

SER-EM-COMUM:
Notas para uma aproximação entre a Ética de Lévinas e a Episteme comunicacional
BE-IN-COMMON:
Notes to an approach between Levinas's Ethics and the communicational Episteme

César Guimarães¹
Cristiane Lima²

Resumo

Este artigo propõe uma comparação entre as proposições de Lévinas sobre a relação ética e certas formulações recentes do campo da Comunicação – de viés relacional ou praxiológico – destacando, em particular, o caráter transcendental da relação eu-outro e o lugar da linguagem na constituição de um mundo partilhado. Acreditamos que tal aproximação do pensamento levinasiano permite-nos colocar em questão – sob a forma do atrito e da divergência – alguns traços reivindicados como elementos definidores do “comum” que está na base da comunicação.

Palavras-chave: ética; intersubjetividade; rosto; alteridade; comunicação.

Abstract

This paper made a comparison between the Lévinas claims about ethics and certain recent formulations of the field of communication - relational bias or praxeological - highlighting, in particular, the transcendental character of the self-other relationship and the place of language in the constitution a shared world. We believe that this approach to the Lévinas's thought allows us to question - in the form of friction and disagreement - some traits claimed as defining elements of "common" which is the basis of communication.

Keywords: ethics; intersubjectivity; face; otherness; communication.

Submetido em 15/05/2013

Aceito em 03/07/2013

¹ César Guimarães é doutor em Estudos Literários pela UFMG e pós-doutor pela Universidade Paris 8. É Professor Associado da UFMG e integrante do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da FAFICH-UFMG. Sua pesquisa atual intitula-se "O real e a cena: documentário e ficção no cinema contemporâneo", financiada pelo CNPq. Contato: cesargg6@gmail.com.

² Cristiane Lima é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da FAFICH-UFMG e bolsista da CAPES. Desenvolve a pesquisa "Música em cena: um estudo sobre os componentes sonoros da escritura do documentário brasileiro". Contato: crislina1@gmail.com.

*Todos os homens são responsáveis uns pelos outros,
e eu mais do que todo mundo.*
Emmanuel Lévinas

Introdução

A fórmula elaborada pelo filósofo lituano Emmanuel Lévinas (que adotamos como epígrafe), ao retomar a fala de um dos personagens de Dostoiévski em *Os Irmãos Karamázov* (“somos todos culpados de tudo e de todos e, e eu mais do que todos os outros”) resume a concepção que o filósofo tem da relação ética. Para o autor, “o encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele” (LÉVINAS, 2005, p.143). Pensada a partir da reunião moral de dois (relação que evoca, indiretamente, todos os outros da vida social), a ética levinasiana desafia-nos a abordar a Comunicação como este “nó ou núcleo objetivável, onde se entrelaçam problematizações diversas do que significa a vinculação ou a atração social”, conforme a caracterização de Muniz Sodré.³ A intenção deste artigo é a de oferecer alguns subsídios para aproximar as formulações de Lévinas das proposições teóricas que definem a comunicação pela instituição de um vínculo ou liame social, sobretudo, os componentes da etimologia do termo *ética* – do grego *ethos* – que inclui as noções de habitar e morar, assim como as normas e atos práticos que orientam nosso estar no mundo (que é sempre mundo-em-comum, animado tanto pelo consenso quanto pela discordância). Reivindicar a relação com o outro – o comum⁴ – como problemática central da ética traz implicações significativas para a compreensão das noções de comunidade, política e justiça – termos preciosos para o campo ampliado dos estudos em comunicação, já que os três, mutuamente implicados (mas não equivalentes nem sinônimos) aludem a um “estar-junto-num-lugar” (BENSUSSAN, 2009, p. 42).

Para dar início à aproximação possível entre a ética levinasiana e esse “comum” que está no fundamento da comunicação, comecemos por ressaltar que, para o filósofo, o encontro com o outro é começo da inteligibilidade, condição necessária para o estabelecimento da subjetividade e anterior a qualquer relação humana concreta. Buscando indicar tanto as linhas de vizinhança quanto as fronteiras entre a *relação intersubjetiva originária* na qual se funda a ética em Lévinas e a *dimensão relacional* constituinte da comunicação, este artigo realiza

³ No capítulo intitulado “Comunicação e epistème”, de *Antropológica do espelho*, o autor afirma que a palavra comunicação recobre três campos semânticos: veiculação, vinculação e cognição. Cf. SODRÉ, 2006, p.221.

⁴ Como explica Eduardo Duarte, *comunicação* deriva do latim *communis*, de onde surge o termo *comum* em nosso idioma. *Communis* quer dizer *pertencente a todos ou a muitos*. Dessa mesma raiz surge a palavra *comunicare*, origem de *comungar* e *comunicar*. Em um novo desdobramento, ainda no latim, chegamos a *communicatio-onis*, que indica a ideia de *tornar comum*. O sufixo latino *ica* indica *estar em relação* e o sufixo *cão*, indica *ação de*. Cf. DUARTE, 2010, p.92.

quatro movimentos. Primeiro, caracterizamos a assimetria da relação ética e a presença do Rosto; em seguida, abordamos a relação intersubjetiva originária, buscando mostrar como a relação com o Rosto é pré-política e pré-pessoal; em um terceiro momento, indicamos o lugar da linguagem na constituição do mundo e no exercício da responsabilidade por outrem. Ao final, apresentamos algumas implicações decorrentes do pensamento levinasiano – sob o modo do atrito e da divergência – que nos permitem colocar em questão certos traços – como a reciprocidade e a compreensão – correntemente reivindicados como elementos definidores do “comum” que está na base da comunicação.

1. Responsabilidade: o apelo do Rosto

Diante do rosto do outro, exposto em sua nudez extrema, torno-me infinitamente *responsável* por ele. Revelado em sua fragilidade, o rosto incita a um ato de violência. Por outro lado, ele também impõe o “tu não matarás”. O outro, assim, se coloca como mais alto do que eu: ele ordena, e diante deste apelo, devo-lhe tudo. “Ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto ‘primeira pessoa’, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo” (LÉVINAS, 1988, p.72).

Ao responder a este apelo, faço-o não por obrigação ou por subserviência. Nenhuma autonomia aí: faço-o porque sou responsável e esta responsabilidade é incessível e incondicional. Sou responsável por outrem, mesmo que isso possa me custar à vida. Não se trata de uma relação de reciprocidade; ao contrário, ela é governada pela *heteronomia*, sustentada por uma *assimetria radical*.

A responsabilidade é o que me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. (LÉVINAS, 1988, p.84).

Diante do apelo do outro em sua singularidade, minha responsabilidade é infinita. Mas, poderíamos nós, mortais, abraçar tamanha tarefa? A prática moral, para ser de fato praticável precisa se colocar permanentemente insegura em relação aos padrões que ela pode atingir. É preciso estar sempre em vigília e não se auto apaziguar, como explica Bauman (1997):

Não quer dizer que para ser moral se precise ser santo. Não quer dizer também que escolhas morais sejam sempre, diariamente, questões de vida e morte: a maior parte da vida é levada em distância segura das escolhas extremas e últimas. Mas quer dizer que a moralidade, para ser eficaz na sua vida mundana não-heroica, deve-se talhar segundo o tamanho heroico dos santos (BAUMAN, 1997, p.96).

Diante do apelo do Rosto, sou destituído de soberania: o eu não existe em si ou para si, mas para o outro. Contudo, para moderar esse privilégio do outro sobre mim, é preciso instituições que venham moderar nossa relação inicial, o que se torna uma questão de justiça – aspecto concreto e formal dessa relação maior com a alteridade radical. A justiça se faz necessária no momento em que a experiência da singularidade encontra a multiplicidade de outros do mundo social. “Se não fosse pela lembrança da singularidade do Rosto, não haveria ideia de justiça generalizante e impessoal” (BAUMAN, 1998. p. 68). É a aparição do Rosto que exige o comparecimento da justiça, pois na relação com o outro já está implicada a relação com o terceiro, com os outros da vida social, como explica Lévinas:

Na realidade, a relação com o outro nunca é só relação com o outro: desde já o terceiro está representado no outro; na própria aparição do outro, o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com o outro e a justiça seja extremamente estreita. (LÉVINAS *apud* HADDOCK-LOBO, 2010, p. 88)⁵

O Rosto é precisamente aquilo que não posso reduzir ao Mesmo, que não posso conhecer ou dominar. Ao olhá-lo, melhor seria se eu não fosse capaz de notar sequer a cor dos seus olhos, diria o filósofo, reivindicando o afastamento total de qualquer semelhança e reafirmando a aparição do Rosto como a epifania de uma alteridade inassimilável. O Rosto é o absolutamente outro: “O face-a-face assimétrico, segundo sua estrutura mesma, está, então, no afastamento de toda coletividade de semelhantes em que o outro e eu seríamos justapostos em torno de uma partilha comum, de um núcleo central” (BENSUSSAN, 2009, p.74). O face-a-face é ético: pré-político e pré-social, anterior a qualquer relação empírica socialmente estabelecida. Ainda assim, é possível passar da micro-ética à macro-ética, uma vez que a relação eu e outro reenvia a todos os outros da vida social. A relação eu-outro é amorosa, íntima, de proximidade; mas o terceiro (que assiste ferido a esta relação) convoca a questão Política. “O terceiro não está aí por acidente. Em certo sentido, todos os outros estão presentes no rosto de outrem. Se fôssemos dois no mundo, não haveria problema: é outrem que passa à frente de mim (...). Mas eu sou responsável pela perseguição dos próximos” (LÉVINAS, 2005, p.147).

Enquanto lugar de articulação entre pessoa e sociedade, a Política *vem depois*. É preciso considerar a ética *antes* como princípio de inteligibilidade pré-pessoal, anterior à própria subjetividade:

⁵ Haddock-Lobo refere-se à LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

É realmente necessário sustentar que a ética, no sentido extraordinário de Lévinas, designa uma estrutura pré-original da subjetividade que a engaja ao montante dela mesma, de alguma maneira, numa resposta pré-original e anárquica, numa imemorial antecedência a si. Esta estrutura assimétrica é regida por um entrelaçamento complexo entre passividade absoluta, “mais passiva que toda passividade”, e urgência instantânea de ter de responder ao apelo que vem bem antes de mim. (BENSUSSAN, 2009, p.52).

Para entender a precedência do ético frente ao político e ao social, é preciso compreender o caráter transcendental da relação entre o eu-outro. A transcendência do ser é chave importante para entender como a subjetividade é desafiada pela alteridade.

2. A relação intersubjetiva

Para Lévinas, o eu não é uma existência em si e por si: ele se constitui no tempo, na sua relação originária com o mundo e com o outro. Isso significa dizer que o eu emerge gradualmente “através do esforço de compreensão do mundo [que] se produz em uma rede de relações intersubjetivas inerentes ao seu pertencimento mesmo ao mundo e anterior a cada um de seus movimentos intencionais” (PONZIO, 1996, p.52) ⁶. Esta individuação não pressupõe a consciência, nem se baseia em uma identificação por *oposição* ao outro. Eu e outro não são categorias antitéticas.

O eu transcendental não se confunde com o eu empírico (ou psicológico) diante de um mundo já conhecido. Trata-se justamente do contrário: é “através dessas operações produtoras de sentido (Sinnesleistungen) que o mundo que nos é dado se torna nosso mundo” (HUSSERL *apud* PONZIO, 1996, p.54) ⁷. Por isso, a relação com o outro é anterior à constituição do eu. Não se trata da exposição da consciência em direção ao exterior. É o mundo que me faz retomar, sem cessar, a reflexão sobre o próprio mundo.

O outro é o estrangeiro, aquele que eu não posso conhecer nem possuir. Lévinas utiliza a alegoria do carinho como paradigma do relacionamento moral, como explica Bauman (citando Ouaknin): “A mão que acarinha, permanece, caracteristicamente, aberta, jamais se fechando em garra, nunca “pegando para reter”; ela toca sem apertar, ela se movimenta obedecendo à forma do corpo acarinhado” (BAUMAN, 1997, p.108). Não posso conhecê-lo ou possuí-lo porque o outro transborda o pensamento que o pensa. Eu e o outro estamos absolutamente separados: não formamos uma totalidade. A totalidade é uma experiência consciente. Estar diante do

⁶ «à travers l'effort de compréhension du monde se produit dans un réseau de rapports intersubjectifs inhérents à son appartenance au monde elle-même et antérieur à chacun de ses mouvements intentionnels». Todas as traduções são nossas.

⁷ «à travers ses opérations productrices de sens (Sinnesleistungen) que le monde qui nous est donné reste notre monde».

outro, entretanto, é experimentar o infinito: uma experiência pré-consciente e involuntária. Primado filosófico da ideia de infinito: todo saber pressupõe já o infinito; inadequação por excelência⁸. Transcendência do outro.

A subjetividade se define, então, por pensar aquilo que ela não pode conter; pelo poder pensar o que fica sempre exterior ao pensamento. Mas a transcendência do outro, que torna possível a relação, requer a *interioridade* como dimensão fundamental da subjetividade. “Graças à dimensão da interioridade o ser se recusa ao conceito e resiste à totalização” (LÉVINAS *apud* PONZIO, 1996, p.73)⁹. A interioridade egológica, dada pela vida imediatamente vivida pelo corpo, condição da comunicação, consiste no fato de que *cada eu é uma certa maneira de estar no mundo*. “O eu conserva sempre um certo segredo” (PONZIO, 1996, p.73)¹⁰. A interioridade de cada eu, porém, na visada de Lévinas, é o que impede de compreender diretamente e definitivamente o outro que se apresenta a mim. Nessa apresentação, algo escapa ao que é percebido; algo aí coexiste ao percebido, sem ser de todo compreendido por um *conhecimento objetivante* (isto é, que reduz o outro à condição de objeto, ao Mesmo). Tocamos aqui nas diferenças entre Husserl e Lévinas quanto à concepção da intersubjetividade, e que repercutem diretamente na dificuldade com que o campo da comunicação tem em acolher a ética levinasiana, que começa por problematizar a experiência de alteridade que está na base da relação intersubjetiva.¹¹

Com efeito, a relação intersubjetiva é parte integrante da experiência concreta que cada um dos sujeitos experimenta, mas a vida social nunca pode ser pensada simplesmente como um conjunto, como a mera soma das experiências dos indivíduos que a compõem. Em oposição a uma categoria totalizante como esta, poderíamos pensar o mundo como “uma multiplicidade de mundos”, cuja “unidade é a partilha e a exposição mútua, neste mundo, de todos os seus mundos” (NANCY, 1998, p.1)¹². Pensar o mundo como espaço de mútua afetação¹³ permite-nos

⁸ Uma bela discussão sobre a ideia do infinito em nós é feita por Stéphane Moses (2004), em diálogo com a teoria kantiana do sublime e com o pensamento judaico sobre o tempo messiânico.

⁹ «*Grace à la dimension de l'interiorité l'être se refuse au concept et résiste à la totalisation*».

¹⁰ «*le moi conserve toujours un certain secret*».

¹¹ Para compreender com maior precisão essa diferença decisiva entre Husserl e Lévinas, cf. Ponzio (1996).

¹² «*le monde est une multiplicité de mondes, et son unité est le partage et l'exposition mutuelle en ce monde de tous ses mondes*».

¹³ As formulações de Jean-Luc Nancy oferecem um promissor diálogo com o pensamento levinasiano, mas contemplá-las aqui ultrapassaria o escopo deste trabalho. Para melhor entendimento da sua concepção de mundo e de comunidade (pensada na sua impossibilidade, inoperância), recomendamos vivamente as seguintes leituras: *La communauté desoeuvrée* (2004), *El sentido del mundo* (2003) e *La création du monde ou la mondialisation* (2002).

entender a peculiaridade da perspectiva levinasiana, que estabelece o ser *para* (e não apenas o ser *com*) como fundamento da ética e sua primazia em relação a toda e qualquer relação intersubjetiva. De início, parece que as formulações de Lévinas poderiam ir ao encontro de certas concepções da intersubjetividade que interessam de perto à epistême comunicacional:

Nossa vida, escreve Husserl, é uma vida de uns com, por, contra os outros e, conseqüentemente, em todos os casos, uma vida que consiste não em uma “coleção exterior” de seres coexistentes em um espaço e um tempo, mas de seres unidos por uma ‘participação interior à vida dos outros’, pela experiência sensível, pelo pensamento, pelas angústias, pelo amor, pela aversão. (HUSSERL *apud* PONZIO, 1996, p.68)¹⁴

É a linguagem que permite que uns participem da vida dos outros, que os mundos dos quais o mundo é feito possam se afetar mutuamente. É ela que desperta no eu e no outro o que há de comum entre nós, mas, para Lévinas, isso não é garantia nem de reciprocidade nem de igualdade na relação com Outrem, como veremos logo a seguir.

3. Linguagem e comunicabilidade

O outro se exprime. Ele escapa à redução que opero sobre as coisas para constituir meu próprio mundo. O outro está para além do meu mundo, ele o transcende. “Encarar um corpo orgânico como o corpo de outrem é percebê-lo como um corpo expressivo, quer dizer, como um ser já dotado em si de uma significação própria, trazida ao mundo de uma certa maneira e manifestando uma vontade irreduzível à minha” (PONZIO, 1996, p.107) ¹⁵. O rosto fala. Nele começa todo discurso. Diante dele, não posso apenas contemplar: respondo-lhe.

É na comunicação que o mundo do eu surge. Ele é produto da transformação do mundo do tu (vivido na primeira pessoa) em um mundo para todos, o mundo da verdade objetiva. “Através da comunicação, o mundo se constitui como mundo objetivo, um mundo para todos que não é jamais definitivo, mas se revela, ao contrário, sempre transcendente em relação à experiência que dele temos” (PONZIO, 1996, p.110) ¹⁶. Falar é oferecer aos outros, pela

¹⁴ «*Notre vie, écrit Husserl, est une vie des uns avec, pour, contre les autres, et, en conséquence, dans tous les cas, une vie consistant non en une ‘collection extérieure’ d’êtres coexistant dans l’espace et dans le temps, mais d’êtres réunis par une ‘participation interne à la vie des autres’, par l’expérience sensible, la pensée, les angoisses, l’amour, l’aversión.*»

¹⁵ «*Envisager un corps organique comme le corps d’autrui, c’est le percevoir comme un corps expressif, c’est-à-dire comme un être déjà doué en soi d’une signification propre, tourné vers le monde d’une certaine façon et manifestant une volonté irréductible à la mienne.*»

¹⁶ «*À travers la communication, le monde se constitue comme monde objectif, un monde pour tous qui n’est jamais définitif, mais se révèle au contraire toujours transcendent par rapport à l’expérience que nous en avons.*»

linguagem, nosso mundo; é estabelecer um mundo comum. A dificuldade toda reside, entretanto, nisto: como é que esse outro ao qual ofereço meu mundo experimentado singularmente poderia vir a experimentá-lo comigo, sem reduzi-lo a um conhecimento objetivante? Como, na passagem de um a outro, manter a singularidade dos mundos experimentados por um e por outro e, ainda assim, não perder de vista o comum? De que maneira essa comunicação entre um e outro (e por extensão, com todos os outros da vida social, o terceiro de que fala Lévinas) poderia se manter diante da alteridade sem convocá-la para o horizonte do Mesmo?

Seria preciso partir do princípio de que o mundo não é anterior à comunicação. Como escreve Semerari, trata-se justamente do contrário:

Nós devemos inverter o ponto de vista aparentemente natural e afirmar que nós não nos comunicamos porque o mundo existe, mas o mundo existe porque nós temos a possibilidade de comunicar, e que a realidade do mundo é a unidade, no limite, dos incontáveis universos de discurso (SEMERAI *apud* PONZIO, 1996, p.112) ¹⁷.

A essa possível “unidade dos incontáveis discursos” de que é feito o mundo, Lévinas, contudo, prefere, sabemos bem, a multiplicidade, a incomensurabilidade das suas relações. A palavra invoca a presença de um interlocutor a quem me endereço, mas que não posso englobar. Quero compreendê-lo, mas nossa relação excede a compreensão. Outrem não se reduz a objeto do meu pensamento¹⁸. O conteúdo do que é comunicado (o dito) nos é comum, mas a invocação de um “interlocutor em geral” (o dizer) é anterior. A linguagem se torna o primeiro gesto ético na medida em que o rosto me faz face: ele se manifesta, sem conceito, sem medida comum que me permitisse apreendê-lo e compreendê-lo (aprisionando-o sob o meu ponto de vista). Como queria Maurice Blanchot, somente um “pensamento que não se deixa pensar sob o modo da compreensão” seria capaz de “entrar na consideração de outrem a partir da separação” (BLANCHOT, 2001, 100). Ao retomar a ideia cartesiana do infinito (quando o pensamento “pensa o que o ultrapassa infinitamente”) para comentar essa “epifania de outrem” que é o Rosto, Blanchot fala de um desejo metafísico que, ao contrário do Eros platônico (tomado pela nostalgia da unidade perdida), suporta a relação com um “extremo

¹⁷ «nous devons renverser le point de vue apparemment naturel et affirmer que nous ne communiquons pas parce que le monde existe mais que le monde existe parce que nous avons la possibilité de communiquer, et que la réalité du monde est l'unité, à la limite, des nos innombrables univers de discours».

¹⁸ Esta discussão foi largamente retomada por Maurice Blanchot, em *A conversa Infinita* (2001), ao tratar a linguagem que se faz na não-relação, que reenvia ao exterior. Parte do livro é dedicada a Lévinas de quem Blanchot era amigo.

longínquo” do qual permanece separado: “presença que eu não posso dominar com o olhar, que transborda sempre a representação que eu posso fazer dele” e diante da qual *eu não posso mais poder* (BLANCHOT, 2001, p.102).

Quando o outro é reduzido a um conceito, opero sobre ele um ato de violência: transformo-o em objeto de o meu pensar, limito-o ao domínio do mesmo, coloco-me como medida para esta relação. Soberania do eu. Mas, para Lévinas, “a comunicação com o outro é possível quando este último conserva sua alteridade na relação, quando o eu renuncia a tomá-lo por coisa sua e cessa de instrumentalizá-lo” (PONZIO, 1996, p.108) ¹⁹.

Percebê-lo em sua autonomia se coloca como um problema de ordem moral e evoca uma disposição prática de reconhecimento da humanidade de outrem. A essa disposição, Lévinas chama *respeito*. “É no respeito como disposição prática que reside à única determinação da existência de outrem” (RICOUER *apud* PONZIO, 1996, p.108).²⁰ Fazer da linguagem não um instrumento da atividade totalizante da consciência, mas um instrumento no exercício da responsabilidade – remeter ao outro, dar conta aos outros de nossas atitudes, justificar nossas escolhas – e construir um mundo objetivo partilhado, esta seria nossa tarefa. “O cuidado em verificar o que nós pensamos nasce da comunicação com os outros. Adotar uma postura responsável em relação às coisas é ser responsável em relação a outrem” (PONZIO, 1996, p.109) ²¹.

A ética levinasiana, como vimos, decorre da relação entre eu e o outro, exposto, mas inacessível ao poder que posso ter sobre ele. O Rosto é essa imposição de uma alteridade radical, que não posso compreender ou dominar. Assim, para Lévinas, a comunicação efetiva só existe na diferença, quando o outro está radicalmente apartado de mim: o estrangeiro, o desconhecido, aquele que não se rende à categoria da compreensão (pois permanece na exterioridade) e que escapa às relações de reciprocidade. Em um comentário a *Totalidade e infinito*, Blanchot afirma que a relação com Outrem é da ordem da impossibilidade, pois o que está em jogo nela é uma experiência não-dialética da palavra, é a “relação incomparável entre eu e outrem, relação onde a palavra não é um meio de conhecimento ou uma maneira de ver, de ter ou de poder, acrescentando agora: tampouco uma maneira de falar de igual para igual”

¹⁹ «La communication avec l'autre est possible lorsque ce dernier conserve son alterité dans la relation, lorsque le moi renonce à le tenir por sa chose et cesse de l'instrumentaliser».

²⁰ «C'est dans le respect comme disposition pratique, que réside la seule détermination de l'existence d'autrui».

²¹ «le souci où nous sommes de vérifier ce que nous pensons naît de la communication avec les autres. Adopter une position responsable à l'égard des choses, c'est être responsable à l'égard d'autrui».

(BLANCHOT, 2001, p.114). Essa palavra que não elimina o incomensurável que preside à relação com Outrem necessita, no entanto, de entrar no jogo da comunicação. Poderia essa “palavra do fora”, que inaugura uma relação na qual a presença do Outro não remete nem a nós mesmos nem ao Uno, poderia ela encontrar algum abrigo naquilo que o nosso campo de investigação chama de Comunicação? Essa indagação parece contrariar em tudo a ideia corrente de que é o comum – alcançado ou configurado pela linguagem – que possibilita a comunicação. Seria possível, então, aproximar as formulações de Lévinas do nosso campo? Para avançar nessa questão, recuperemos algumas características do modelo praxiológico do processo comunicativo, buscando evidenciar certos aspectos específicos da relação intersubjetiva para, em seguida, aproximá-los da abordagem levinasiana.

4. O campo da Comunicação

Ao longo dos anos, diferentes modelos explicativos foram desenvolvidos para dar conta do que se entende, genericamente, por comunicação. Embora as especificidades do campo da Comunicação ainda não sejam consensuais entre os seus pesquisadores, é inegável que o aspecto relacional se tornou uma de suas principais chaves de leitura.

Ao revisar os diferentes modelos e teorias da comunicação, Vera França (2002) destaca a necessidade de um paradigma consistente para consolidar a Comunicação enquanto área de conhecimento. Os elementos que abrem caminho para essa nova forma de tratar a comunicação (em contraposição ao paradigma clássico) devem atender para: 1) a troca, a ação partilhada, a interação (e não a transmissão de mensagens); 2) a presença dos interlocutores, sujeitos sociais que intervêm ativamente na produção de sentidos (e não apenas emissores e receptores); 3) as formas simbólicas que trazem marcas de sua produção, dos sujeitos envolvidos e do contexto (e não apenas mensagens); 4) os processos produzidos situacionalmente, manifestações singulares da prática discursiva e no panorama sociocultural (e não uma situação isolada). Em suma, esse novo paradigma contempla a circularidade e a globalidade do processo comunicativo, “a produção e o compartilhamento de sujeitos interlocutores, realizado por meio de uma materialidade simbólica (da produção de discursos) e inserido em determinado contexto sobre o qual atuam e do qual recebe os reflexos” (FRANÇA, 2002, p.27).

Observe-se que, quando se fala em comunicação, fala-se frequentemente em *sujeito da comunicação* ou *sujeito em comunicação*.

O sujeito da comunicação é um sujeito social; ele é também, indubitavelmente, um enunciador de discursos ou um leitor de textos. Mas ser sujeito da comunicação ou em comunicação significa algo mais específico, e nomeia um sujeito enredado numa teia de relações. São as relações que constituem esse sujeito em relação com o outro, a relação com a linguagem e o simbólico. (FRANÇA, 2006, p.77).

Embora França se aproprie de uma matriz sociológica (e não filosófica), parece-nos, inicialmente, que a sua formulação não impede nem exclui o cotejo com a perspectiva apresentada por Lévinas. A aproximação se torna possível na medida em que a comunicação é tratada enquanto *momento constituidor*. Para França, o que constitui os sujeitos da comunicação é a ação de afetar e ser afetado pelo outro através de materiais significantes; de produzir e consumir discursos, representações, sentidos para e em decorrência do outro (FRANÇA, 2006, p.86). A relação é, portanto, aquilo que funda a comunicação e os seus sujeitos. Como buscamos argumentar, Lévinas também estabelece a relação, o encontro com o outro como momento constituidor, na medida em que possibilita o processo de subjetivação e de objetivação do mundo. Todavia, a diferença decisiva reside no fato de que, para o filósofo, essa relação originária é primordialmente ética: ela *não* cria liame, pois é anterior a qualquer relação social empírica. Essa relação entre os interlocutores reunidos pela linguagem é desigual, assimétrica, sem reciprocidade, desmedida, sem unidade.

Louis Quéré (1991), ao propor um modelo praxiológico da comunicação – em oposição ao modelo epistemológico –, propõe articulá-lo à problemática da construção intersubjetiva da objetividade e da dimensão constitutiva da linguagem. Seu objetivo é o de contribuir para o desenvolvimento “de uma maneira de conceber o mundo, o homem e a vida social, que concilia à ação comunicativa e à ‘comunidade de comunicação’ o que se pode chamar de um ‘estatuto transcendental’” (QUÉRÉ, 1991, p.2). Rompendo com os pressupostos de uma filosofia da consciência, a comunicação deixa de se fundar em uma abordagem representacionista para se situar no cerne de uma “modelagem mútua de um mundo comum em meio a uma ação conjugada” (VARELA *apud* QUÉRÉ, 1991, p.6). É a partir desse mundo comum que os parceiros vão se relacionar uns com os outros, com o mundo e organizar as suas ações recíprocas. Nesse sentido, a comunicação torna-se

um processo de organização de perspectivas compartilhadas, sem o que nenhuma ação, nenhuma interação é possível. Esse processo pode ser explicitado em termos de construção conjunta de um espaço público, segundo as modalidades pertinentes para o avanço da análise. (QUÉRÉ, 1991, p.7. Grifos nossos.)

O mundo deixa de ser pré-definido e passa a ser construído da ação comunicativa enquanto processo de publicização, que permite às coisas e seres adquirirem determinação por meio da construção de relações com um “nós”. A linguagem aí não se reduz mais apenas à dimensão de representação (designando coisas do mundo e estados intencionais): ela ganha dimensão expressiva e constitutiva. Para Quéré, a expressão pública é constitutiva do que é expresso. Segundo o modelo praxiológico, é na ação que os parceiros se constituem reciprocamente como sujeitos de ação, tornando manifestos seus laços sociais, pois “é a natureza mesma da perspectiva comum que eles tomam como base de inferência e de intervenção – base essa que lhes abre um *espaço de ação e de responsabilidades recíprocas*” (QUÉRÉ, 1991, p.10. Grifo nosso).

Essas formulações também podem ser aproximadas do que é proposto por Lévinas em termos filosóficos, pois designam esse espaço público criado na relação intersubjetiva – um “entre-nós” – que possibilita a ação, a interação. Esse lugar de perspectivas compartilhadas se torna condição de possibilidade para relações posteriores (como a política, que vem depois) e se constitui enquanto espaço de responsabilidade. A diferença irreduzível, no entanto, está em que, para Lévinas, a responsabilidade não depende de reciprocidade.

Quéré reconhece de saída que suas formulações têm implicações não apenas para a teoria da comunicação, mas também para as Ciências Sociais. Recuperando Mead, ele conclui que é na intersubjetividade prática que se funda a objetividade e a subjetividade, a individualidade e a sociabilidade. Com Habermas, acrescenta que é a linguagem que permite essa intersubjetividade prática, enfatizando o caráter mediado e público das relações. Em suma, o modelo praxiológico da comunicação propõe a ausência de um mundo pré-determinado e de determinação dos objetos e sujeitos. Ele rompe com a concepção de sujeito como realidade em si e de grupos e classes como realidades substanciais. Tal modelo

leva a tratar a objetividade do mundo comum, a subjetividade dos membros de uma coletividade e a sociabilidade das condutas, dos fatos, dos eventos como *emergências interacionais*, a relacioná-las a uma realização social, implicando operações de constituição, uma atividade organizante coordenada e um ‘meio’ de intersubjetividade. (QUÉRÉ, 1991, p. 16. Grifo nosso).

Outra vez, parece que encontramos-nos na vizinhança das premissas de Lévinas: o espaço ético não é decorrente da relação intersubjetiva como lugar de emergência interacional? Um passo a mais, porém, revela que essa vizinhança é bem mais complicada do que imaginávamos no ponto de partida do nosso texto.

Considerações finais

Vimos que a abordagem transcendental da relação intersubjetiva e do papel da linguagem nos processos de subjetivação e objetivação permite aproximar (embora com enorme cautela) as formulações de Lévinas de certas abordagens da Comunicação enquanto campo de conhecimento específico. Embora o relacional (em sentido amplo) seja um termo que permitiria cotejar a ética em Lévinas e certos modelos teórico-explicativos da Comunicação, não se pode, definitivamente, passar de um vocabulário sem mais nem menos.

A cena ética formulada por Lévinas não depende de subjetividades, nem de autonomia dos sujeitos – ela tem precedência, sendo governada pela assimetria e pela heteronomia. Com Lévinas, é a comunicação que permite a constituição do comum o que, entretanto, não significa dizer que o comum surge no desenrolar ou na conclusão desse processo. Para o filósofo, a comunicação efetiva é aquela que não pretende compreender o outro, que não reduz o outro a um conceito – pois esta seria uma operação violenta. Tudo se passa como se ele apostasse numa *relação na não-relação* (como bem ressaltou Maurice Blanchot). Há uma defesa veemente e permanente da alteridade em toda a sua obra. É claro, também, que é preciso considerar que Lévinas dirige uma crítica ao sujeito metafísico e racionalista onipresente no pensamento Ocidental e ao aprisionamento do Outro nas formas do Mesmo. E é fato, igualmente, que Lévinas, sendo judeu, tem um compromisso ético em refletir sobre questões que tocam os principais acontecimentos do séc. XX, o ele que presenciou bem de perto²².

A comunicação é, frequentemente, pensada como sinônimo de trocas simbólicas (mediadas por materiais significantes, pela linguagem), processo dinâmico que se dá no terreno da cultura. Ora, quando se fala em simbólico e em cultura, está se falando na constituição de um comum que se baseia fortemente em princípios de identidade. Com Lévinas, ao contrário, prevalece a noção de singularidade. Se for fato que a vida social é feita predominantemente de processos de identificação, de agrupamentos em torno de vínculos e pertencimentos, é preciso levar em consideração que essas categorias são insuficientes para pensar a multiplicidade de mundos de que o mundo é feito. Para aproximar-se do autor, seria preciso que a Comunicação tomasse as categorias de sujeito, de comum e de identidade como verdadeiramente problemáticas. Seria esta a condição precípua para que o ser-em-comum

²² Lévinas foi capturado e exilado durante a II Guerra Mundial e parte da sua obra foi escrita enquanto estava na prisão. Seu livro *Autrement qu'être* é dedicado aos milhões de judeus mortos nos campos de concentração e de extermínio.

pudesse acolher as múltiplas aparições de Outrem na vida social sem reduzi-lo ao Mesmo ou ao Uno. Paradoxalmente, é no face-a-face ético, quando a linguagem deixa de ser a medida comum a um e a outro, é que irrompe todo sentido.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Forme-de-vie*. In: *Moyens sans fins: Notes sur la politique*. Paris: Rivages; Rivages/Poche edition, 2002. p.13-23.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

BENSUSSAN, Gerard. *Ética e experiência: a política em Lévinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BLANCHOT, Maurice. Tradução de Aurélio Guerra Neto. *A conversa infinita - a palavra plural*. V.1. São Paulo: Escuta. 2001.

DUARTE, Eduardo. "As vertigens estéticas de um campo em configuração". In: GUIMARÃES, César; LEAL, Bruno Souza; MENDONÇA, Carlos Camargos (orgs.). *Entre o Sensível e o Comunicacional*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p.89-103.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FRANÇA, Vera. "Paradigmas da comunicação: conhecer o quê?" In: MOTTA, L.G.; WEBER, M. H.; FRANÇA, V.R.V. *Estratégias e culturas da comunicação*. Brasília: Ed. UnB, 2002, p.13-29.

_____. "Sujeitos da comunicação, sujeitos em comunicação". In: FRANÇA, Vera; GUIMARÃES, César (orgs.). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.61-88.

HADDOCK-Lobo, Rafael. "A justiça e o rosto o outro em Lévinas". In: *Cadernos Emarfe, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, abri./set.2010, p.75-90.

LÉVINAS, Emmanuel. Tradução de João Gama. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

MOSES, Stéphane. "L'idée de l'infini en nous". In: *Au-delà de la guerre - trois études sur Levinas*. Paris/Tel Aviv: Éditions de L'Éclat, 2004. p.81-118.

NANCY, Jean-Luc. "Cosmos basileus". In: *Lignes*, n°35, Paris, Hazan, 1998 (cf. n° 261) (auparavant in *Basileus* n°1, <http://www.helsinki.fi/basileus/>).

_____. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée, 2002.

_____. *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca, 2003.

_____. *La communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bourgeois Éditeur, 2004.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PONZIO, Augusto. *Sujet et alterité sur Emmanuel Lévinas*. Paris: L'Harmattan, 1996.

QUÉRÉ, Louis. Tradução de Lúcia Lamounier Sena e Vera Lígia Westin. "De um modelo epistemológico da comunicação a um modelo praxiológico". Originalmente publicado em *Réseaux*. Paris, n.46-47, 1991, p.1-18.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.