

# Quando falar é fabular: a simultaneidade da civilização segundo Levinas

## When to speak is to fable: the simultaneity of civilization in Levinas' thought

Marcelo Fabri – UFSM<sup>1</sup>

### Resumo

O artigo parte de uma conferência de 1948, intitulada *Parole et silence*, na qual Levinas sustenta a seguinte tese: “O silêncio é o elemento da razão”. Nosso percurso se dará em três momentos: 1) A palavra rompe o silêncio do *logos* impessoal porque é temporalidade viva, relação inter-humana, ou seja, é relação entre unicidades irreduzíveis. A palavra que pode quebrar o silêncio da razão é o acontecimento do “outro” sob a forma de sucessão temporal; 2) a palavra é também criadora de “presente” ou simultaneidade, pois é isso que funda a civilização, entendida como passagem do sucessivo ao simultâneo. Em Levinas, o inefável (*ineffable*) da relação com a alteridade a algo que terá de ser dito (*le fable*), fazendo dos indivíduos personagens de uma narrativa; 3) finalmente, descreve-se a palavra como luta incessante com as mitificações que dela podem surgir, ou seja, que decorrem da própria ação de “fabular”. Pode-se, pois, notar o quanto Levinas fora influenciado por Bergson, preocupando-se em descrever, à sua maneira, o contraste entre duração e simultaneidade, entre uma moral fechada e uma moral aberta.

**Palavras-chave:** palavra, duração, simultaneidade, civilização, fábula

### Abstract

The paper starts from a conference of 1948 (*Parole et silence*), in which Levinas says: “The silence is the element of the reason”. It tries to explain three propositions: 1) The speech can break the reason's silence because it is the event of the “other” as temporal succession (or real temporality), inter-human space, relation between irreducible identities; 2) the speech also produces simultaneity. For rising the civilization is essential that the succession becomes simultaneous, that the ineffable, considered as relation to the other, becomes something “said”, and this last one transforms the person in characters of a narrative; 3) finally, the speech is an endless activity against the mystifications

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da UFSM.  
E-mail: fabri.ufsm@gmail.com.

that the speech itself created when begins to “fable”. Therefore, Levinas was clearly influenced by Bergson, at the same time that he describes the contrast between duration and simultaneity, between a closed moral and an opened moral, in his own way.

**Key words:** Speech, duration, simultaneity, civilization, fable

O ser humano é um animal que fala, mas a palavra não se define como submissão ao pensamento. O apelo a Outrem faz parte da essência da linguagem (LEVINAS, 2009 b, p. 69). Uma tradição poderosa, que fez da linguagem uma serva do pensamento, se vê questionada por um evento temporal concreto: o acolhimento de Outrem, ou, simplesmente, palavra (cf. LEVINAS, 1974, p. 60). A função da palavra é dupla: por um lado, preserva-se a separação dos interlocutores, mantendo-os na dualidade do *face a face*. Por outro, a palavra faz a passagem da sucessão temporal (inerência ao tempo) à simultaneidade de um “nós”, de um mundo comum (o colocar-se fora do tempo). A Palavra, por um lado, é necessária para manter a diferença entre o *mesmo* e o *outro*, mas é também “criação de presente”, ato de se conferir aos fenômenos uma orientação, um sentido, uma expressão na linguagem. A simultaneidade do sucessivo é possível não por uma mítica submissão da linguagem ao pensamento, e sim por um ato de dizer o mundo. Eis, para nós, um fundo sonoro bergsoniano fazendo eco na filosofia de Levinas: a função fabuladora tem por função “consolidar a sociedade” e “sustentar o indivíduo” (BERGSON, 2005, p. 169). Surge, então, um “apego ao impessoal” (Ibid., p. 93) que, segundo Bergson, só poderá ser rompido ou questionado graças a um dinamismo temporal que remete ao exemplo de grandes homens da humanidade. Em Levinas, esse dinamismo é a própria temporalidade da palavra. Por um lado, é preciso realizar a passagem do inefável (relação com a alteridade) a algo que é dito (*le fable*)<sup>2</sup>, fazendo dos indivíduos personagens de uma

---

<sup>2</sup> No Levinas maduro, essa terminologia reassume um papel central. Ver, por 8 - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

narrativa. A simultaneidade da fábula é necessária para fundar a ordem simultânea da civilização. Mas, por outro lado, o ato de falar não deixa de ser uma luta incessante contra as mitificações que a própria palavra pode produzir ou “fabular”. Possibilidade, sempre recorrente, de se desdizer o já *dito*. Primado da duração sobre a simultaneidade. Quebra do silêncio da razão graças à moral aberta.

## **1 Duração, simultaneidade e função fabuladora**

Bergson distinguiu entre o tempo da vida cotidiana e o tempo da vida interior. Além da situação social e coletiva que caracteriza a experiência humana do tempo, deve-se considerar a temporalidade da duração, entendida como novidade incessante e absoluta. Na duração, emerge uma “espiritualidade” da transcendência que nenhum ato teórico e nenhuma categoria poderiam abarcar (cf. LEVINAS, 1991, p. 19). A simultaneidade é uma espécie de congelamento da fluidez da vida em normas, conceitos, estruturas sociais e de linguagem. O tempo real é duração ou mobilidade mesma do ser como novidade e criação. Os estados de consciência são como que qualidade pura, formando um fluxo vivido em que não entra nada de quantitativo. Um sentimento, por exemplo, é um ser vivente em desenvolvimento, mudando sem cessar. Todos os momentos de sua duração se penetram (cf. BERGSON, 1988, p. 95). Quaisquer esforços para introduzir categorias causais, físicas e sociais na interpretação dos dados da consciência cometem o despropósito de objetivar estados subjetivos, tomando as sensações como grandezas (Ibid., p. 53). Segundo Levinas, a filosofia de Bergson alcançou “um novo modo da inteligibilidade contra a consciência englobante e organizadora do sistema através do saber, contra a tendência para igualar e reduzir” (LEVINAS, 1991, p. 20).

---

exemplo, a obra de 1974, intitulada *Outramente que ser ou para além da essência* (cf. LEVINAS, 1996), sobretudo o segundo Capítulo.

Ora, na perspectiva bergsoniana a consciência não é determinada pelas forças que pesam sobre ela. Mesmo em um de seus estados particulares e momentâneos, é a pessoa como um todo que se encontra presente. Há, portanto, possibilidade de escolha e, conseqüentemente, de liberdade. Que é a liberdade? Nada mais do que a manifestação exterior de um estado interior (BERGSON, 1988, p. 116), ou ainda: ser livre é ser o autor de um ato, assim como o artista é o produtor ou criador de uma obra. Numa proposição lapidar, o filósofo da duração alerta para a perda de contato com a raridade de nossos atos livres: “As nossas ações diárias se inspiram muito menos nos nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, do que em imagens invariáveis a que estes sentimentos aderem” (1988, p. 117).

A exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço. Uma vez que os fatos da consciência não são exteriores uns aos outros, toda vez que os tornamos homogêneos, há inevitavelmente um processo artificial, ou seja, ocorre uma espécie de espacialização de algo temporalmente irreduzível. O tempo real como duração entra nas fórmulas científicas, nos cálculos realizados pelos astrônomos, numa palavra, o tempo se torna uma grandeza mensurável e homogênea (cf. BERGSON, 1988, p. 71).

A duração, por sua vez, é processo interior, é sucessão sem exterioridade. O que se passa fora de nós? Exterioridade sem sucessão, explica Bergson. Para haver sucessão, é preciso um espectador. Ora, à medida que há uma troca entre as duas esferas – a interior e a exterior –, a duração pode tornar-se homogênea. É assim que nasce uma representação simbólica da duração, chamada simultaneidade. Trata-se, portanto, de uma interação do tempo e do espaço que, em última instância, é necessária à vida social. O eu interior é aquele que sente, se apaixona, delibera, decide. Ele é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, mas o espaço sempre pode invadir o domínio da consciência pura. Como assim?

É que a vida social depende da simultaneidade. O eu se presta, então, às exigências de seu entorno, de sua comunidade, de uma linguagem partilhada com outros indivíduos (cf. BER-

GSON, 1988, p. 88). Sensações, percepções, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto. Primeiramente, aparecem de modo nítido, preciso e impessoal. De outro lado, aparecem como algo confuso, móvel, inexprimível, e tal será o mundo da duração. O processo se dá porque a vida social só existe como exterior, isto é, como mundo partilhado ou comum, mas, para que isso ocorra, nossas impressões são solidificadas, exprimindo-se pela linguagem. A influência da linguagem e da sociedade sobre a consciência é maior do que pensamos, pois ambas fixam, ou dão estabilidade, a tudo o que é qualitativo e temporal. A relação da palavra com a simultaneidade está então delineada:

A palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal das impressões da humanidade, esmaga, ou pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual (BERGSON, 1988, p. 92).

Mais de quarenta anos depois, ao pensar as fontes da moral e da religião, Bergson afirmará que a impessoalidade e a estabilidade, necessárias à vida coletiva, são mantidas graças à assim chamada função fabuladora. No interior da religião estática, a referida função promove a adesão, o consentimento universal (cf. BERGSON, 2005, p. 169). Nas palavras de Bergson: “Os indivíduos constituem a sociedade por meio da sua reunião; a sociedade determina todo um aspecto dos indivíduos através de sua prefiguração em cada um deles. Indivíduo e sociedade condicionam-se, pois, circularmente” (Ibid., p. 170). O coletivo reforça o singular. A sociedade é imanente aos indivíduos que a constituem (Ibid., p. 24). Daí poder-se dizer que o social nos mantém numa relação de interdependência com os outros, conferindo a cada indivíduo uma dose necessária de segurança e solidez (Ibid., p. 27).

Moral e religião são fundamentais para essa socialização, ou coesão social. A religião estática depende da “reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência” (BERGSON, 2005, p. 110). Ora, a contraposição ao possível movimento

egoísta da inteligência vem da própria natureza, e se expressa por meio de “causas místicas”, de símbolos míticos. A primeira função da religião é, portanto, a conservação social (Ibid., p. 116). Eis a atividade fictícia capaz de criar espíritos e deuses, fornecendo as condições para que haja civilização (cf. Ibid., p. 161), vale dizer, um consenso universal, confirmado por toda uma comunidade (Ibid., p. 169). A função fabuladora será decisiva para a sustentação do indivíduo, bem como para a consolidação da sociedade<sup>3</sup>.

Ora, ao lado de uma moral fechada, pautada por regras e leis, com vistas à conservação individual e social, há a possibilidade permanente de criação, de liberdade, da geração de ideias, das emoções supraintelectuais (BERGSON, 2005, p 50). A religião elaborada pela fabulação é estática, isto é, marcada por um esforço circular de autoconservação e autopreservação. Somente uma personalidade mística e criadora, que caracteriza a moral dinâmica, poderá exemplificar a passagem dessa vinculação do ser humano à natureza (conservação individual e social) para uma humanidade aberta ao novo, cultivadora da liberdade, disposta a uma solidariedade universal. Humanidade entendida como um poder de falar, diria Levinas.

## **2 Do silêncio à palavra: a temporalidade irreduzível**

Ora, Bergson e Levinas se aproximam muito ao compreenderem o consenso universal, confirmado pela comunidade, como tendo sua origem mais remota numa atividade fabuladora do espírito. É nesse sentido que a crítica que ambos dirigem ao

<sup>3</sup> Segundo Worms (cf. 2010, p. 314), trata-se do fechamento natural da humanidade, que se manifestará, de modo notável, no fenômeno da guerra. A função fabuladora mostra o aspecto universalmente constrangedor de nossa espécie. A guerra é essencial à moral e à religião fechadas. Ora, não é isso que diz Levinas acerca da violência da totalidade e do silêncio da razão? Haveria uma cumplicidade entre a fabulação e a violência da Totalidade?

predomínio do saber teórico sobre o concreto da temporalidade pode ser entendida como luta contra um poder mistificador, contra uma despersonalização. Afirmar Levinas: “A comunhão na razão é a confusão das pessoas na impessoalidade da Razão” (2009 b, p. 81). Bergson, por sua vez, acrescenta: “à medida que se torna mais sistemática, uma doutrina filosófica tende mais e mais a absorver a pessoa humana no Todo” (2011, p. 419). A essa absorção Levinas chamará o silêncio da razão. Para dizer hegelianamente: a linguagem, ao servir ao pensamento, realiza a superação da contingência e da multiplicidade humanas, pois o que importa, em última instância, é a unidade, ou inteligibilidade do todo. Não haveria, então, sentido fora da totalidade (cf. LEVINAS, 1974, p. X). O presente vivo se sacrifica sem cessar a um sentido último, sempre a ser conquistado. Assim, se a história aparece como sendo realização da Ideia, é porque a Ideia realiza a história. Que é a razão nesse caso? Uma espécie de produção de silêncio! Os signos ruins devem ser calados, dando lugar a uma intimidade silenciosa do ser consigo mesmo (LEVINAS, 2009 b, p. 75).

Bergson e Levinas acreditam que esse silêncio se quebra mediante um transbordamento, uma abertura temporal, um acesso à duração concreta. É notável ouvir de Bergson o que seja o espírito: “uma realidade capaz de extrair de si mesma mais do que contém”, de “tirar de seu fundo mais do que contém” (BERGSON, 2011, p. 399). Algo muito próximo do que afirma Levinas: o Eu (*Moi*) contém em si mais do que é capaz de conter (cf. LEVINAS, 1974, p. XV), ou seja, a consciência, antes mesmo de doar sentido, é aquela que sofreu o impacto da ideia do Infinito, que já se descobriu como sendo possível extrair de si mais do que é capaz de abarcar.

Por isso, Levinas se pergunta se “fora da inteligência, alguma outra relação poderia ser capaz de conferir ao homem uma existência destacada do ser, uma existência de pessoa” (LEVINAS, 2009 b, p. 85). Com efeito, a identidade do sujeito é caracterizada como segredo, intimidade de um “estar em casa” refratário à compreensão, ao saber objetivo, à luminosidade do aparecer. O sujeito se afirma, originariamente, por uma solidão

anterior a toda relação com o outro e os outros (cf. LEVINAS, 1985, p. 21). A pergunta fundamental é, então, a seguinte: como um “exterior”, um “fora de mim” é possível? Como superar uma solidão monádica no interior da qual o existente está associado a si mesmo corporalmente, materialmente, sensivelmente? Como um “outro” poderia ser anunciado sem perder, logo a seguir, sua condição de alteridade? Como o existente poderia transcender-se, sair de si mesmo, sem negar-se, sem fazer uso de um domínio, de um poder?

Pensar o tempo é pensar o acontecimento da alteridade. Mas só há irrupção do outro porque, para além de toda apropriação realizada pela visão, podemos ouvir. A sonoridade do som está na sua repercussão (*retentissement*), no seu escândalo (*éclat*), e não numa apropriação. Em francês, a palavra *éclat* (do verbo *éclater*) significa um fragmento que se destacou de um corpo sólido e, assim, pode vir associado a um estrondo violento, a uma explosão. Daí, outra significação fundamental: a manifestação de algo em cores vivas, uma espécie de esplendor, de glória. O mundo da visão e do conhecimento é um mundo que remete à posse, ao domínio, à fenomenalidade. O som, por sua vez, é algo que pode fazer escândalo: ele será descrito como explosão, ruptura, saída da luminosidade.

Enquanto qualidade sensível, enquanto fenômeno, o som é luz; mas é um ponto de luz em que o mundo explode, é transbordado. Esse transbordamento da qualidade sensível por ela mesma, sua incapacidade de segurar seu conteúdo – é a sonoridade mesma do som (cf. LEVINAS, 2009 b, p. 90).

O som não conduz a outro mundo, que será esclarecido pela luz. Tampouco fornece ao sujeito uma realidade a ser apropriada. Sua repercussão introduz um “além do mundo”, uma *alteridade*. Ele como que excede, sem alterá-la, a substância de onde provém. Trata-se, portanto, de um acontecimento, de uma situação verbal ou temporal por excelência. O som não está sim-

plesmente no tempo à maneira de uma cor: ele faz o tempo girar, tornando-o visível. Ele é “a glória do acontecimento do outro: o misterioso do ser enquanto outro” (Ibid., p. 92).

Por que essa fenomenologia é tão importante? Porque a qualidade “som” conduz à tomada de consciência de que um objeto pode nos vir “de fora”, isto é, podemos receber um ensinamento. A qualidade som não é, portanto, um signo visando alguma coisa, e sim um acontecimento mediante o qual a palavra perde sua significação, ou seja, deixa de ser associada a uma imagem, a uma ideia. É então que a “exterioridade” pode descrever-se como rosto, como um Tu. Ora, estar diante desse “outro” não significa receber uma informação, nem participar de um pensamento comum, de uma ideia. O que se verifica é, antes, a possibilidade de se encontrar diante de outra razão, de tomar consciência de que o pensamento não precede a linguagem. O rosto é palavra porque permanece para sempre exterior às investidas do conhecimento e da ação. Ele é o emblema de um *em si* resistente a toda posse, a todo conhecimento. Por quê? Porque ao rosto só se pode falar. Sem o rosto, não poderíamos nos relacionar senão com atributos (Cf. LEVINAS, 2009 b, p. 218). Ao falar, e ao permanecer ligado ao seu pensamento, o falante faz que o objeto apareça. Sem a presença daquele que nos ensina, nada poderia ganhar o status de *coisa que está em si mesma*. Pela palavra docente somos chamados a prestar atenção, a ver algo numa perspectiva objetiva, ou ainda, descobriremo-nos diante de uma alteridade sem a qual não seria possível nem colocar quanto mais explicitar nossas questões.

O sujeito que se destacou do anonimato e do silêncio é aquele que realizou uma espécie de evasão de si mesmo. A saída da solidão é acontecimento ou temporalização sob a forma de relação ao outro, ao futuro. O tempo surpreende porque, nele, estamos diante de uma exterioridade. Eis por que a sucessão temporal é relação intersubjetiva resistente à simultaneidade (cf. LEVINAS, 1985, p. 69), é duração entendida como fecundidade, geração, criação. A paternidade, tomada em sentido metafórico é

o emblema do recomeço do sujeito. Relação com o filho significa, para Levinas, relação com uma “exterioridade”, um existir pluralista (cf. LEVINAS, 2009 b, p. 99).

Daí poder-se dizer que a ordem intersubjetiva (relação do *um* e do *outro*) instaurada pelo tempo é pensada como duração, sucessão e, sobretudo, criação. Levinas fala, também, da relação ao feminino, entendendo por isso a dualidade originária capaz de fundar o coletivo (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 142). A comunidade só se cria em torno de algo de “exterior”, ela pressupõe a relação direta entre indivíduos. Por conseguinte, para que uma vida em sociedade seja possível, a duração tem de realizar uma “espaçialização”, instaurar a simultaneidade sob a forma de “um mundo” (criação de “presente”). Certo, a palavra é ensinamento, ela vem da exterioridade, da relação *face a face*. Mas ela é também criadora de presente, de simultaneidade. A mesma palavra que liberta o sujeito de sua solidão, abrindo-o à sucessão temporal, à ordem intersubjetiva, é aquela que realiza a simultaneidade do sucessivo. Como descrever fenomenologicamente essa condição da palavra? Mais ainda: como situar a questão do passado, de acordo com essa concepção temporal da palavra?

### **3 Palavra, fabulação e civilização**

“O eu só é possível pelo outro” (LEVINAS, 2009 a, p. 410). Viver na simultaneidade é receber de outrem o ensinamento. Assim, “estar com os outros” não é simples coexistência formal: de algum modo, conviver é doar-se, é criar presente, é tornar possível o futuro (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 413). Oferecer o mundo a alguém significa um esforço para se realizar um “presente”. Para tanto, a linguagem terá de ser “neutralizada”. Os seres recebem uma vestimenta social, uma roupagem que os reúne em torno de representações coletivas. O mundo oferecido, e sobre o qual falamos, é mundo narrado ou fixado pela linguagem (*le fable*). A simultaneidade se dá como fabulação do sucessivo, como simultaneidade do presente (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 412). Assim: “A palavra enquanto instauração da narrativa (*récit*) integra a relação

intersubjetiva, essencialmente temporal, na simultaneidade de um mundo, constituindo essa interpretação da sociedade e do cosmos que forma uma civilização” (LEVINAS, 2009 b, p. 99). A palavra viva dá lugar às significações fixadas pela linguagem<sup>4</sup>.

Vale lembrar, no entanto, que, na relação a outrem, não busco identificar-me com ele, perdendo-me numa representação coletiva, num ideal comum, onde o outro, em vez de me fazer face, está ao meu lado, no interior de uma coletividade (LEVINAS, 1986, pp. 161-2). Não é com a sociedade<sup>5</sup> que o eu está, de início, frente a frente, mas sim com Outrem (cf. LEVINAS, 2009 b, p. 84). Os indivíduos, uns diante dos outros, são pais e filhos, homem e mulher, senhores e escravos, e não sujeitos diante dos costumes e das regras sociais. Certo, tais relações pressupõem a sociedade com suas normas e costumes, mas é preciso perguntar: “essas regras comuns são a essência da relação social ou, ao contrário, a relação entre as pessoas, que se faz fora do comum, instaurada, num certo momento de sua dialética, uma ordem comum?” (Ibid.).

---

<sup>4</sup> Notemos, aqui, o influxo bergsoniano sobre Levinas. Para Bergson, com efeito, a influência da linguagem e da sociedade sobre a consciência é maior do que pensamos, pois ambas fixam, ou dão estabilidade, a tudo o que é qualitativo e temporal (Cf. BERGSON, 1988, p. 92). No caso de Levinas (cf. 1996, p. 95), esse peso se manifesta, sobretudo, quando a unicidade irredutível do sujeito se torna um mero *fac-símile*, ou seja, quando o eu se transforma em personagem de uma história (o eu do “era uma vez”).

<sup>5</sup> Em Durkheim, afirma Levinas, há “a ideia de que o social é a própria ordem do espiritual, nova intriga no ser, acima do psiquismo animal e humano” (LEVINAS, 1982, p. 17). Para Durkheim, com efeito, as representações coletivas têm como característica o fato de serem estáveis, universalizáveis, impondo-se de alguma maneira às singularidades. Quando fala, a mensagem de um indivíduo não é estritamente individual, ou pessoal, e sim uma linguagem impregnada de representações partilhadas pelo todo da sociedade (cf. DURKHEIM, 1989, p. 48). Em Durkheim, a religião caracteriza a sociedade, e, assim sendo, não há lugar para uma relação com o rosto nesse contexto. A relação entre mim e outrem só se dá por intermédio das representações coletivas (cf. LEVINAS, 1974, p. 40).

Como quer que seja, a ordem simultânea não é originariamente mundo silencioso e sem rosto, destituído de forma e substancialidade. As relações sociais dependem de um existir vestido, dotado de formas, de coexistência em torno de objetos, de atividades em comum. O mundo a que a fábula dá origem não é necessariamente mundo encantado ou enfeitado, mas sim um espaço onde se torna possível a conversa, o existir rotineiro, o sentir-se em casa num espaço de convivência. “É preciso encontrar alguma coisa e dizer a seu companheiro, trocar alguma ideia em torno da qual, como em torno de um terceiro termo – necessariamente – a socialidade se estabelece” (LEVINAS, 1986, p. 61). Ora, se o fabular depende da palavra, ele só é possível porque o mundo foi desencantado, laicizado. O que torna o mundo enfeitado ou encantado não é o fato de ser o resultado de uma fabulação, e sim o esquecimento da palavra provocado pelo próprio ato de narrar. Esse ato tem o poder de tornar a linguagem um mundo ontologicamente fechado. Por que, então, não afirmar, simplesmente, que a palavra funda a civilização?

Eis para nós o influxo bergsonianos sobre Levinas. Tal influxo não se dá apenas em *Palavra e Silêncio* (LEVINAS, 2009 b), mas também na grande obra de maturidade intitulada *Outra-mente que ser ou para além da essência* (1974). Vejamos alguns exemplos. Levinas faz uso de expressões do tipo: “simultaneidade do sucessivo”, “reunião da dispersão da duração”, “tempo recuperável”, “*le fable*” (entenda-se como o contrário de inefável e, portanto, como o dizível, o exprimível, o narrável), “o Dizer se fazendo fábula”, “tempo narrado”, “simultaneidade do presente” (cf. LEVINAS, 1996, respectivamente, p. 48, 61, 63, 64, 66, 75, 77, 95). Na mesma obra, o filósofo afirma que coisas e substratos provêm da narrativa e remetem ao *logos*, ao dito (Ibid., p. 73). Nesse sentido, é fundamental entender que, ao mostrar-se em um Dito, o Dizer se faz fábula, escrita (Ibid., p. 75). Portanto, afirmar que o ser é falado, que ele só é no *logos* (Ibid., p. 77) é propor que o Dito seja o narrável (*le fable*). O sujeito que entra num dito é o eu do “era uma vez” (Ibid., p. 95).

A simultaneidade da fábula “funda o mundo do ‘nós’” (LEVINAS, 2009 a, p. 411). Graças à narrativa e à fábula, o tempo se torna simultâneo. É na medida em que há simultaneidade que o sujeito pode abrir-se ao futuro. Melhor dizendo, a contemporaneidade do instante (simultaneidade) é fundamental para o surgimento da consciência pessoal e social. Queiramos ou não, é preciso sair da duração, é preciso fundar o mundo comum (Ibid., p. 457). A fábula, descrita como começo da civilização, isto é, da vida “vestida” ou decente dos indivíduos, é a própria origem da consciência pessoal e social, daquilo que chamamos pensamento intuitivo ou visual. “O ‘ele’ da fábula torna possível o ‘eu’ do pensamento” (Ibid., p. 460).

O sujeito não se manifesta mais como mistério, em sua nudez de ser, mas revestido de seu mito, em sua decência. Sou eu mesmo, mas já comprometido nas relações que me identificam e que a palavra enquanto um signo evoca (LEVINAS, 2009 b, p. 99). (...) As pessoas, abordadas mediante a fábula, instauram a ordem mesma da civilização da pessoa que se desprende de sua posição sexual, situada desde então numa ordem simultânea e numa igualdade de pessoas (LEVINAS, 2009 b, p. 100).

Ora, essa igualdade traz para a palavra uma espécie de tormento, de ameaça, pois como pode uma relação inefável (*ineffable*), caracterizada pelo acontecimento do *outro*, fixar-se pela linguagem, ser dita (*fable*)? A mentira, afirma Levinas (2009 b, p. 99), constitui o tormento da palavra. O “dito” (fábula) terá de dizer o inefável. A palavra que instaura o mundo comum, que se transmuta em narrativa ou fabulação, que diz o inefável, sempre terá o poder de inserir os sujeitos no jogo de representação teatral e romanesca, no qual eles são personagens fazendo um papel. A mesma fabulação que garante a ordem social evitando o caos, que “fixa as formas decentes” criando a civilização como “relação com os humanos” (LEVINAS, 1986, p. 62), é aquela que permite a tomada de consciência do que seja a dissimulação e a mentira. A pessoa que se identifica socialmente existe como que refugiada em seu mito (LEVINAS, 2009 b, p. 100). O risco dessa alienação deve

ser corrido porque, sem ele, um indivíduo não poderia ver-se a si mesmo de modo distanciado, não teria como referir-se a si mesmo sob a forma de terceira pessoa do singular, isto é, como um “ele”.

A relação do sujeito ao outro deve, pois, se referir a uma situação em que essa transcendência se faz num presente. Essa situação em que o sujeito se refere ao outro em seu presente – conservando seu próprio mistério, e na qual ele antecipa outrem sem poder sobre ele – é a palavra. A palavra instaura a ordem intersubjetiva num presente, ou ainda: permite tomar consciência do presente. Somente o homem civilizado pode tomar consciência de sua alegria (*bonheur*), isto é, de realizá-la concretamente (LEVINAS, 2009 b, p. 103-104).

A palavra que rompe o silêncio é palavra que vem de *ou-trem* e, sendo assim, ela manifesta uma espécie de triunfo sobre o destino e sobre toda mistificação. Ao ser narrado (ou, simplesmente, *dito*), o instante atual se torna contemporaneidade, vida em comum, civilização. Criar simultaneidade é, portanto, um meio de sairmos da fatalidade, pois o presente tem de se produzir como ruptura em relação ao passado. Ora, não é verdade que a tradição nos sustenta? Ela não poderia nos aprisionar, silenciando a palavra? Certamente. A fabulação implica relação com o passado, com a herança simbólica de um grupo social. Por conseguinte, o domínio de uma vida fechada nos espreita. Para Bergson, a vida social depende de certas regras que foram tornando-se cada vez mais abstratas, generalizadas, impessoais. Aquilo que liga os indivíduos de um grupo social de modo particular é sempre uma tradição (ritos, símbolos, costumes, etc.), ou seja, é o sentimento de que se pertence a um grupo e se deve defendê-lo da ameaça de outros grupos (cf. 2005, p. 175). Para Levinas, é essa justamente a possibilidade permanente da negação do humano através da guerra<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Para Frédéric Worms, é como se Bergson tivesse concordado com Levinas antecipadamente, ou seja, antes mesmo da publicação de *Totalidade e Infinito* (cf. WORMS, F. *Présentation à BERGSON*, 2012, p. 9).

(cf. LEVINAS, 1974, p. IX), ou seja, é o predomínio do fechado sobre o aberto.

Eis por que é questionável pensar que o discurso impessoal da razão, aquele que produz silêncio, seja um processo distante e independente do poder de fabular. O “presente” da fábula é o segredo do homem civilizado! O ser humano se compreende a partir da narrativa histórica. Todo o seu devir é como que capturado num presente, presente este que é a própria garantia de um poder sobre o futuro. Daí poder-se dizer que o pensamento teórico ou saber depende da simultaneidade da fábula para cumprir sua função na economia geral do ser (LEVINAS, 2009 b, p. 104).

De nossa parte, afirmamos e enfatizamos o seguinte. O silêncio da razão não é o sentido da civilização. “Toda a conquista da civilização depositada nos escritos – dos quais se alimenta a palavra entre os homens – nada seria se o homem não visse o rosto do homem” (LEVINAS, 2009 b, p. 228). No entanto, sem a fabulação não haveria civilização. Como compreender a ambiguidade, a tensão e mesmo a cumplicidade entre saber e fabulação? Seria o *logos* impessoal dependente da fabulação? A origem da teoria estaria no poder de narrar? Melhor seria dizer que a palavra é a condição de possibilidade não só da racionalidade teórica, mas também das narrações sem as quais não haveria mundo humano possível. A palavra é ruptura do silêncio, é um poder de começar, de se destacar do anonimato. Sendo assim, ela é uma luta interminável contra as mitificações inerentes ao mundo “civilizado” em geral: tanto daquelas ligadas ao saber e ao verdadeiro quanto daquelas provenientes das narrativas sem as quais nenhuma vida social seria possível. Finalizando: a palavra é a condição de possibilidade de uma moral aberta. Ela se descreve como um esforço infundável para quebrar o encantamento decorrente do próprio ato de falar.

## REFERÊNCIAS

BERGSON, H. **Os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **As duas fontes da moral e da religião**. Coimbra: Almedina, 2005.

\_\_\_\_\_. **Écrits philosophiques**. Paris: PUF, 2011.

\_\_\_\_\_. **Les deux sources de la morale et de la religion**. Paris: PUF, 2012.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

LEVINAS, E. **Totalité et Infini**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. **Éthique et Infini**. Paris: Fayard, 1982.

\_\_\_\_\_. **Le Temps et l'Autre**. Paris: PUF, 1983 (Quadrige).

\_\_\_\_\_. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. **Autrement qu' être ou au-delà de l' essence**. Paris: Le Livre de Poche, 1996.

\_\_\_\_\_. **Carnets de captivité et autres inédits (Oeuvres I)**. Bernard Grasset/IMEC, 2009 a.

\_\_\_\_\_. **Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres II)**, Bernard Grasset/IMEC, 2009 b.

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: UNIFESP, 2010.