

Introdução

Buscamos apresentar elementos das análises de Emmanuel Levinas sobre a relação entre Ética e Linguagem. Antes de perseguirmos o objetivo a que nos propomos, julgamos conveniente fazer uma breve consideração, apontando para um horizonte possível de acesso à compreensão das proposições do Autor.

Em primeiro lugar, diremos que a descoberta do pensamento de Levinas é uma oportunidade privilegiada para uma reflexão, voltada para o núcleo da Ética. Essa orientação, porém, não poderia assumir, indistintamente, o ponto de vista do marginalizado, do vencido. Por conseguinte, o lugar, a partir do qual a reflexão deve fluir, não poderá ser o eu, admitido como o centro articulador, mas o outro na sua condição de Outro.

Provavelmente, um pensamento que se arvora seguir a perspectiva delineada, experimentará uma espécie de incômodo, um desconforto, lançar-se-á num tipo de aventura que forçará a escolha de caminhos não habituais, será impulsionado a transcender, para além, assumir o risco como desafio.

No nosso modo de entender, o pensamento de Levinas se insere no âmago desse Novo, e somente poderá ser compreendido, adequadamente, a partir desse horizonte.

Em segundo lugar, diremos que o pensamento de Levinas move-se, como uma espécie de resistência às grandes teses moldadas como "*forma mentis*" da Filosofia Grega, assimiladas, como normatividade e expressão de inteligibilidade do Ocidente. Assim, a idéia de autonomia do eu pela razão, a liberdade diante do outro, a consciência constituinte, identificadora e representativa, por exemplo, são teses com as quais ele dialoga, criticando-as, propondo uma outra alternativa que melhor ou

* José Tadeu é professor da UNICAP – Recife.

mesmo mais adequada à produção do sentido. Nessa perspectiva, é muito eloqüente a reflexão de Pergentino Pivatto, quando diz que, “como discípulo de Husserl e fenomenólogo, não dispensa o rigor analítico nos movimentos do eu transcendental em suas relações com o mundo e com toda sorte de objetos, rigor afiado nas análises das Investigações Lógicas de Husserl e alicerçado, na técnica das reduções. Mas o sentido verterá de outra fonte que a grega; o sentido continuará a ser dito nas condições surgidas da Grécia, mas a musa de Apolo de Dionísio acabará por ouvir o cantar do Eterno, do Único, subvertendo os ditos pela intriga do “fundo do dizer que jamais é dito” (in. *Correntes da ética contemporânea*, 327).

Entendemos que o professor Pivatto nos quer ensinar que a recusa de Levinas, às teses anteriormente mencionadas, é movida pela intenção de apresentar uma Filosofia como um profundo perguntar pelo sentido da transcendência que possibilita, à subjetividade, “encontrar o caminho da ética” (idem). Encontrar o caminho da Ética, resulta em encontrar o outro homem, em descobrir uma maneira adequada de relação com ele. Insinua-se aqui, nos parece, que o encontro com o outro homem e o estabelecimento adequado de uma relação com ele, vislumbra uma possibilidade de produção do sentido de transcendência. Por conseguinte, a reta consideração do Outro homem implica uma destituição do primado da ontologia, da “essência ontológica”. Pois, o outro homem não é, simplesmente, ser, “é ente mais do que ser, é presença antes de ser objeto, é revelação antes de ser inovação” (idem, 329)

Certamente, estas proposições colocam em questão as teses ontológicas heideggerianas, que dão importância fundamental ao ser, cuja questão maior foi responder à pergunta: por que existe o ser que antes o nada? Propugnando constituir uma ontologia fundamental, a questão mais importante, agora, é, para Levinas, como justificar o Ser? Pois, “Ser é mal”.

O exposto não quer indicar que o Autor tenha uma profunda alergia ao ser. Indica, sim, que o seu esforço direciona-se na “busca do sentido do ser”. Porém, este sentido não se encontra, na Ontologia, na compreensão do ser. Este sentido é vislumbrado na Ética de Justiça. Ora, se no âmbito da Ontologia existe o “mal de ser” (mal d’être) urge uma justificação que não seja satisfeita com uma visão intelectual ou uma compreensão, mas uma investida contrária que possa efetivar-se e “traduzir-se em gestos, em ação ética, nos quais o ser todo da subjetividade, do eu, escorre como responsabilidade

pelo outro” (idem, 327).

Nessa perspectiva, é viável a percepção de que as relações inter-humanas e a transcendência não são questões que se apresentam, como dados para a compreensão e intenção, puramente racionais. São questões que têm um estatuto prático-ético cuja elucidação requer uma redefinição, na maneira de compreender a própria subjetividade. Nesse novo modo de pensar, por assim dizer, ou pensamento de inversão, a transcendência figura como estrutura fundamental da subjetividade. Trata-se, portanto, de uma subjetividade, aberta para o acolhimento do outro, da alteridade. A alteridade aparece como anterioridade em relação à autodeterminação do eu. Assim, a urgência de encontrar uma modalidade de relação que se expresse, como respeito à alteridade, sem risco do domínio do eu pelo outro e vice-versa, põe-se anterioridade à relação teórica. Então, viver com, pelo outro e para o outro, põe-se como anterioridade à compreensão e à consequente apreensão do outro como saber. Saber para ele é um poder. Diz: “eu penso” redundante em “eu posso”, numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade”. O outro não é algo, um objeto que eu possa saber e ter poderes sobre ele. Ao contrário, é alguém que suscita entrar em relação com. É, portanto, alguém sobre o qual não sou capaz de exercer poder algum. Segundo nosso Autor, “a posse é a forma por excelência sob a qual o outro se forma o mesmo, tornando-se meu” (*Totalidade e infinito*, 133). Assim, se a modalidade da relação, efetivada com o Outro, for de saber, ter-se-á, como consequência, a objetivação, o domínio, o poder sobre o outro.

Em terceiro lugar, diremos, na deriva das observações anteriormente explicitadas, que quando pretende-se acerrar do pensamento levinasiano, tem-se que considerar a anterioridade da Ética em relação a Ontologia ou, simplesmente, fazer o esforço de compreender o alcance da sua proposição de que a “ética é a Filosofia primeira”. Portanto, a Ética não é uma região, mesmo que sublime de uma ontologia ou de uma Metafísica, tradicionalmente, plasmadas.

A aventura de um eventual propósito terá, provavelmente, um sucesso, na medida que se considerar a Ética levinasiana como Ética da Alteridade ou como Ética da Responsabilidade incondicional pelo outro, sem a possibilidade de se perfazer o percurso de fechar o arco da totalidade.

Finalizando as observações, diremos que o Autor não propõe, entre tantos outros, mais uma modalidade de ética,

mesmo que formulada, a partir de novos pressupostos. Deve-se entender, todavia, que ele põe em questão os modelos já existentes. Talvez possamos dizer que se trata, muito mais, de evidenciar o sentido radical da Ética, evidenciando a fundamentalidade do valor único do humano, a partir da Alteridade. Em outras palavras, Levinas pretende operar, no modo de pensar, um "desfalecimento do ser que tomba em humanidade", fato esse que não foi julgado digno de consideração pelos filósofos. (H 1716) 8.

A função ética da linguagem

A linguagem desempenha, nas análises de Levinas, um papel fundamental. O seu interesse maior, no entanto, não é apresentá-la, acentuando a verdade ou a falsidade de suas proposições e dizer se estas são providas de sentido ou não. Seu principal interesse é mostrar que a linguagem possibilita uma relação de proximidade entre os interlocutores, sem que haja a introjeção do outro no mesmo. Levinas defende a tese de que "a linguagem desempenha uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o outro, apesar da relação com o mesmo, permanece transcendente ao mesmo. A relação do mesmo e do outro, processa-se originalmente como discurso em que o mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu, de ente particular único e autóctone sai de si"¹.

Assim como nas outras modalidades de relação, percebe-se que a preocupação do Autor é defender a radicalidade da relação alterativa entre os termos envolvidos. Com efeito, numa relação de linguagem é indispensável que se ponham interlocutores como pólos separados. Ora, a comunicação acontece, apenas, quando um dos pólos abandona o "Ser", o seu Eu e se dirige para o Outro. O sair de si não significa negação do eu. Ao contrário, significa a afirmação e, portanto, manutenção de sua identidade.

Por outro lado, o eu, ao falar, emigra de si e se oferece ao Outro, torna-se comum a ele que, por sua vez, é capaz de reconhecê-lo, como outro, e, também, de oferecer-se pela fala.

Assim, sendo a fala o que é próprio de cada um, é, exatamente, o que é oferecido e o que possibilita a criação da comunidade, do lugar comum ao eu e ao outro. Portanto, na linguagem, o interlocutor não renuncia ao egoísmo de sua existência e, por outro lado, entra em relação de socialidade com outrem. Nesse sentido, diz Levinas: "O discurso, pelo simples fato de manter a distância entre mim e outrem, a separação radical que impede a reconstrução da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência: mas o próprio fato de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem num direito sobre o egoísmo e assim em justificar-se"².

Ora, a justificação é algo que se faz pelo outro, ou seja, o outro é quem exige a justificação. Justificar é dar razões de si mesmo a outrem. Na medida que a justificação se funda na sinceridade e na verdade, instaura-se um discurso autêntico que se diferencia, fundamentalmente, da Retórica. Na Retórica, de fato, se pode pautar um discurso meramente formal, desprovido de conteúdo e cheio de artimanhas que, no fundo, se exprime como engodo e, por isso, não leva em conta o respeito devido ao outro. Enquanto o discurso retórico objetiva convencer o outro, a ponto de fazê-lo concordar em aderir a si, na verdade, não acontece a saída de si, mas a cooptação do outro. Assim, o discurso retórico apresenta-se, como, eminentemente, manipulador. Configura-se, portanto, como repetição do mesmo, na medida em que conquista o outro para si, usando de artimanhas. Nesse sentido, ele nunca poderá figurar como modelo de uma possível relação alterativa. Por isso, o Autor faz questão de distinguir o discurso retórico do discurso autêntico e verdadeiro. E indica que o "acesso a outrem terá que ser feito fora da retórica que é manha, domínio e exploração"³.

No verdadeiro discurso, para Levinas, a relação acontece como frente-a-frente, em que haverá, necessariamente, a possibilidade para o outro se expressar. Na Retórica, o Outro não é "abordado de frente, mas de viés"⁴. Aqui, o Outro não se manifesta, na sua posição de ser autônomo e separado. Ora, para o nosso Autor, "a manifestação *Kat auto* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda a posição

² Ibidem, Idem.

³ Ibidem, p. 59.

⁴ Ibidem, p. 57.

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. p. 27.

que teríamos tomado a seu respeito, em exprimir-se⁵. Se, na Retórica, não há o posicionamento dos interlocutores, como frente a frente, não há, por conseguinte, a possibilidade da expressão, da manifestação do outro. E por causa disso, não há, também, uma autêntica experiência. Para Levinas, a "experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação"⁶. Assim, só no frente a frente é que é possível a experiência. O Outro, ao ser abordado de viés, ser manipulado e dominado, figura, como um mero objeto e, não, como alguém capaz de exprimir-se, manifestar-se. Pode-se, então, afirmar que, na modalidade do discurso retórico, não acontece, verdadeiramente, a linguagem.

É evidente que a Retórica não pode deixar de ser discurso. Mas o que Levinas observa é que ela comporta, em si mesma, uma natureza que não cumpre a função essencial da linguagem. Ironicamente, ele diz: "Curioso resultado: a linguagem consistiria em suprimir o outro, pondo-o de acordo com o mesmo"⁷. E logo em seguida, ele expõe o que julga ser uma das funções essenciais da linguagem. Declara: "Ora, na sua função de expressão, a linguagem mantém o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca"⁸. Por conseguinte, quando, no discurso, não há a manutenção do outro, mas, ao contrário, a supressão, ocorre, então, uma violência e uma injustiça. Sendo assim, a sua articulação fundamental não é Ética. Ao contrário, é imoral.

Ora, para nosso Autor, a Moral acontece, quando ocorre o acolhimento do outro. Afirma ele que "a consciência moral acolhe outrem. É a revelação de uma resistência aos meus poderes que como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo"⁹. Com essa afirmação, podemos, facilmente, inferir que o discurso retórico, ao pôr-se como manipulador, violento e injusto, configura-se como imoral, e por isso deve ser suprimido. Ele, claramente, defende que a "ultrapassagem da retórica e justiça coincidem"¹⁰. E a Justiça, para ele, não é outra coisa do que "o acolhimento de frente no discurso"¹¹.

⁵ Ibidem, p. 52-53.

⁶ Ibidem, p. 53.

⁷ Ibidem, p. 59.

⁸ Ibidem, p. 59-60.

⁹ Ibidem, p. 71.

¹⁰ Ibidem, p. 59.

¹¹ Ibidem, p. 58.

Nesse aspecto, é importante percebermos a estrita vinculação que aparece entre Justiça e Verdade, de modo que falar de uma, é, quase, um imperativo da invocação da outra. O que é, por demais, curioso é a articulação da Verdade. Enquanto na Tradição a Verdade aparece vinculada ao pensamento, à razão, sempre buscando evidenciar uma coerência entre pensamento e objeto ou pensamento e ser, Levinas desloca essa articulação. Ele situa a Verdade, no âmbito da relação social. Desta maneira, o que vai possibilitar a Verdade é a relação com outrem, "... a relação com outrem nosso mestre torna possível a verdade. A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça"¹². Portanto, diz respeito ao modo de relação com o outro. Parece-nos que esta colocação aponta para um dos núcleos fundamentais do Autor, no que diz respeito à linguagem. Essa última cumpre uma função, eminentemente, Ética, na medida em que se articula com a Verdade e a Justiça.

A Verdade e a Justiça, para nosso Autor, não se configuram como questões teóricas que podem muito bem permanecer, num nível de abstração, estritamente formais, e, assim, porem-se, como dados de uma reflexão, meramente intelectual. Elas dizem respeito a uma relação, com outrem, que tem, como condição, o frente-a-frente. Por sua vez, o frente-a-frente se constitui, como uma condição originária e originante. Ele possibilita a verdadeira experiência, em que é possível a Verdade e a Justiça. "Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça"¹³. Essa última afirmação nos permite admitir que é a linguagem que produz a Verdade. Em segundo lugar, ao dizer que na "experiência o ser brilha com a sua própria luz", Levinas quer enfatizar a impossibilidade de um conhecimento objetivo movido por uma iniciativa de um sujeito e resguardar a revelação do ser como *Kat auto*. O ser, a que aqui se refere o Autor, não tem um "status" que se adequa à Ontologia, e poderia, assim, figurar como um dado. O ser que ele considera é o outro que "enquanto outro é outrem" e "Requer a relação do discurso para o 'deixar ser'¹⁴. Assim, fracassa qualquer iniciativa de apreensão do outro.

¹² Ibidem, p. 59.

¹³ Ibidem, p. 58.

¹⁴ Ibidem, Idem.

A revelação, por sua vez, não tem um caráter de obscuridade, nem de mistério. É, para ele, o próprio discurso. "A revelação é discurso"¹⁵. Portanto, a linguagem, por manter a distância que separa os interlocutores, e ao mesmo tempo assegura uma relação com alteridade, permite ao outro "revelar-se no seu rosto"¹⁶.

A revelação do rosto ocorre possibilitado pelo frente-a-frente. É aqui que acontece a verdadeira experiência, sem a intromissão de qualquer fator mediatizador. É a relação mais imediata possível e, por isso, constitui-se como relação irreduzível. Nessa perspectiva, pode-se entender que, de fato, o outro não se adequa a uma tematização objetiva e, por conseguinte, não pode ser representado. A sua propriedade é oferecer-se, numa experiência viva, como rosto. "O rosto é uma presença viva, é expressão"¹⁷.

É curioso perceber-se que, na manifestação do rosto, o Autor não confere privilégio à visão. Para ele, a visão permite uma objetividade e aspira a uma apreensão que capta a alteridade do outro. "A visão abre-se para uma perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contato e confirma-os ... A visão não é uma transcendência, mas empresta uma significação pela relação que torna possível. Não abre nada que, para além do mesmo ..."¹⁸. Deste modo, a visão se mantém no círculo do mesmo, e, quando tenta sair, é pretendendo uma apreensão do outro como um objeto dado.

O privilégio que se pode perceber, nas análises do Autor, é conferido à linguagem. Pois, na sua intuição, "o rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso"¹⁹, diz ele. A expressão ou manifestação que se concretiza, no rosto, como linguagem, é o lugar próprio para a produção do sentido. Numa formulação um tanto enigmática, ele diz que: "Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio"... "Desfaz a cada instante a forma que oferece"²⁰. E na indicação da maneira em que essa forma oferecida é desfeita, ele diz: "A maneira de desfazer a forma

adequada ao mesmo para se apresentar, como outro, é significar ou ter um sentido"²¹. Tal será possível, mediante a linguagem. "Apresentar-se, significando é falar"²².

Contudo, é mister indicar-se aqui, que a significação, como pensa o Autor, não se refere a uma operação mental, intuição intelectual nem ao uso da palavra, num determinado contexto, como pensou Wittgenstein. A significação diz respeito ao outro que se apresenta, como exterior. Em suas próprias palavras, temos: "A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade"²³. Assim, a linguagem vai configurar-se como o elemento produtor do sentido, já que ela é a relação adequada com o ser exterior. "O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição, mas uma relação original com o ser exterior"... "Ele é, a produção do sentido"²⁴. O ser que se revela, como exterior, porta o sentido. Por isso, pode dar o sentido à sua própria presença. Outrossim, pode dizê-lo e ensiná-lo, pela sua presença. "O sentido ... é dito e ensinado pela presença. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à evidência; não entra numa intuição"²⁵.

Não é preciso muito esforço para se perceber que essa maneira de entender o sentido ou a significação é, radicalmente, oposta à pretensão de Husserl, ao almejar, uma significação e inteligibilidade, imbricada no próprio conteúdo, numa relação de *noésis/noema*. Nessa perspectiva, a significação estaria inscrita no âmbito do mesmo e teria articulação intelectual.

Pode-se perceber que esta maneira de compreender o sentido, a significação, é, radicalmente, oposta à compreensão husserliana. Pois, em Husserl, a significação aparece, como resultado da atividade constituinte da consciência transcendental. Em outras palavras, é a consciência que constitui o sentido. Ela é doadora de sentido. Assim, no interior da consciência, se verifica a doação de sentido. Dessa maneira, na perspectiva husserliana, a significação está vinculada à subjetividade transcendental, e, portanto, assentada no âmbito do mesmo, no qual recebe sua articulação intelectual. De alguma

¹⁵ Ibidem. p. 64.

¹⁶ Ibidem. p. 67.

¹⁷ Ibidem. p. 53.

¹⁸ Ibidem. p. 171.

¹⁹ Ibidem. p. 53.

²⁰ Ibidem. Idem.

²¹ Ibidem. Idem.

²² Ibidem. Idem.

²³ Ibidem. Idem.

²⁴ Ibidem. Idem.

²⁵ Ibidem. Idem.

maneira, a doação de sentido depende da iniciativa da subjetividade transcendental. Dela depende e, a ela, pertence.

Está em seu poder.

Ao contrário da perspectiva husserliana, Levinas postula uma noção de sentido que não depende da subjetividade, de sua iniciativa nem está ao seu poder. A categoria do rosto, no modo como ele a apresenta, indica o sentido, como anterioridade absoluta, em relação a qualquer possibilidade de doação de sentido. "A noção do rosto (...) conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinnggebung*"²⁶.

Neste aspecto, verifica-se uma verdadeira inversão. Inversão essa que sugere, também, uma mudança de atitude. A subjetividade, que *intenciona* na sua atividade de constituir o sentido, é chamada a paralisar sua atividade e manter-se como passividade aberta, tão somente, a acolher o sentido que o rosto traz, na sua revelação. Uma vez acolhido o sentido, é possível a concretização de uma experiência original, com a exterioridade que se manifesta, no rosto, e traz, consigo, a significação. Assim, procurar o sentido, a significação, é estabelecer, com o rosto, uma relação real, possível como linguagem.

A procura do sentido, por sua vez, deve acontecer como procura de quem quer ser ensinado. Pois, o outro que se manifesta, no rosto, é quem traz, como mestre, o sentido. E, por isso, pode ensinar. O seu lugar de mestre o põe, numa dimensão de altura ou superioridade. Por conseguinte, é essa altura mesma que vai ser ensinada, ou seja, o mestre vai ensinar a exterioridade, o infinito, a alteridade. "O ensinamento primeiro ensina sua mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética"²⁷.

Para Levinas, a significação tem a ver com o outro. Ela está articulada com o rosto do outro que fala, pode fazer experiência, exprimir-se. "A significação tem a ver com o outro que diz ou entende o mundo, e que a sua linguagem ou o seu entendimento precisamente tematizam. A significação parte do verbo em que o mundo é ao mesmo tempo tematizado e interpretado, em que o significante nunca se separa do signo que liberta, mas o retoma sempre ao mesmo tempo que expõe"²⁸.

²⁶ Ibidem. p. 38.

²⁷ Ibidem. p. 153.

²⁸ Ibidem. p. 83

Percebe-se que o outro apresenta-se, com um estatuto de mestre autônomo, que assiste a sua própria presença e pode ensinar. Essa mestria é conferida à linguagem, que tem a excepcionalidade de assistir a sua manifestação. "A palavra consiste em explicar-se sobre a palavra, em ser ensinamento"²⁹. Neste sentido, ela figura como a verdadeira "Origem de toda significação dos instrumentos e de todas as obras humanas"³⁰, diz ele. E acrescenta explicitando o porquê: "Porque, por meio dela, o sistema de reenvios a que se reduz toda a significação recebe o princípio do seu próprio funcionamento, a sua chave"³¹.

De fato, a linguagem é eminente, quando o interlocutor é a origem do seu discurso e permanece, na sua condição de separado, em sua exterioridade. Será autêntica, quando deixar o ser exterior, na sua condição de exterioridade e não o ferir.

As considerações, até aqui apresentadas, apontam para uma compreensão de sentido e significação que divergem, fundamentalmente, de uma visão objetiva que pode ser expressa numa categoria. A palavra, que invoca e interpela, não põe o outro, como objeto. Considera-o como alguém como quem eu falo. "Tem apenas uma referência a si, não tem quididade"³².

Ora, não tendo quididade, evidentemente, não é ser e, por isso mesmo, não se adequa a uma relação com o pensamento, na fórmula sujeito-objeto. Isto não quer dizer que a linguagem não tenha objetividade nem universalidade. Ao contrário, pensa o nosso Autor, é a própria linguagem que possibilita a universalidade e a objetividade. Nessa perspectiva, escreve: "a linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum"³³. Na medida em que ocorre uma saída da individualidade para o geral e a colocação de posses em comum, constitui-se uma universalidade e uma objetividade que têm significação ética e, em muito, diferem do formalismo abstrato das elaborações conceituais. Não se trata, portanto, de uma

²⁹ Ibidem. p. 84.

³⁰ Ibidem. Idem.

³¹ Ibidem. Idem.

³² Ibidem. p. 56.

³³ Ibidem. p. 63.

universalidade formal, em que a subjetividade real é absorvida num conceito, nem da objetividade do que é dado. Trata-se da objetividade da relação entre pessoas que falam, interrogam, questionam, ordenam, suplicam; podem, mutuamente, exigir respeito e colocar seu bens, ao dispor do outro, gratuitamente, como pura bondade.

Em suma, para Levinas, a objetividade dos objetos e o seu real sentido vem da linguagem. "A objetividade não é o que resta de um utensílio ou de um alimento, separados do mundo onde o seu ser se agita. Ela põe-se num discurso, numa conversa que propõe o mundo. Esta proposição mantêm-se entre dois pontos que não constituem sistema, cosmos, totalidade"³⁴. O mundo mesmo figura na linguagem, como objeto, ou o tema, do qual, posso falar, com o outro. Em outras palavras, por meio da linguagem posso abdicar da minha posse do mundo, dos objetos e oferecê-los a outrem, instaurando, assim, a comunidade. Ora, "a palavra só instaura a comunidade dando..."³⁵. Isto mostra que a linguagem não pode ser compreendida, apenas, como troca de signos verbais. Ela não é, somente, intercâmbio de idéias sobre o mundo e os objetos. Não se resume à troca de informações, na comunicação dos interlocutores.

O Outro que se apresenta, como rosto, no discurso, ao exprimir-se, exige respostas que implicam não somente na emissão de um sinal verbal, mas uma atitude concreta de comprometimento com ele. Em outras termos, exige resposta como um comportamento de responsabilidade que vai, até o infinito. Nesse sentido, pode-se dizer que a linguagem condiciona o pensamento. De modo que, perante a exigência de um ser indigente, o pensamento será, apenas, inteligível apresentando-se como atitude. Nessa perspectiva, Levinas escreve: "A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como uma atitude do Mesmo em relação a outrem"³⁶. Desta maneira, o reto discurso que pode apresentar-se, como resposta, é aquele que se traduz, como reta atitude de responsabilidade, para com o Outro.

Assim sendo, a palavra do Outro se converte em verdadeiro ensino. Torna-se para a subjetividade que responde,

de modo comprometido, ensino de responsabilidade, de bondade e de justiça. Outrossim, a palavra ensina a Verdade, não como adequação do pensamento a um objeto, mas como atitude de acolhimento e serviço, reservados ao Outro.

Na medida em que a palavra do Outro apresenta-se, como exigência radical de compromisso, uma vez que encontra resposta, inaugura-se um acontecimento ético fundamental cuja significação remete para o infinito. Assim, no envolvimento da relação concreta com o outro realiza-se a função essencial da linguagem, qual seja, ser relação com outro. "A essência da linguagem é a relação com outrem"³⁷. Portanto, a posição do frente a frente, que dá origem à linguagem, possibilita uma relação em que o discurso pode precisar-se como atitude, eminentemente, ética. E, dessa maneira, revelar o sentido profundo do rosto, a transcendência, o infinito. Pois, "O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma interioridade pode evitar. Discurso que obriga entrar no discurso..."³⁸ Então, responder ao Outro é sentir-se obrigado a tomar uma atitude objetiva, perante o Outro. Diz Levinas que: "Perante a fome dos homens, a responsabilidade só se mede objetivamente. É irrecusável"³⁹.

Percebe-se, com as considerações feitas até aqui, que, nas análises de Levinas, a linguagem cumpre uma função, essencialmente, ética. O seu ponto de partida não é a interioridade de uma consciência, mas outrem que se apresenta, pondo a própria consciência em questão, solicitando-lhe entrar na relação de linguagem, de forma respeitosa de sua alteridade.

³⁴ Ibidem, p. 82.

³⁵ Ibidem, p. 85.

³⁶ Ibidem, p. 183.

³⁷ Ibidem, p. 185.

³⁸ Ibidem, p. 179.

³⁹ Ibidem, Idem.