidade do todo (Renaut, 1989, p. 140).



e de possuir algo em comum. Os participantes, no entanto, permanecem isolados, tanto antes como depois do intercâmbio. A relação entre pessoas existe de modo paradoxal: é como se ela não existisse de fato. A conclusão é enfática: “O silêncio é, ao final das contas, o elemento da razão: os signos são suficientes” (Levinas, 2009, p. 82).

Como descrever a ruptura do silêncio da razão? Surge, aqui, uma notável fenomenologia. A sonoridade do som contrasta com a luminosidade do *logos*. Como descrever o som em sua sonoridade? Como explosão, escândalo, vale dizer, como evasão da luminosidade aspirada pelo *mesmo* em sua tarefa de apropriação do que é *outro*. A sonoridade do som manifesta um transbordamento da qualidade sensível por ela mesma, anunciando uma alteridade que não pode ser englobada na solidão e no silêncio de uma interioridade. O ser-outro como inconvertível em identidade se torna, assim, possível. “O som dilacera o mundo da luz introduzindo uma alteridade e um além (*au-delà*) no mundo” (Levinas, 2009, p. 90).

Há, no entanto, mais: o som é uma qualidade supérflua ou luxuosa de uma coisa. Para emitir um som, a coisa deve sofrer um constrangimento, deve ser forçada a fazê-lo. Eis que, ao duplicar as manifestações de uma coisa, o som manifesta o *acontecimento* em todas as manifestações do ser. O som introduz o verbo nos substantivos, não sendo, portanto, uma simples qualidade de um objeto. O som nos permite diferenciar intelecção de audição. Ouvir supõe a quebra de uma solidão: aquela do ato de ver. Assim: “A sonoridade em seu todo descreve a estrutura de um mundo em que o outro pode aparecer” (Levinas, 2009, p. 93). Para dizer eticamente: o som remete à situação inter-humana que põe em questão o primado de uma racionalidade que ignora outrem⁴, que despreza tudo aquilo que ela não pode dominar. A palavra (assim como o som) rompe a violência, estabelece uma sociedade na qual o outro a quem se fala é evocado e não apenas nomeado. Ao reconhecer o interlocutor como um olhar que o interpela, o falante renuncia a dominação e à violência (Levinas, 1995, p. 22).

2. Palavra e responsividade

Chegamos à pergunta: em que medida seria possível uma interlocução de Levinas e Merleau-Ponty? A renúncia à dominação e à violência não é o emblema da filosofia da linguagem presente numa *fenomenologia da percepção*? Ora, em Merleau-Ponty, falar é, de certo modo, responder. A grande alteridade a quem se responde é o próprio mundo⁵. É o mundo que nos interpela e desafia. É somente enquanto situados no mundo que podemos encontrar nossas referências simbólicas, ensinamentos de toda ordem. “Todo saber se inscreve nos horizontes abertos pela percepção” (Merleau-Ponty, 2018, p. 280). A percepção é a grande ignorada pelo pensamento objetivo. As coisas nos solicitam. Elas evocam uma conduta, provocam uma resposta. As coisas falam ao nosso corpo e à nossa vida, vale dizer, elas se revestem de características humanas. São dóceis, amáveis, amargas... Estamos como que investidos nas coisas, assim como elas, por sua vez, nos investem (Merleau-Ponty, 2004, p. 35). O que o primado da percepção ensina é, portanto, nossa condição de respondentes. Mas o apelo não é uma lacuna a ser preenchida. Como assim?

As sensações não são simples qualidades ou estados de consciência, diz Merleau-Ponty, mas o modo como o mundo e os outros nos solicitam e interpelam. Descubro, então, que sou anterior a mim mesmo, que sou marcado por uma extrema fragilidade. Ou ainda: sou precedido por uma palavra que não posso proferir por mim mesmo. “Toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 291). O que o sentir ensina? Que há, em mim, um *si* que me precede e constitui. Não posso fazer a experiência de meu nascimento, nem de minha morte. Não posso dominar a vida de consciência que me precede, da qual tanto meus atos quanto minha vida pessoal emergem. Sou marcado por afecções sobre as quais não tenho controle algum, uma vez que só posso assumir o meu ser a partir delas (Merleau-Ponty, 2018, p. 291).

O encontro com outrem ocupa, aqui, um papel decisivo. Este encontro tem algo de especial, de inesperado, pois me faz sair de uma solidão intransponível. Descubro, então, que estou sempre lançado em perspectivas que não são as minhas, que devo responder pelo que minhas ações podem repre-

4 A linguagem, em sentido originário, é a possibilidade de se encontrar diante de uma exterioridade, isto é, de que a razão possa defrontar-se com um *tu*, uma outra razão, ou aquilo que Levinas chama *visage*, “tentação e possibilidade do morticínio” (Levinas, 2009, p. 93). Encontrar um rosto significa não apenas a possibilidade de trocar signos, de buscar uma comunicação mediante o *logos*, mas de estar diante do outro como tal, de ser marcado por uma significação (ensinamento) que não poderia vir de mim mesmo, nem ser apropriada pela reunião do diverso na unidade do saber. O pensamento não condiciona a linguagem. O inverso é que é verdadeiro.

5 A esse respeito, o leitor fará bem em consultar uma importante obra que aproxima Levinas e Merleau-Ponty (Zielinski, 2002). Entre a transcendência radical proposta por Levinas (rostos) e a imanência do corpo em relação ao mundo (Merleau-Ponty), indo até a expressão e a estética, Agatha Zielinski sublinha o fato de que os dois filósofos reagem ao transcendentalismo de Husserl, sendo leitores assíduos do segundo volume das *Ideias (Ideen II)*. Ambos são críticos veementes do solipsismo que ronda a obra husserliana. “Merleau-Ponty e Levinas abrem o caminho para um retorno ao mundo que libera o corpo e o Outro do solipsismo, no qual uma certa atitude transcendental poderia aprisioná-los (...). Ao que parece, o corpo e o outro devem ser reconduzidos à origem de uma experiência primordial do mundo – que é preciso descrever” (Zielinski, 2002, p. 37).



sentar para os outros (Merleau-Ponty, 1996, p. 70). Ou seja, a palavra nos insere no âmbito de uma interminável conversa, na qual não há uma norma que possa pôr fim às discordâncias e distâncias abertas pela própria discussão. Quais as consequências disto para o fenômeno da palavra? É preciso distinguir

Entre uma fala secundária, que traduz um pensamento já adquirido, e uma fala originária, que o faz primeiramente existir para nós mesmos assim como para outrem. Ora, todas as palavras que se tornaram os simples índices de um pensamento unívoco só puderam fazê-lo porque em primeiro lugar funcionaram como falas originárias (...) (Merleau-Ponty, 2018, p. 531).

A argumentação de Merleau-Ponty, sob muitos aspectos, se aproxima da tonalidade levinasiana, sobretudo quando denuncia a tese de que a fala é um fenômeno secundário ou servil. Numa perspectiva empirista ou mecanicista, destacam-se os estímulos e os estados de consciência, tomados a partir das leis da mecânica nervosa ou das leis de associação. O fenômeno da fala é visto em sua dependência de uma causalidade objetiva. Já para o intelectualismo, a palavra deve acompanhar o pensamento do exterior. Ou seja, o sentido, em vez de estar na palavra, encontra-se na realidade conceitual que está por trás da palavra. Tudo se passa como se apenas o pensamento tivesse um sentido e a fala, por sua vez, fosse apenas um fenômeno articular e sonoro. No primeiro caso, não há sujeito falante; no segundo, mesmo que o sujeito falante esteja presente, ele deverá contar apenas como sujeito pensante. Eis por que, se quisermos ultrapassar o empirismo e o mecanicismo, seria preciso mostrar que “a palavra tem um sentido” (Merleau-Ponty, 2018, p. 241).

A palavra tem sentido porque, antes de mais, está imersa nas coisas, numa relação íntima com o mundo circundante. A compreensão que temos pela linguagem ultrapassa a simples transmissão ou comunicação de certos pensamentos. Por quê? Porque falar é estar inserido num contexto de significações vividas concretamente, antes de serem pensadas. A fala não se compreende apenas como serva do pensamento exatamente porque o pensamento não pode prescindir das situações de linguagem em que a fala se exerce num mundo concreto, dotado de coordenadas de ação, marcado por um existir com os outros. Antes de representar o mundo pelo pensamento, o sujeito já está em pleno domínio da essência articular e sonora da palavra. Ele *responde* espontaneamente a suas afecções. Ele pode pronunciar a *sua* palavra.

A palavra é um certo lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento, só tenho um meio de representá-la para mim, é pronunciá-la, assim como um artista só tem um meio de representar-se a obra na qual trabalha: é preciso que ele a faça (Merleau-Ponty, 2018, p. 246)

Mais do que mero signo do pensamento, ou realidade externa ao pensar, a fala está intimamente envolvida com o pensamento. Ora, se o sentido está enraizado na fala, é forçoso admitir o seguinte. “A fala é a existência *exterior* do sentido” (Merleau-Ponty, 2018, p. 247. Nós sublinhamos). O pensamento precisa da fala não como uma simples serva, mas sim porque a palavra possui uma potência de significação que é própria dela. Com a palavra e a fala, o pensamento vem para o mundo sensível, ou seja, o pensamento está no mundo, ele não teria existência fora da palavra, entendida como poder expressivo inerente à nossa condição corporal. Sem a fala, não haveria comunicação, sendo que na comunicação encontramos sempre alguém que fala, que possui um estilo próprio, que visa um certo mundo, e não uma representação qualquer. Remonta-se, assim, a uma espécie de situação originária, silenciosa. Mostra-se, ao mesmo tempo, que a palavra rompe o silêncio de um mundo em que o pensamento e a fala foram como que imobilizados (Merleau-Ponty, 2018, p. 250-1).

Não há puro pensamento. Ideias abstratas ou conceitos universais dependem da condição corporal, supõem nossa encarnação, nossa vida perceptiva, nossa vinculação a um mundo. Supõem nosso sentir! O fato de Merleau-Ponty chegar à conclusão de que não há pensamento desencarnado traz implicações para o âmbito da filosofia da linguagem, da cultura, da interculturalidade, da história, etc. Traz, igualmente, desafios ético-filosóficos de extrema atualidade. Vamos nos limitar ao diálogo proposto em nosso título, afirmando, com o autor da *Fenomenologia da Percepção*, o seguinte: a fala está fundada, assim como o pensamento conceitual, numa certa atitude, ou seja, implica um comportamento humano. Tudo o que realizamos na esfera do pensamento, supostamente independente do falar, já implica uma significação gestual, existencial. A linguagem “é a tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações” (Merleau-Ponty, 2018, p. 262).

Por conseguinte, falar é uma espécie de saída de si, um movimento expressivo, corporal, concreto pelo qual o sujeito se abre ao mundo e aos outros. A fala traz algo de novo ao mundo, ela é criadora. Em seu manifestar-se, a fala falante não se reduz a nenhuma significação objetiva. O que se passa, então? Na fala, há ultrapassagem, um “ir além de”, um excesso. “A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural,



ele faz cair no ser aquilo que tendia para além” (Merleau-Ponty, 2018, p. 267). Pensamos que esta ultrapassagem tem uma notável implicação ética, assim como em Levinas⁶.

Na nossa perspectiva, o comentário magistral de Merleau-Ponty sobre Bergson, em sua aula inaugural no *Collège de France*, nos ajuda a compreender o exposto acima. A fala como movimento corporal expressivo faz ver que a verdade não é o sobrevoos do espírito sobre a realidade, não se define por um face a face com o verdadeiro. O falar nos põe em questão, nos faz ver que a busca do verdadeiro “passa pelos outros”, ela vai além de toda adesão possível a um mundo cultural ou institucional que se legitimasse por si mesmo. Segundo Merleau-Ponty, Bergson pressente a perseguição futura dos judeus na Europa, e isto o faz recuar em relação a uma conversão ao catolicismo. Não há um *lugar da verdade* que seja independente de nossa ligação ao mundo, aos outros, à história. O enigma da expressão é também o da filosofia: “ou vamos ao verdadeiro com os outros, ou não é para o verdadeiro que nós dirigimos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 37).

3. Palavra e razão

Parece que voltamos ao ponto de partida. Afinal, queremos ir ao verdadeiro, aspiramos participar da razão. Seria dizer que a linguagem serve o pensamento, desdizendo tudo o que afirmamos até agora? Ora, é preciso descrever a saída (necessária) da particularidade buscando o universal. O pensar não pode contentar-se com o contingente, o factual, o relativo. Se, em Levinas, a palavra é compreendida a partir da dualidade, isto é, da relação com outrem, e se a palavra põe em questão o poder que caracteriza o humanismo ocidental, ou seja, põe em causa a imbricação de conhecimento e domínio, de racionalidade e animalidade, de vontade e heroísmo, como pensar a relação da palavra com o *logos*, a universalidade, a objetividade de outro modo, ou seja, resistindo à violência no interior do próprio *logos*? Entremos primeiramente na fenomenologia de Levinas.

A palavra se compreende como acontecimento da *exterioridade*. O eu que está em sua casa (*chez soi*) é interpelado por uma alteridade não escolhida. O estar em si (em casa) não é luminosidade, não é fenômeno. Ele não está iluminado pelo olhar dirigido ao mundo, às coisas. Levinas realiza uma fenomenologia daquilo que condiciona todo aparecer possível. Descreve uma interioridade aquém de toda fenomenalidade, uma presença inofensiva, uma posição no ser anterior a toda relação entre termos opostos. A proposição decisiva é esta: é possível uma exterioridade que não seja simples negação da interioridade. Nem apropriação, nem projeção de possíveis, mas saída de si, transcendência. O *si* se converte em *para-outrem*, sua interioridade é posta em questão pelo outro. Mas, perguntamos: de que interioridade se trata?

De uma vida que se vive sensivelmente, um psiquismo às voltas com os alimentos do mundo: eis o princípio de individuação descrito fenomenologicamente por Levinas. Pelo simples fato de viver, estamos instalados no mundo oferecido a nós como alimento. Fruir não é lutar pela vida, não é perseverar em seu ser. Tampouco significa projeção de possibilidades. O eu que frui está imerso na alegria do viver. O eu está como que enrolado em si mesmo sob a forma de egoísmo estrutural. Tal egoísmo não é moral, mas vital. Ele condiciona toda atividade de um eu. “O ser humano se compraz em suas necessidades, ele é feliz com suas necessidades (...). Viver de... é a dependência que se inverte em soberania, em felicidade essencialmente egoísta” (Levinas, 1974, p. 87). A ipseidade do eu não é originariamente uma identidade social, psicológica ou ontológica, mas particularidade da fruição, contentamento e alegria de viver.

“A unicidade do eu consiste em permanecer fora da distinção do individual e do geral (...) A recusa do conceito é interioridade” (Levinas, 1974, p. 90). A interioridade é o modo como se concretiza um existir fora da totalidade. Ela torna possível a irrupção de uma exterioridade radical. Outrem surge, assim, como aquele que põe em questão o egoísmo da fruição, a feliz posse do mundo por parte de um eu. Eis por que, de um mundo particular, fechado no egoísmo da fruição, pode-se passar a um *ponto de vista que sai dessa particularidade*. Como assim? É que na relação com outrem pode-se entrar numa lógica do dom. Minha posse do mundo torna-se passagem a um mundo partilhado. Ao mesmo tempo, “nesse dom de meu mundo a Outrem realiza-se o dom *do* próprio mundo a nós dois – do mundo comum e objetivo” (Arbib, 2016, p. 182).

Em uma passagem lapidar de *Totalité et Infini*, Levinas se pergunta: “Pode-se fundar a objetividade e a universalidade do pensamento sobre o discurso?” (1974, p. 44). Levinas chama discurso a re-

⁶ Sublinhamos, aqui (hipótese a ser investigada), a influência de Bergson sobre Levinas e Merleau-Ponty. Uma célebre proposição de Bergson nos chama a atenção: “Devemos compreender por espírito uma realidade que é capaz de extrair mais de si mesma do que contém, de se enriquecer a partir de dentro, de se criar e de se recriar incessantemente, e que é essencialmente refratária à medida, uma vez que ela não é jamais totalmente determinada, mas sempre em ação” (Bergson, 2011, p. 399). Levinas diria que se trata da ideia do Infinito em nós. E Merleau-Ponty? Ele talvez dissesse que a palavra sempre ultrapassa o que expressa, ou ainda – e para dizer com sua obra de maturidade – que podemos sempre ver mais do que vemos, pois no visível há sempre um excesso se sentido, uma ordem de imprevisibilidade que nos “ensina” sobre os limites da objetivação. Na intencionalidade, há sempre um “visar mais”, um transbordamento, uma alteridade irreduzível (Merleau-Ponty, 2014, p. 226). Afirmar que “ver é sempre ver mais do que vemos” significa “pressupor o real em sua profundidade inesgotável ou a coisa em si em sua radical estranheza; é viver à sombra de um real maior que nós e que nós nunca poderemos esgotar, justamente por tê-lo desejado abraçar como totalidade” (Bimbenet, 2014, p. 170).



lação entre sujeitos que se descobrem fora da comunidade do conceito ou da totalidade. No discurso, há encontro com uma exterioridade, com um não-sintetizável. Encontrar um rosto, afirma Levinas, é estar diante de uma fome, isto é, de um apelo, de uma nudez (1974, p. 48). Exterioridade que fará também as vezes de um mestre que, com sua palavra, faz que os fenômenos possam significar. Encontrar um mestre é encontrar uma alteridade, um interlocutor que não se encontra no mesmo plano que o eu. Ele põe em questão a liberdade desse eu. A intencionalidade voltada para um mundo comum, partilhado, objetivo depende desse encontro. Não contemplamos uma realidade objetiva de modo impassível ou simplesmente intelectual, pois tudo o que pertence à ordem do constituído, do generalizado e do comum pressupõe a situação inter-humana na qual ocorre a oferta de algo que se possui a uma alteridade que não retém os bens possuídos por um eu. A consciência pode, assim, pensar mais do que pode conter (ideia de infinito em nós). A crítica do conhecimento sempre recomeça. A explicação de um pensamento só pode ser feita a dois. “Encontrar outrem é alcançá-lo através do mundo das coisas possuídas, mas, simultaneamente, é instaurar, pelo dom, a comunidade e a universalidade (...). Falar é tornar o mundo comum, é criar os lugares comuns” (Levinas, 1974, p. 48-49).

Do mesmo modo, é poder recomeçar a crítica do saber e a busca da verdade. A situação de linguagem é a condição de ideias tais como correção, certeza, verdade, objetividade, etc., mas é também o início de uma tarefa infinita de interlocução. Pois o saber começa quando encontramos um interlocutor (Levinas, 1974, p. 66). O mundo não se oferece antes da palavra. Mundo é o que é posto na proposição, na conversa, na situação de linguagem. Nas situações mais cotidianas da vida estamos às voltas com a tematização e manutenção do mundo! A palavra é a origem de toda significação (Levinas, 1974, p. 71). Graças a ela, pode-se lutar contra o equívoco, fazer a passagem do implícito ao explícito, superar obscuridades, instituir a escola.

E quanto a Merleau-Ponty? Ele põe um problema que fica em aberto na fenomenologia de Levinas. É preciso pensar a relação das diferentes perspectivas sobre o mundo com a razão, ou seja, mostrar que o mundo vivido e o mundo objetivo devem se relacionar interminavelmente. Assim, a passagem da particularidade à universalidade, em Merleau-Ponty, é um convite ao diálogo. Em Levinas, o rosto de outrem, que torna possível toda objetivação e todo diálogo, *ultrapassa o horizonte do mundo*. O rosto é uma significação sem contexto! Podemos sair do contexto do mundo? O fato é que a percepção supõe a crença no mundo. “Perceber é *crer* em um mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 399). Sem essa crença, não poderíamos distinguir entre o que é nosso e o que é comum, entre ilusão e erro. Há em nós um movimento que nos leva para além da subjetividade. “Movimento que nos instala no mundo, antes de toda ciência e de toda verificação” (Ibid., p. 459). Eis o domínio de uma *fé* ou *opinião originária* que torna possível toda ilusão e, por isto mesmo, a reconciliação que nenhum saber poderia fazer: a reconciliação entre “o dado e o visado, o particular e o universal, a inerência vital da percepção e sua intenção racional” (Bimbenet, 2003, p. 62). A crença – e não o saber – torna possível a partilha do mundo, a intenção que nos lança para fora de nós mesmos, numa espécie de mundo supostamente comum entre nós e os demais viventes.

Temos, então, um problema que a fenomenologia do rosto não soluciona, não elimina: buscamos a evidência, queremos a clareza, aspiramos à comunicação, mas o sentido nunca está dado. Certo, a fala viva dá testemunho de nós mesmos, de nossa suposta autonomia. Ao mesmo tempo, ela nos expõe, nos faz sair de nós. Ela toma um sentido num mundo histórico, numa comunidade linguística. “O sentido histórico é imanente ao acontecimento inter-humano, e frágil como ele. Mas, precisamente por isso, o acontecimento toma o valor de uma gênese da razão” (Merleau-Ponty, 1960, p. 53). A filosofia não se separa do momento histórico em que ela se insere, mas esta relação não é uma subordinação pura e simples. Ao expressar-se, ao intervir no mundo, ao tornar-se práxis inter-humana, a filosofia tem a tarefa de revelar um ambiente histórico a ele mesmo, abrindo-o a outros ambientes, a outros tempos. A fala viva nunca encontra repouso em algo que foi expresso. A filosofia “sente tédio diante do constituído” (Merleau-Ponty, 1960, p. 59). Ela traz seu contrário em si mesma, pois, ao desejar exprimir o verdadeiro, ela se recusa, ao mesmo tempo, de permanecer no sentido expresso. Ela se distancia dele porque deseja compreendê-lo. Eis por que ela não se detém naquilo que expôs, revelou, expressou (Merleau-Ponty, 1960, p. 63).

Em Levinas, a palavra é uma luta interminável contra o que ficou obscuro na própria palavra. O rosto, e somente ele, poderia pôr fim ao equívoco que mina o exercício da palavra. Mas entrar no domínio da razão, diria Merleau-Ponty, é descobrir-se comprometido com uma tarefa infinita. “Estamos todos numa experiência de eu e de outrem que buscamos dominar pelo pensamento, mas sem poder jamais nos vangloriar de tê-lo realizado completamente (Merleau-Ponty, 1996, p. 80). Em Levinas, a exterioridade radical de outrem nos abre à razão. Ao mesmo tempo, ela nos mantém vigilantes em relação ao poder de silenciar implícito em todo saber constituído. Merleau-Ponty, por sua vez, afirma que “não há um universal dado, há apenas um universal presumido” (Merleau-Ponty, 1996, p. 80). Eis por que é preciso ouvir, de fato, as vozes que foram silenciadas pelo pensamento objetivo. “Mesmo quando creio pensar universalmente, se outrem me recusa seu assentimento, experimento que esta universalidade era apenas minha” (Merleau-Ponty, 1996, p. 80).



Precisamos lutar o tempo todo para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar nossos aspectos ocultos, para *perceber* o outro. A razão e o acordo dos espíritos não pertencem ao passado, estão presumivelmente diante de nós, e somos tão incapazes de atingi-lo definitivamente quanto de renunciar a eles (Merleau-Ponty, 2004, p. 50. *Itálico nosso*).

Levinas mostra, fenomenologicamente, como a alteridade se produz no ser. Merleau-Ponty convida-nos ao risco de uma infinita interlocução com a alteridade. O que ambos têm em comum? Sobretudo, isto: a palavra é a motivação profunda do pensamento. Eis por que, na origem do pensar, há sempre a exigência de um responder. A resposta ao apelo do outro e do mundo precede o desejo humano de conhecimento. Tal resposta se descreve como uma espécie de sonoridade capaz de romper o silêncio produzido pela razão. Existir no mundo significa, para ambos os filósofos, não apenas ouvir, mas também pronunciar a palavra que faz de nós humanos. Em vez de produzir silêncio, a razão pode descobrir-se como uma forma de sensibilidade entendida como audição, responsabilidade e inquietude ética.

Referências

- Arbib, (2015). Monde et subjectivation dans Totalité et Infini. In: D. Cohen-Levinas & A. Schnell (Org.). *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas* (pp. 167-194). Paris: Vrin.
- Bergson, H. (2011). *Écrits philosophiques*, Paris: PUF, 2011.
- Bimbenet, E. (2003). “Une nouvelle idée de la raison”: Merleau-Ponty et le problème de l’universel. In: M. Cariou; R. Barbaras & E. Bimbenet. *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible* (pp. 51-64). Milano: Associazione Culturale Mimesis.
- Bimbenet, E. (2014). *O animal que não sou mais*, Curitiba: UFPR.
- Levinas, E. (1974). *Totalité et Infini*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1993). *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes.
- Levinas, E. (1995). *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (2009). *Parole et silence et autres conférences inédites (OEuvres II)*, Paris: Bernard Grasset/IMEC.
- Levinas, E. (2013). *De l’existence à l’existant*, Paris: Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Conversas*, São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *O visível e o invisível*, São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes.
- Renaut, A. (1989). *L’ère de l’individu*, Paris: Gallimard.
- Zielinski, A. (2002). *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l’autre*, Paris: PUF.

Recebido em 22.10.2019 – Primeira Decisão Editorial em 17.03.2020 – Aceito em 29.03.2020