

Proximidade e comunicação

Paulo Serra

Universidade da Beira Interior

Índice

| | |
|---|---|
| 1 Introdução | 1 |
| 2 A concepção corrente de comunicação | 2 |
| 3 A figura do estrangeiro | 3 |
| 4 A comunicação como proximidade – e a sua natureza ética | 5 |
| 5 Conclusão | 8 |
| 6 Bibliografia | 9 |

1 Introdução

Em ensaio de 1936, Walter Benjamin apontava a “proximidade” como uma das características essenciais da informação jornalística, no sentido em que aquela informação “fornece pontos de referência sobre algo que está próximo” no espaço e no tempo.¹ Numa linha semelhante, e em ensaio escrito algumas décadas mais tarde, Heidegger atribuía, aos meios de comunicação em geral e à televisão em particular, a redução do “distanciamento no tempo” e do “afastamento no espaço” que caracteriza o nosso tempo.²

A “aproximação” – não só a nível da comunicação mediática, mas também da inter-

peçoal, seja face a face seja mediada tecnologicamente – é, hoje, uma das máximas fundamentais da chamada “sociedade da comunicação”. Esta é, idealmente, uma sociedade em que todas as distâncias – espaciais e simbólicas, individuais e culturais – tendem a ser reduzidas ou mesmo anuladas. A ênfase actual nas “redes de comunicação”, na “interactividade” que elas permitem, na sua superioridade enquanto “meios de comunicação” - de tal forma que alguns mais tecnófilos vêm mesmo, nelas, a possibilidade de substituição das comunicações interpessoais, face-a-face -, parece apontar, precisamente, nessa direcção.

No entanto, será que a concepção da comunicação como aproximação dá conta do essencial da comunicação? Não se pretenderá da comunicação *demasiada* proximidade? Não levará esse excesso de proximidade ao esquecimento do mensageiro em detrimento da mensagem? Não exige a comunicação sempre uma certa distância – ou, se preferirmos, uma certa distância na proximidade e uma certa proximidade na distância? São estas as principais questões que dão sentido ao texto que se segue, em que procuramos reflectir sobre alguns dos aspectos essenciais da teoria da comunicação de Levinas.

¹ Cf. Walter BENJAMIN, "O narrador", in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, p. 34.

² Martin HEIDEGGER, "A coisa", in *Ensaio e Conferências*, S. Paulo, Vozes, 2002, p. 143 (o ensaio corresponde a uma conferência proferida em 1950).

2 A concepção corrente de comunicação

Na sua concepção corrente – mas que é, também a de algum Husserl³ – a comunicação é entendida como uma “circulação de mensagens” ou “transmissão (e escuta) de mensagens”⁴ que poderia ser descrita como “[verdade] pensada num Eu – vontade ou intenção de fazer passar este pensamento para um outro Eu – mensagem mediante um signo designando este pensamento – percepção do signo pelo outro Eu – decifração do signo”⁵, ou, mais simplesmente, “simples mudança de lugar para situar uma verdade fora, em vez de a guardar em si”.⁶ Ora, e de acordo com Levinas, esta concepção da comunicação é, tão só, a concepção de um certo tipo de comunicação – um tipo de comunicação que, sendo indispensável, não só não esgota a totalidade da comunicação como não diz, sequer, o essencial dessa mesma comunicação.

Ela é indispensável na medida em que a “circulação de mensagens” é “condição da verdade”, pois que “toda a verdade implica verdade para todos”.⁷ Ela é mesmo a única

³ Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1994, p. 231; Maurice MERLEAU-PONTY, “Sobre a fenomenologia da linguagem”, in *Signos*, S. Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 89-90, que se refere especificamente à 4^a das *Investigações Lógicas*.

⁴ Cf. Emmanuel LEVINAS, “Langage et proximité”, in *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1994, respectivamente, p. 217 e passim e 228 e passim.

⁵ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*, Paris, Kluwer Academic, 1990, p. 82.

⁶ LEVINAS, *ibidem*, p. 189.

⁷ Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 224.

garantia – frágil, muitas vezes insuficiente – de que a “propagação de uma ideia” não será substituída pela “expansão de uma força”. A “propagação de uma ideia”, pela comunicação, permite que a ideia se destaque do seu criador para se tornar um “património comum”, uma verdade “anónima”, fazendo de cada um dos que a aceitam o seu “senhor” e membro de uma “comunidades de ‘senhores’”, de uma comunidade de iguais; ao invés, “a expansão de uma força” nunca se separa daquele que a exerce para se distribuir pelo que a sofre - ela faz sempre parte do indivíduo ou da colectividade que a exercem, que tendem a alargá-la pela guerra e pela conquista a todos os que os rodeiam e a constituírem, assim, “um mundo de senhores e de escravos”.⁸

A concepção da comunicação como “circulação de mensagens” não pode, no entanto, deixar de ser questionada em relação a pelo menos dois dos seus pressupostos essenciais, e dos quais nos interessa aqui especialmente o segundo:

i) A anterioridade – e a independência - do pensamento em relação à linguagem, que seria um mero instrumento do primeiro. Ora, como afirma Levinas, “Merleau-Ponty, entre outros, e melhor que outros, mostrou que o pensamento desincarnado, pensando a palavra antes de a falar (...) era um mito”.⁹

⁸ Cf. Emmanuel LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, Payot & Rivages, 1997 (publicação original *Esprit*, 1934), <http://www.anti-rev.org/>.

⁹ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 225-226. Lembre-se que já Platão comparava, no *Teeteto*, o pensar a “uma conversação que a alma prossegue consigo própria sobre o que é, eventualmente, objecto do seu exame” (PLATÃO, “Théétète”, 189e, in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard, 1994, p. 158).

ii) A certeza de que à intenção ou vontade de transmitir de *ego*, origem da comunicação, corresponderá a intenção ou vontade de receber de *alter* – sendo precisamente no acto de decifração da mensagem de *ego* por *alter* que se efectiva a comunicação entre dois sujeitos que, sem isso e antes disso, permaneceriam incomunicáveis, ausentes da comunicação. Visto desta maneira, o problema da comunicação – as “falhas da comunicação”, como se costuma dizer – passa a ser o da “certeza” e da “coincidência consigo mesmo”: o de saber se a verdade desvelada ao pensamento de *ego* é por si adequadamente traduzida em linguagem e adequadamente transmitida a e decifrada por *alter*.¹⁰

Este segundo pressuposto coloca, desde logo, as seguintes questões: o que levaria *ego* a querer comunicar, a um *alter* com que não se encontraria previamente em comunicação, uma mensagem?¹¹ E, reciprocamente, o que levaria *alter* a dar atenção a uma tal mensagem? O que levaria *ego* e *alter* a envolverem-se numa comunicação como transmissão e recepção de mensagens?

São questões como estas que levam Levinas a afirmar que, e como dizíamos atrás, a comunicação como “circulação de mensagens” não só não esgota a totalidade da comunicação como não diz mesmo o seu essencial. De facto, ela só é possível porque antes dela, subjacente a ela, existe aquilo que Levinas denomina “linguagem original”, “linguagem sem palavras nem proposições”,

¹⁰ LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 188-190.

¹¹ “A comunicação seria, precisamente, impossível se ela devesse começar no Eu, sujeito livre para o qual todo o outro não seria senão limitação convidando à guerra, à dominação, à precaução e à informação.” (LEVINAS, *ibidem*, p. 189).

“pura comunicação”, “linguagem de antes da linguagem”¹² ou “comunicação de antes da comunicação”¹³. Procuraremos, a seguir, caracterizar esta “comunicação de antes da comunicação”, esta comunicação originária, a partir da figura – levinasiana – do estrangeiro.

3 A figura do estrangeiro

O estrangeiro, o pobre, a viúva e o órfão são figuras que Levinas utiliza, de forma recorrente, para simbolizar aquilo a que chama o Outro, Outrem, o Próximo.

Retenhamos, destas figuras, a do estrangeiro. De acordo com Levinas, o estrangeiro é aquele que não tem, comigo, uma “pátria comum” e que “perturba o [meu] estar em casa”, mas o que é também, e por isso mesmo, “o livre”, aquele sobre o qual eu “não posso poder”, o que “escapa ao meu domínio”.¹⁴ Esta duplicidade do estrangeiro – esta “síntese de proximidade e de distância”, como lhe chama Simmel – foi, antes de Levinas, muito bem apreendida por autores como o referido Simmel e Schutz, cujas descrições aqui recuperaremos com vista à explicitação da caracterização levinasiana.¹⁵

¹² Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 225 ss.

¹³ Cf. LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 189.

¹⁴ Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 28.

¹⁵ Cf. Georg SIMMEL, “The stranger”, in *On Individuality and Social Forms*, Selected Writings Edited and with an Introduction by Donald N. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1998, p. 143-149; Alfred SCHUTZ, “The stranger. An essay in social psychology”, in *Collected Papers*, Vol. II (Studies in Social Theory), Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 89-105. Refira-se, no entanto, que se observam algumas diferenças interessantes entre os dois autores. Assim, enquanto Simmel toma como paradigma do estrangeiro o comerciante ou o financeiro,

O estrangeiro caracteriza-se, antes de mais, por um desenraizamento e uma mobilidade¹⁶ que contrastam, de forma marcada, com a “posse calma” e o “enraizamento pagão” que, segundo Levinas, caracterizam o homem tal como o concebe Heidegger, para quem o mundo é “um mundo de senhores que transcenderam a condição de humanos necessitados e miseráveis ou um mundo de servidores que não têm olhos senão para os seus senhores”.¹⁷ A posse e o enraizamento numa terra e numa tradição constituem, para este homem heideggeriano, um fundo de “pré-compreensão” que garantirá a compreensão, incluindo a inter-compreensão, de todos e cada um dos membros da comunidade. Mas, e podemos já interrogar-nos com Levinas, será esta coincidência de cada um com todos e de todos com a verdade – comum – uma verdadeira comunicação? Não suporá a comunicação a “transcendência”, a “separação radical”, a “estranheza” dos interlocutores, a “revelação do Outro a mim”, a “experi-

Schutz toma como paradigma o emigrante; enquanto o primeiro descreve o estrangeiro a partir da visão que dele tem o grupo de chegada, o segundo descreve o estrangeiro a partir da sua visão acerca do grupo de chegada.

¹⁶ Como sublinha Simmel, “enquanto for olhado como estrangeiro, ele não é “dono da terra” aos olhos do outro. A restrição ao comércio intermediário e, frequentemente (embora sublimando isso) à pura finança dá ao estrangeiro o carácter específico da *mobilitade*”. (SIMMEL, *ibidem*, p. 145). O que implica também que, e como observa Schutz, “visto a partir da perspectiva do grupo de que se aproxima, ele é um homem sem história”. (SCHUTZ, *ibidem*, p. 97).

¹⁷ Emmanuel LEVINAS, “Le regard du poète”, in *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 24. Levinas refere-se, de forma implícita, às análises heideggerianas de *Sobre a Origem da Obra de Arte*, de 1934.

ência de alguma coisa absolutamente estrangeira”, o “traumatismo do espanto”?¹⁸

O desenraizamento e da mobilidade do estrangeiro fazem com que, segundo Simmel, a sua relação com os autóctones seja uma relação accidental e de um para um, e não sistemática e orgânica, mediante o “estabelecimento de laços de parentesco, localidade ou ocupação, com qualquer elemento singular”.¹⁹ Ainda que noutros termos, este tipo de relação é também referido por Schutz, de acordo com o qual, “para o estrangeiro, os actores observados no seio do grupo de aproximação não são – como o são para os seus co-actores – caracterizados por um certo anonimato que é pressuposto, nomeadamente enquanto meros executantes de funções típicas, mas indivíduos”.²⁰ Por isso mesmo a nossa relação com o estrangeiro é uma relação de cariz mais universalista, no sentido em que é assumida a partir das “qualidades gerais” que com ele partilhamos, ao contrário do que se passa com a relação com os nossos concidadãos, que se estabelece sobretudo a partir das diferenças – precisamente porque assenta numa base de comunhão e de igualdade.²¹ Este tipo de relação especial que se estabelece entre os autóctones e o estrangeiro permite que este tenha, relativamente à comunidade em que se encontra, uma objectividade e uma liberdade de julgamento – uma capacidade de se colocar à distância - que cada um dos membros dessa mesma comunidade não possui.²²

Considerada na perspectiva da comunica-

¹⁸ Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 70-71.

¹⁹ SIMMEL, *op. cit.*, p. 145.

²⁰ SCHUTZ, *op. cit.*, p. 103.

²¹ SIMMEL, *op. cit.*, p. 146-149.

²² Cf. SIMMEL, *ibidem*. p. 145-6; SCHUTZ, *op. cit.*, p. 104 s.

ção como “circulação de mensagens”, e a admitirmos, com Luhmann, que esta envolve sempre uma “improbabilidade”²³, então podemos dizer que a comunicação entre o autóctone e o estrangeiro está nos limites dessa improbabilidade - à primeira vista, pelo menos, eles estão condenados à incomunicação; visto em termos da ontologia e da pragmática do “sistema”²⁴, de uma comunicação de informação que permita agir e reagir de forma adequada, o estrangeiro não passa de uma “falha” ou “anomalia”. Contudo, e parafraseando aqui um famoso dito de Kant acerca das ciências “puras”, não se torna necessário demonstrar, acerca da comunicação com o estrangeiro, que ela é possível, mas como é que ela é possível - já que o facto de ela ser possível se encontra demonstrado pela sua própria realidade; aliás, e por muito paradoxal que tal pareça, diremos mesmo que para Levinas só é possível a comunicação com o estrangeiro.

²³ Cf. Niklas LUHMANN, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993, e a apresentação feita por João Pissarra Esteves.

²⁴ Entendendo por tal “uma colecção de elementos que interagem e se relacionam uns com os outros de tal maneira que as interacções tidas por qualquer um desses elementos, bem como os resultados dessas interacções, dependem das relações desse elemento com os outros.” (Humberto MATURANA, Jorge MPODOZIS, Juan Carlos LETELIER, “Brain, Language and the Origin of Human Mental Functions”, *Biological Research*, 28: 15-26, 1995, [http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let\(1995\).html](http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let(1995).html)).

4 A comunicação como proximidade – e a sua natureza ética

A comunicação com o estrangeiro – e com cada ser humano enquanto “estrangeiro” – é possível porque, antes de ser “circulação de mensagens”, e subjacente a ela, a comunicação é “proximidade”, “relação de proximidade” ou “relação com o Próximo”, “aproximação e contacto do próximo”²⁵. Mas em que consistem esta “proximidade” e este “Próximo”? Em que medida é que se pode falar de uma “proximidade” do estrangeiro e do estrangeiro como “Próximo”? Começemos por dizer o que a “proximidade” não é:

i) A “proximidade” não é a “fusão” ou “comunhão” num todo que constituiria uma mera pluralidade de eus mais ou menos silenciosos, à “escuta do ser” - como seria, ainda, o caso do *Mitsein* heideggeriano, que Levinas interpreta no sentido de uma “colectividade do *com*” e do “*em redor*” (da verdade, de algo em comum), análoga a concepções da socialidade como as de Tarde ou Durkheim.²⁶ A esta “colectividade de camaradas” contrapõe Levinas a “colectividade do eu-tu”, que precede e funda a primeira, e que não é “participação num terceiro termo” ou “comunhão” que faria, de *ego*, um *alter ego*: “Outrem, enquanto outrem, não é apenas um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto que eu sou o forte; ele é o pobre, ele é ‘a viúva e o órfão’”²⁷.

ii) A “proximidade” não é a simetria entre o eu e o tu, a “reciprocidade do diálogo” pa-

²⁵ Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 224, 228, 235.

²⁶ Cf. Emmanuel LEVINAS, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 161-162.

²⁷ LEVINAS, *ibidem*, p. 162.

tente em filosofias como a de Martin Buber – desde logo porque, ao fundarem a comunicação - o diálogo - num diálogo prévio, original, estas teorias não podem deixar de cair numa petição de princípio, já que dão como prova o que seria preciso, precisamente, provar.²⁸ Contra esta “reciprocidade do diálogo”, Levinas acentua o facto de que a comunicação é comunicação com um interlocutor que é “Mestre”, que está num plano superior ao do eu.²⁹ A relação com Outrem é, portanto, inicialmente – e sublinhemos este *inicialmente* – uma relação assimétrica, que apenas posteriormente a “civilização”, com a entrada em jogo do terceiro, que faz surgir a exigência da “justiça” e da “fraternidade”, leva a esquecer.³⁰

Esta etapa negativa permite-nos, agora, encetar a resposta – positiva - à questão de saber o que é a “proximidade”. Ela caracteriza-se, em primeiro lugar, pelo respeito não apenas pela alteridade do tu em relação a mim - o Outro - como pela sua superioridade – o Mestre; e só a primeira porque a segunda. Mas não poderá esta assimetria, até pelas figuras que Levinas invoca – o estrangeiro, o pobre, a viúva e o órfão - ser entendida no sentido de uma “superioridade”

²⁸ Cf. LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 190. O tipo de concepções aqui criticado por Levinas é recuperado por autores mais recentes como Francis Jacques, que faz da “relação”, de que a “relação interlocutiva” é o paradigma, o centro da intersubjectividade – ao mesmo tempo que vê, no “alocentrismo” de Levinas, um regresso ao egocentrismo de origem cartesiana. (Cf. Francis JACQUES, *Difference et Subjectivité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, Capítulo III, pp.141-149).

²⁹ “Cf. LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 104).

³⁰ Cf. LEVINAS *De l'Existence à l'Existant*, p. 163-164; *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 188, nota de rodapé.

do eu em relação ao tu, do “autóctone” em relação ao “estrangeiro”? E o que é que garante que o eu respeitará uma tal assimetria – a “estrangeiridade” do estrangeiro -, em vez de a procurar anular, reconduzindo-a seja à simetria (a assimilação), seja, mesmo, ao domínio (a segregação)?

A resposta a estas questões remete-nos, desde logo, para a natureza ética³¹ da “proximidade”. Entendida eticamente, a “proximidade” é “responsabilidade” pelo Outro³², “mandamento” que apela a uma responsabilidade que tem como ponto de partida a “fraqueza” do Outro, o seu “ser-exposto-à-morte”³³ – e uma responsabilidade que é, no limite, substituição do Outro, imolação e sacrifício em lugar do Outro.³⁴

É claro que cada um de nós poderá sempre - e quase sempre o faz – optar pela sua própria “liberdade”, eximindo-se a esta respon-

³¹ Lévinas entende por relação ética “uma relação entre dois termos em que um e outro não se encontram unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objecto e em que, todavia, um pesa, ou importa, ou é significativo para o outro, em que eles se encontram ligados por uma intriga impossível de esgotar ou desenredar pelo saber” (LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 225, nota de rodapé). Como sublinha Derrida, a ética, entendida desta forma – não kantiana - é não uma ética mas uma “ética da ética”. (Cf. Jacques DERRIDA, “Violence et métaphysique”, in *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967).

³² LEVINAS, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 189.

³³ Emmanuel LEVINAS, “Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview”, in Arno MÜNSTER (org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Kimé, Paris, 1995, p. 137.

³⁴ Cf. LEVINAS, “Langage et proximité”, *op. cit.*, p. 234; *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, p. 188-189.

sabilidade extrema; mas, na óptica de Levinas, sempre que o faz, sempre que se pretende “livre”, acaba por se negar a si próprio como eu. E isto porque, como procurámos mostrar algures,³⁵ a tematização levinasiana da sensibilidade – como fruição, contacto e vulnerabilidade –, revela aquela, e, conseqüentemente, o próprio eu, como passividade ou receptividade perante o Outro, de tal forma que, quanto mais plena for essa passividade, mais o eu será ele próprio. Assim, a passividade atinge o seu limite como passividade perante o “infinito”, que é, simultaneamente “infinito presente ao finito, mas presente fora do finito”.³⁶

Esta referência ao “infinito” – e aqui convida a mencionar Descartes e o *cogito* que pensa Deus como impossibilidade de o pensar, mas também Kierkegaard e o seu “eu em face de Deus” – revela, segundo certos autores, o verdadeiro carácter teológico da ética levinasiana.³⁷

Contra esses autores queremos defender

³⁵ Cf. J. Paulo SERRA, *Levinas e a sensibilidade como comunicação originária*, Comunicação apresentada no I Congresso da Associação Portuguesa de Fenomenologia - Fenomenologia Hoje, UBI, 17 e 18 de Outubro de 2002 (a aguardar publicação).

³⁶ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 233.

³⁷ Cf. Dominique JANICAUD, *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991, especialmente o capítulo 2. A acusação de Janicaud de que o que Levinas faz já não é fenomenologia, na medida em que já não trata de “fenómenos”, levanta, desde logo, a questão do entendimento do que são esses “fenómenos” de que trata a fenomenologia. Que esse entendimento não é pacífico – ou, pelo menos, não é tão pacífico como Janicaud parece pressupor – prova-o, precisamente, toda a discussão, mesmo incompatibilidade, que se estabelece entre Husserl e Heidegger após a publicação de *Ser e Tempo*. Cf., a propósito, Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

aqui a hipótese de que onde eles vêem uma subordinação da ética à teologia podemos nós ver uma subordinação da teologia à ética, levando devidamente a sério a afirmação levinasiana de que “a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira”.³⁸ Atente-se, por exemplo, no seguinte excerto de *Totalidade e Infinito*, de que atrás citámos um fragmento:

“A relação com o infinito, na dupla estrutura do infinito presente ao finito, mas presente fora do finito – não é estrangeira à teoria? Nós vimos aí a relação ética. Se Husserl vê no cogito uma subjectividade sem nenhum apoio fora dela, ele constitui a própria ideia de infinito, e dá-a a si próprio como objecto. A não constituição do infinito em Descartes deixa uma *porta aberta*. (...) Deus, é o Outro.”³⁹

É certo que parece haver todas as razões para lermos, neste excerto de Levinas, e particularmente na sua última frase, a afirmação teologicamente tranquilizadora de que Deus existe e se manifesta no e como Outro. Mas não poderia também este excerto de Levinas ser lido no sentido, teologicamente mais inquietante, de que o Outro é o único Deus que existe, de que aquilo a que a teologia tem chamado Deus não é, no fundo, senão o Outro – o tu – como verdadeiramente Outro, enquanto singularidade absoluta que escapa à imanência, ao domínio e ao poder do eu? Lido desta forma, este excerto equaciona o problema central de toda a ética que é, também, o problema central de toda a comunicação: será possível uma relação do sujeito

³⁸ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 340.

³⁹ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 233.

e da identidade com a exterioridade e a alteridade?

Que essa relação exista, é apenas uma possibilidade, sempre condenada à incerteza e ao risco: “Não se poderá, certamente, dizer da comunicação e da transcendência senão a sua incerteza. (...) a comunicação com outrem não pode ser transcendente senão como via perigosa, como um belo risco a correr.”⁴⁰ Restar-nos-ia, na ética como na comunicação, a crença – ainda que “racional” - de que falava Kant a propósito da religião?

5 Conclusão

A distinção levinasiana entre comunicação como “circulação de mensagens” – a concepção corrente e vulgarizada da comunicação, que traça como objectivo para si própria a “aproximação” entre espaços e tempos, indivíduos e culturas heterogéneos e “distantes” - e comunicação como proximidade (ética), como “comunicação de antes da comunicação”, permite extrair algumas consequências fundamentais para pensarmos a forma como hoje se efectua a comunicação.

A primeira dessas consequências é a de que, na comunicação, mais importante do que os dispositivos comunicacionais ou a mensagens que eles veiculam, é o “mensageiro”, o sujeito que, antes de comunicar alguma coisa, se comunica a si próprio, comunica o seu desejo de comunicar. Esta consequência é tanto mais importante quanto a actual proliferação de dispositivos mediáticos e de mensagens – ou, se quisermos, aquilo que Gadamer chama um “excesso de

mediações”⁴¹ – leva, muito frequentemente, a confundir os meios (tecnológicos) com os fins (humanos).

A segunda dessas consequências é a de que a comunicação é, na sua essência, um acto gratuito – não no sentido em que, como se diz, a comunicação “não serve para nada”, mas no sentido em que ela nada tem a ver com critérios como o da “servidão”. A partir do momento em que tais critérios entram em jogo, a “comunicação” tende a transformar-se numa técnica que visa produzir um certo efeito nos “destinatários”, e, assim, garantir um determinado poder sobre eles. Como foi oportunamente sublinhado por Platão, esse é, precisamente, o risco – não necessário, contudo - em que incorre toda a “retórica” e toda a “pragmática”.

A terceira e última dessas consequências é a de que, na comunicação, a receptividade ou passividade tem a primazia sobre a actividade. Mesmo quando o que está em jogo é, como se diz, a “emissão” de uma mensagem, essa “emissão” é, em primeiro lugar, “emissão” que pede uma resposta do Outro, é “emissão” de um desejo de comunicar com o Outro – isto é, “recepção”, ou, como diria talvez Levinas, uma palavra primeira de que a saudação, que, muito apropriadamente, o

⁴¹ Cf. Hans-Georg GADAMER, “Culture and Media”, in Axel HONNETH, Thomas MCCARTHY, Claus OFFE, Albrecht WELLMER (org.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge Mass., London, The MIT Press, 1992.

⁴⁰ LEVINAS, *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Essence*, p. 190.

nosso povo chama “salvação”⁴², nos fornece o exemplo acabado.

Pode-se argumentar, é claro, que a comunicação tal como concebida por Levinas – como proximidade ética - não passa de um ideal mais ou menos utópico. Nada mais falso. É certo que, não sendo a regra, a “comunicação de antes da comunicação” está presente em pequenos gestos do quotidiano, alguns dos quais descritos, de forma superior, pelo próprio Levinas: a mão que se estende para cumprimentar o outro, o sorriso que se dirige ao desconhecido, os “bons dias” que se dão ao transeunte. Pequenos gestos, dir-se-á. Mas não basta, por vezes, um desses “pequenos gestos” para dar sentido a uma existência e iluminar os “tempos sombrios” que, segundo Hannah Arendt, são na história da género humano mais a regra que a exceção?⁴³

6 Bibliografia

BECKERT, Cristina, *Subjectividade e Diacronia no Pensamento de Levinas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

BENJAMIN, Walter, "O narrador", in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992.

⁴² Com efeito, no português tradicional saudar (alguém) diz-se “dar a salvação” (a alguém) – no sentido em que, antes mesmo de se dizer (mais) qualquer coisa ao Outro, já se reconheceu a sua importância e a importância da sua palavra e se está, portanto, pronto a recebê-la. Deste modo, e ao contrário do que à primeira vista possa parecer, o que “dá a salvação” é o que, de facto, a recebe.

⁴³ Cf. Hannah ARENDT, *Homens em Tempos Sombrios*, Lisboa, Relógio D'Água, 1991, p. 10-11.

DERRIDA, Jacques, "Violence et métaphysique", in *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques, LABARRIÈRE, Jean, *Altérités*, Paris, Éditions Osiris, 1986.

HEIDEGGER, Martin, "A coisa", in *Ensaaios e Conferências*, S. Paulo, Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund, *Notes sur Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

JACQUES, Francis, *Difference et Subjectivité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

JANICAUD, Dominique, *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991.

LEVINAS, Emmanuel, "Diachronie et représentation", in Jean GREISCH, Jacques ROLLAND (org.), *Emmanuel Levinas: L'Éthique comme Philosophie Première*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

LEVINAS, Emmanuel, "Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview", in Arno MÜNSTER (org.), *La Différence comme Non-indifférence. Éthique et alterité chez Emmanuel Levinas*, Kimé, Paris, 1995.

LEVINAS, Emmanuel, "Langage et proximité", in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1994.

LEVINAS, Emmanuel, "Le regard du poète", in *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1995.

- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, Paris, Kluwer Academic, 1990.
- LEVINAS, Emmanuel, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'héilérisme*, Payot & Rivages, 1997 (publicação original *Esprit*, 1934), <http://www.anti-rev.org/>.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1994.
- LUHMANN, Niklas, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993.
- MATURANA, Humberto, MPODOZIS, Jorge, LETELIER, Juan Carlos, "Brain, Language and the Origin of Human Mental Functions", *Biological Research*, 28: 15-26, 1995, [http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let\(1995\).html](http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let(1995).html).
- MERLEAU-PONTY, Maurice, "Sobre a fenomenologia da linguagem", in *Signos*, S. Paulo, Martins Fontes, 1991.
- PLATÃO, "Théétète", in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard, 1994.
- ROJAS, Pedro, "La ética del lenguaje: Habermas y Levinas", *Revista de Filosofía*, 3.^a época, vol. XIII (2000), N.º 23, p. 35-60, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.
- SCHUTZ, Alfred, "The stranger. An essay in social psychology", in *Collected Papers*, Vol. II (Studies in Social Theory), Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- SERRA, J. Paulo, *Levinas e a sensibilidade como comunicação originária*, Comunicação apresentada no I Congresso da Associação Portuguesa de Fenomenologia - Fenomenologia Hoje, UBI, 17 e 18 de Outubro de 2002 (a aguardar publicação).
- SIMMEL, Georg, "The stranger", in *On Individuality and Social Forms*, Selected Writings Edited and with an Introduction by Donald N. Levine, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1998.