

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DIOGO VILLAS BOAS AGUIAR

**O PARADOXO LEVINASIANO DE UMA LIBERDADE
HETERONÔMICA**

Recife
2014

DIOGO VILLAS BOAS AGUIAR

**O PARADOXO LEVINASIANO DE UMA LIBERDADE
HETERONÔMICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

Orientador: Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino.

Recife
2014

Catálogo na fonte
Bibliotecário, Divonete Tenório Ferraz Gominho CRB4-985

A283p Aguiar, Diogo Villas Boas.
O paradoxo levinasiano de uma liberdade heteronômica / Diogo Villas Boas Aguiar. – Recife: O autor, 2014.
82 f. ; 30 cm.
Orientador: Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Filosofia, 2014.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Liberdade. 3. Hospitalidade. I. Aquino, Thiago André Moura de. (Orientador). II. Título.

100 CDD (23.ed.) UFPE (BCFCH2014-61)

DIOGO VILLAS BOAS AGUIAR

O PARADOXO LEVINASIANO DE UMA LIBERDADE HETERONÔMICA

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 14/03/2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Luciano Costa Santos (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2014

Para meus pais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobretudo, aos meus pais, pelo apoio e incentivo sempre constantes; bem como à minha família, em especial à Maria da Glória e aos tios Roberto Aurélio e Maria das Graças, que me acolheram durante todo meu período em Recife.

Ao professor Thiago André Moura de Aquino, pela dedicação na orientação e pela leitura sempre atenta daquilo que escrevi. Aos professores Marcelo Luiz Pelizzoli e Sandro Cozza Sayão, pelo apoio dado, ainda na graduação, quando iniciei minha pesquisa. Aos professores Sandro Márcio Moura de Sena, Roberto Markenson, André Brayner de Farias, Luciano Costa Santos, Marcelo Fabri, Paulo Sérgio Jesus Costa, Ricardo Timm de Souza, Fernanda Bernardo, Flora Bastiani e Anna Yampolskaya, que, cada um a seu modo, estimularam e ajudaram a aperfeiçoar este trabalho.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, em especial Jesus Vázquez Torres, Vincenzo Di Matteo e Érico Andrade Marques de Oliveira, pelo papel que desempenharam na minha formação. Bem como ao pessoal da secretaria, Isabel Soares e Hugo Medeiros.

Aos professores da Aliança Francesa do Recife.

Agradeço também à Recife, cidade com a qual compartilho um carinho enorme.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro.

Levantar a questão – o que é liberdade? – parece ser uma empresa irrealizável. É como se velhas contradições e antinomias estivessem à nossa espreita para forçar o espírito a dilemas de impossibilidade lógica de tal modo que, dependendo da solução escolhida, se torna tão impossível conceber a liberdade ou o seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**, p.188

RESUMO

Esta dissertação trata do problema da liberdade tal qual elaborado por Levinas. Desenvolve-se a partir do questionamento sobre a possibilidade da articulação entre liberdade e heteronomia e sustenta-se na tese de que a chave desta articulação reside em dois conceitos: hospitalidade e substituição. Tal tese exige que recorramos basicamente a dois textos: *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser* – textos nos quais encontramos, respectivamente, os dois conceitos supracitados. Esta escolha determina fundamentalmente a divisão feita em três capítulos. O primeiro, dedicado a *Totalidade e infinito*, fornecerá os principais traços argumentativos delineados por Levinas na formulação do conceito de *liberdade investida* e acentuará que a forte oposição entre interioridade e exterioridade influi diretamente na oposição entre liberdade econômica e investida. O conceito de *hospitalidade* será o recurso responsável por minimizar os impactos de tal oposição. Já o segundo capítulo desempenha uma função mediadora. Como lidamos com dois textos separados por mais de uma década e em que houve uma revisão estrutural da argumentação, esse capítulo fornece o elo necessário para que fique claro o motivo pelo qual essa reformulação se tornou inevitável. No fundo, há uma tese tangencial sustentando a ideia de que, ainda que a formulação do conceito levinasiano de liberdade desemboque na anterioridade da responsabilidade, a arquitetura conceitual que permite a elaboração do conceito de liberdade em *Totalidade e infinito* diverge radicalmente daquela de *Outramente que ser*. Assim, abrimos caminho para o terceiro e último capítulo, dedicado a uma análise daquele que, ao lado de *Totalidade e infinito*, ficou conhecido como um dos textos mais importantes de Levinas: *Outramente que ser*. Aqui expomos como a reinterpretação da identidade em termos de uma passividade radical e desde sempre perpassada pela alteridade exige a formulação do conceito de *liberdade finita*. Não mais falamos em hospitalidade. *Substituição* será a chave da articulação entre liberdade e heteronomia. Por fim, concluímos fornecendo uma interpretação possível para o conceito levinasiano de liberdade.

Palavras-chave: liberdade; heteronomia; hospitalidade; substituição;

ABSTRACT

This work addresses the problem of freedom as formulated by Levinas. It advances from the question about the possibility of the relationship between freedom and heteronomy and rests on the thesis that the key to this articulation lies in two concepts: hospitality and substitution. Such a thesis resorts essentially to two texts: *Totality and Infinity* and *Otherwise than being* – texts in which we find, respectively, the two aforementioned concepts. This choice determines the division made in three chapters. The first one, dedicated to *Totality and Infinity*, provides the main argumentative traits outlined by Levinas in the formulation of the concept of *freedom invested* and accentuates how the strong opposition between interiority and exteriority directly influences the opposition between economic and invested freedom. The concept of *hospitality* will be responsible for minimizing the impacts of such opposition. The second chapter plays a mediating role. As long as we are dealing with two texts separated by more than a decade, and since there has been a structural review of the argumentation, this chapter provides the necessary link to make clear why this reformulation became inevitable. In essence, there is a tangential thesis supporting the idea that, although the formulation of the levinasian concept of freedom leads to the priority of responsibility, the conceptual architecture that allows the elaboration of *Totality and Infinity*'s concept of freedom differs radically from *Otherwise than being*'s. Therefore, we made our way to the third and final chapter, devoted to an analysis of that which became known as one of the most important Levinas' texts alongside *Totality and Infinity*: *Otherwise than being*. Here we explain how the reinterpretation of identity in terms of a radical passivity always permeated by otherness requires the formulation of the concept of *finite freedom*. There is no longer reference to hospitality. *Substitution* is the key link between freedom and heteronomy. Finally, we conclude by providing a possible explanation for the levinasian concept of freedom.

Keywords: freedom; heteronomy; hospitality; substitution;

LISTA DE ABREVIATURAS

Textos de Levinas:

AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
EE	<i>De l'existence à l'existant</i>
LPI	<i>La philosophie et l'idée de l'Infini</i>
OF	<i>L'ontologie est-elle fondamentale?</i>
TI	<i>Totalité et infini.</i>

Outros textos:

ST	HEIDEGGER, <i>Ser e tempo</i>
VM	DERRIDA, <i>Violence et métaphysique</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1 A LIBERDADE INVESTIDA: SOBRE A ARTICULAÇÃO ENTRE LIBERDADE E HETERONOMIA EM <i>TOTALIDADE E INFINITO</i>	12
1.1 A liberdade econômica	19
1.1.1 O Eu econômico.....	21
1.1.2 A liberdade do Eu fruidor	24
1.2 Um pressuposto fundamental: desconstrução da totalidade ontológica via o conceito de infinito ético.....	24
1.2.1 Subversão: a crítica da ontologia fundamental	25
1.2.2 <i>Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας</i> e <i>l'idée de l'infini</i> : Platão, Descartes e Levinas.....	28
1.3 A possibilidade de uma liberdade investida	31
1.3.1 A subjetividade fundada na ideia de infinito	31
1.3.2 Subjetividade como hospitalidade	33
1.4 Conclusão: liberdade e hospitalidade	35
2 DE <i>TOTALIDADE E INFINITO</i> A <i>OUTRAMENTE QUE SER</i>: SOBRE A CRÍTICA DE DERRIDA A LEVINAS.....	37
2.1 A crítica derridiana à interpretação levinasiana da fenomenologia transcendental.....	38
2.1.1 Husserl: o problema da intersubjetividade.....	39
2.1.2 A crítica de Levinas: o outro não é um <i>alter ego</i>	43
2.1.3 A contraposição de Derrida.....	47
2.2 A crítica derridiana à interpretação levinasiana da fenomenologia hermenêutica	50
2.2.1 Heidegger: a virada hermenêutica da fenomenologia.....	50
2.2.2 A crítica de Levinas: hipóstase e fruição	54
2.2.3 A contraposição de Derrida.....	56
2.3 Conclusão: os elementos da transição	58
3 A LIBERDADE FINITA: SOBRE A ARTICULAÇÃO ENTRE LIBERDADE E HETERONOMIA EM <i>OUTRAMENTE QUE SER</i>.....	60
3.1 Ponto de inflexão: a superação linguístico metodológica de <i>Outramente que ser</i> e uma filosofia do desdizer.....	61

3.2 Dizer a subjetividade: a possibilidade de uma liberdade finita	64
3.2.1 A anarquia da proximidade e a ênfase da <i>Jemeinigkeit</i> : passividade e si mesmo	65
3.2.2 Inspiração, substituição e a liberdade finita	68
3.3 Conclusão: da heteronomia à autonomia	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	77

INTRODUÇÃO

Todo título gera uma expectativa daquilo que um texto expressa. Do ponto de vista hermenêutico, juntamente com o sumário, o título é o responsável por fornecer ao leitor a primeira e mais ampla visão da totalidade da obra. No nosso caso não é diferente. Nosso título expressa de início qual o tema: a liberdade; e suscita que tal tema se produz por meio de um paradoxo, podendo ser formulado nos seguintes termos: como se dá a articulação entre liberdade e heteronomia no pensamento levinasiano? No entanto, restam ainda alguns esclarecimentos que tentaremos proporcionar ao leitor nestas páginas introdutórias.

Ao lançar um olhar retrospectivo para as pesquisas produzidas na área de filosofia das últimas décadas, percebemos um crescente interesse nas questões ético políticas. Interesse justificado, em nossa leitura, pelo esforço de dar conta dos vários e conturbados acontecimentos do século passado que, ao decepcionar o projeto civilizatório moderno, ficou conhecido como “era dos extremos”. Dentre as mais diversas linhas de discussão que encontramos, há uma em particular que animou a escrita desta dissertação. Ela foi responsável por questionar a relação entre ética e ontologia pela primeira vez na história da filosofia. É verdade que, se retrocedermos até Nietzsche, ou até mesmo antes, com Kant, a própria metafísica vinha sendo posta em questão. Processo que parece unificar aquelas que foram estabelecidas como as duas grandes vertentes da filosofia contemporânea: a filosofia continental e a analítica. No entanto, a problematização da relação entre ética e ontologia pode ser situada com precisão: trata-se da proposta levinasiana da ética como filosofia primeira que começa a ganhar forma nos anos de 1940 e 1950.

O pensamento do franco-lituano Emmanuel Levinas, apesar de ser relativamente recente, tem sido fonte de interesse para as reflexões desenvolvidas nas últimas décadas. Tal interesse fez com que aumentasse consideravelmente tanto a quantidade de produções acadêmicas – desde teses, dissertações, livros e artigos – como a diversidade de interpretações.¹ Para além das fronteiras francesas, país onde Levinas desenvolveu seu percurso filosófico, seus escritos tiveram ressonância em países como Rússia², Japão³, EUA⁴, Espanha⁵, Portugal⁶ e Brasil⁷.

¹ Cf. a *The Levinas Online Bibliography* que reúne uma ampla quantidade de fontes primárias e secundárias em diversos idiomas desde 1929. Disponível em <http://oud.uvh.nl/levinas/default2.asp>. Cf. também o Portal de Periódicos da Capes que lista 6.579 resultados, dos quais 5.026 são artigos, quando pesquisamos o termo “Levinas”. Disponível em <http://www.periodicos.capes.gov.br/>.

² Há um artigo muito ilustrativo de Anna Yampolskaya sobre a recepção russa do pensamento levinasiano. O texto adota uma visão histórica para apresentar o contato da cultura russa com a filosofia ocidental e toma como ponto inicial para contextualizar a recepção da obra levinasiana o começo do século XIX em que um grupo de jovens auto denominados *lubomudry*, ou “os amantes da sabedoria”, deram origem aos *slavophiles* - grupo inspirado pela filosofia de Hegel e Schelling – e aos *zapadniki* - também hegelianos, mas influenciados pelos ideais subversivos de liberdade política e justiça social. Após serem censurados pelo governo russo, é apenas com o fim da era soviética que as traduções das principais obras filosóficas do século XX e as reedições dos

Não é preciso, no entanto, uma pesquisa bibliográfica exaustiva para perceber que grande parte dessas produções – nacionais e internacionais – é constantemente voltada para conceitos centrais, tais como alteridade, infinito, rosto e ética, ou para a relação entre Levinas, Husserl e Heidegger. Há ainda alguns poucos que se dedicam aos problemas da estética, da erótica e da possibilidade de uma aproximação com o debate atual da bioética e da justiça.

O conceito de liberdade formulado por Levinas, no entanto, é quase sempre tratado de modo secundário.⁸ Justamente por esse motivo, não há até então nenhuma produção acadêmica brasileira que se centre exclusivamente nesse aspecto do pensamento levinasiano – encontrando-se apenas pequenos artigos ou breves alusões em capítulos de livros. Isso não significa, porém, que seja irrelevante. As passagens em que nos deparamos com discussões sobre esse problema são, de fato, inúmeras. Mas não só isso, há trechos situados em pontos estratégicos da argumentação levinasiana que são dedicados exclusivamente a essa problemática. Em *Totalidade e infinito*, é o caso das discussões encontradas no contexto da primeira seção quando aborda a questão da verdade e da justiça⁹, da segunda seção quando trata do Eu fruidor¹⁰, e da própria conclusão do livro, em que é reservado um tópico, dentre os

trabalhos de autores russos retornaram às estantes das livrarias, sendo reconquistada a liberdade para estudar os autores europeus sem a obrigação de disfarçá-los com algum tipo de crítica marxista da filosofia burguesa. Montado esse panorama, Yampolskaya transita pela recepção pós-soviética de Levinas, passando pelas traduções iniciadas com o artigo “Determinações da ideia filosófica de cultura” em 1990; pelas interpretações de estudiosos como Tatyana Shchyttsova, Irina Poleschuk, Larissa Sokolova e Igor Zaitsev; e pela recepção de Levinas no âmbito acadêmico russo. YAMPOLSKAYA, 2008.

³ Sobre a recepção no Japão há um artigo de Yasuhiko Murakami e Mao Naka. Assim como Anna Yampolskaya faz no artigo sobre a recepção russa, os autores recorrem a uma contextualização inicial do ambiente em que a obra foi recebida. No entanto, em vez de versar sobre a entrada da filosofia no Japão, recorre-se aqui à presença do cristianismo para responder a pergunta inicial que o texto põe: porque Levinas é lido no Japão? Já que se situam fora de uma cultura monoteísta, o que atrai os leitores japoneses em Levinas? Três principais motivos são enumerados: 1) o choque e estranheza do conteúdo judaico presente no texto levinasiano; 2) a segunda guerra mundial; e 3) o problema do individualismo e da alienação. Enfim, Murakami e Naka traçam uma visão abrangente da presença levinasiana no Japão e contribuem com um excelente material bibliográfico sobre os principais estudos sobre Levinas no Japão. MURAKAMI, 2002.

⁴ Simon Critchley e Robert Bernasconi são os principais estudiosos nos EUA. Para uma ampla bibliografia dos trabalhos aí produzidos remeto ao material preparado por Stacy Kelter em KELTER, 2006. Cf. também o trabalho de MORGAN, 2007.

⁵ Sobre a recepção espanhola, cf. o artigo de SUCASAS, 2005.

⁶ As principais responsáveis pelas pesquisas sobre Levinas em Portugal são as professoras Fernanda Bernardo da Universidade de Coimbra e Cristina Beckert da Universidade de Lisboa. Cf. o excelente trabalho sobre o primeiro volume das obras completas em BERNARDO, 2012.

⁷ Os estudos no Brasil se iniciaram na década de 90, na PUCRS, com os professores Pergentino Stefano Pivatto e Luiz Carlos Susin. Aí se constituiu um núcleo de pesquisa que mais tarde deu origem ao Centro Brasileiro de Estudos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas – CEBEL. O blog do Grupo de Trabalho Levinas associado à Anpof pode ser acessado através do link: www.gtlevinas.com.

⁸ É o caso, por exemplo, do professor Nélcio Vieira: “a liberdade não é uma temática especial da ética da alteridade levinasiana, mas não deixa de ser presente”. VIEIRA, 2003, p.225.

⁹ TI, p. 71-80.

¹⁰ TI, p.144-161.

doze que a compõe, para destacar o conceito de liberdade ao qual foi possível chegar¹¹. Já em *Outramente que ser*, o foco se encontra no quarto capítulo, sobre a substituição. A importância desse capítulo para o livro é indiscutível. Já na nota preliminar, Levinas o caracteriza como *la pièce centrale*.¹² Não só nesses dois textos mais tardios e sistematizados encontramos uma preocupação de Levinas com a liberdade. Essa atenção remonta já às anotações feitas nos cadernos de cativo em 1937.¹³

A falta de produções acadêmicas dedicadas a esse tema apenas demonstra que se ignora o potencial crítico e a possibilidade de diálogo com as mais diversas áreas do conhecimento que esse conceito traz consigo. Dentre os poucos textos dedicados a esse tema, podemos citar, no âmbito da bibliografia de língua francesa, os artigos de Émile Tardivel¹⁴, que aborda o problema da liberdade desde a perspectiva da questão do mal em Levinas e Patočka; Délia Popa¹⁵, que busca pensar tanto a articulação entre liberdade e atenção nos textos de juventude de Levinas, como a relação entre liberdade e direito; e breves passagens nos livros de Catherine Chalier¹⁶, Rodolphe Calin¹⁷ e Didier Franck¹⁸. Em língua inglesa é onde encontramos maior número de trabalhos. De um lado, há um debate na filosofia da educação feito por Guoping Zhao¹⁹ e Anna Strhan²⁰ problematizando o papel da liberdade e da heteronomia a partir de Levinas e Kant. De outro, no contexto de um debate sobre liberdade individual e comunidades religiosas, Hannah Hashkes²¹ e Ephraim Meir²² se servem de elementos levinasianos para levantar seus argumentos. Ainda em língua inglesa, temos uma vertente trabalhando Kant e Levinas paralelamente e com contribuições muito

¹¹ TI, p. 299-302.

¹² « Ce livre n'est cependant pas un recueil d'articles. *Bâti autour du chapitre IV qui en fut la pièce centrale*, il précéda, dans sa première rédaction, les textes publiés ». AE, p. 10. Grifo nosso.

¹³ « Dès lors la liberté du moi à l'égard du monde et à l'égard de soi – n'est pas l'être mais l'évasion de l'être – la possibilité d'être comme si on n'a pas encore été. *Wiedergeburt*. » **Oeuvres I**, p. 59. Essa passagem abre possibilidades novas para abordar o problema da liberdade, sobretudo a partir dos textos da década de 40: relacionar a liberdade levinasiana com as reflexões sobre a evasão de ser, a insônia e o tempo.

¹⁴ TARDIVEL, 2008, p. 155-175.

¹⁵ As pesquisas de Délia Popa – pós-doutoranda do Centro de Filosofia do Direito da Universidade Católica de Louvain – são bastante recentes. Sua apresentação em 2011 no colóquio internacional de filosofia “Retrouver un sens nouveau” intitulada *Prise, surprise et déprise: liberté et attention chez Levinas* foi publicada ano passado no livro “Rencontrer l'imprévisible: à la croisée des phénoménologies contemporaines” organizado por Flora Bastiani e Svetlana Sholokhova. Cf. também POPA, 2011.

¹⁶ CHALIER, 1996.

¹⁷ CALIN, 2005.

¹⁸ FRANCK, 2008.

¹⁹ Texto apresentado em abril de 2012 na Annual Conference of the Philosophy of Education Society of Great Britain com o título: “Freedom Reconsidered: Heteronomy, Infinity, and Open Subjectivity”. Disponível em <http://www.philosophy-of-education.org/uploads/papers2012/Zhao.pdf>

²⁰ O texto foi apresentado em abril de 2009 na Annual Conference of the Philosophy of Education Society of Great Britain com o título: “The very subjection of the subject: Levinas, heteronomy and the philosophy of education”. Disponível em <http://www.philosophy-of-education.org/conferences/pdfs/Strhan.pdf>

²¹ HASHKES, 2012.

²² MEIR, 2012.

interessantes de Peter Atterton²³, que traça uma interface entre a noção kantiana de liberdade transcendental e a alteridade levinasiana, e Diane Perpich²⁴. Por fim, há a tese de doutorado de Mylène Botbol-Baum sobre a heteronomia enquanto condição da liberdade em Levinas e Sartre.²⁵ Já em língua portuguesa, há os artigos de Paulo Nodari²⁶, José Tadeu de Souza²⁷, José Luis Pérez²⁸ e a breve referência feita na tese de doutorado de Ricardo Timm de Souza²⁹.

No entanto, o mais fundamental e o aspecto em que essa pesquisa adquire sua importância está no fato de que nossa pergunta não é só sobre o que é liberdade para Levinas e de que modo se diferencia daqueles que critica, como muitos o fazem. Buscamos investigar como o próprio conceito levinasiano é possível, se é ou não sustentável, para daí tentar extrair consequências possíveis. A articulação feita por Levinas entre liberdade e heteronomia representa uma inversão de uma das noções centrais das reflexões ético-políticas da tradição ocidental e abre, simultaneamente, uma nova perspectiva para abordar essas questões. Buscamos com isso valorizar a ação original dentro de um campo ainda explorado de maneira insuficiente, eliminando a possibilidade de repetição de pesquisas já realizadas.

Inserido no âmbito de uma pesquisa iniciada desde a elaboração em 2010 da nossa monografia, o interesse filosófico que fomenta o objetivo deste trabalho consiste, portanto, na explicitação do conceito levinasiano de liberdade. Buscará explorá-lo a partir do problema que sua formulação suscita, a saber: o da difícil articulação entre liberdade e heteronomia. Admitimos que é possível traçar um percurso de desenvolvimento desse tema em toda obra de Levinas. No entanto, para efeito de uma pesquisa de dois anos, delimitamos nossa análise aos seus dois principais textos, *Totalidade e infinito* e *Outramante que ser*, sem deixar de recorrer a textos complementares quando conveniente. Neles encontramos formulados dois conceitos de liberdade: a *liberdade investida* e a *liberdade finita*, respectivamente. Trabalharemos com a hipótese de que em última instância esses conceitos não são nem opostos, nem idênticos – dado que ambos desembocam na afirmação da posterioridade da liberdade frente à responsabilidade –, mas a arquitetura conceitual que torna possível a formulação de cada um é diferente. Doze anos separaram a elaboração desses textos, interpostos por uma marcante crítica feita por Derrida. Obviamente teses foram revistas, mas o desafio de pensar a ética sem

²³ ATTERTON, 2001.

²⁴ PERPICH, 2001.

²⁵ “Heteronomy as condition for freedom in Levinas' and Sartre's ethics”. Infelizmente não tivemos acesso ao texto.

²⁶ NODARI, 2006.

²⁷ SOUZA, 2001.

²⁸ PERÉZ, 2006. Esse é o artigo que mais se aproxima da nossa abordagem.

²⁹ SOUZA, 1999.

recorrer à ontologia e a conseqüente crítica do modo como a liberdade foi pensada na tradição ocidental permaneceu.

O conceito levinasiano de liberdade está indiscutivelmente associado ao modo como a subjetividade é compreendida. Por isso, a escolha de *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser* exigiu que explorássemos a relação do conceito de liberdade com outros dois, igualmente fundamentais e que exprimem a principal diferença entre esses textos: o de hospitalidade e o de substituição. Enquanto *Totalidade e infinito* adota uma estrutura de radical separação entre interioridade e exterioridade, permitindo que o encontro com a alteridade seja estabelecido em termos de um acolhimento, hospitalidade, fruto de um Desejo pela alteridade radical, *Outramente que ser* realoca o problema para pensar a possibilidade do Eu, desde sempre transido e responsável pelo outro, de modo que possa substituir-se pelo outro, sacrificar-se.

Por fim, a metodologia adotada é imprescindível, sobretudo porque iremos lidar com os dois textos mais importantes de Levinas. Optamos por um método genético-conceitual. Queremos dizer com isso que para dissolver a aparente contradição entre liberdade e heteronomia, nossa estratégia metodológica será a reconstrução da gênese do conceito levinasiano de liberdade. Daí segue a divisão da dissertação feita em três capítulos. O primeiro será dedicado à *Totalidade e infinito*. Acentuará a oposição entre *liberdade econômica e investida* e estabelecerá a hospitalidade como chave para a articulação entre liberdade e heteronomia. O segundo analisará a crítica elaborada por Derrida em *Violência e metafísica* à *Totalidade e infinito* para evidenciar os motivos que geraram a necessidade de revisão feita em *Outramente que ser*. O terceiro e último capítulo abordará o conceito de *liberdade finita* formulado em *Outramente que ser*. Partirá da superação linguístico metodológica da distinção entre o Dizer e o Dito na caracterização da subjetividade como substituição. Retomaremos nas considerações finais os principais momentos percorridos e proporemos uma interpretação possível do conceito levinasiano de liberdade ao ensaiar uma resposta para a pergunta que nos guia: afinal, podemos articular liberdade e heteronomia?

1 A LIBERDADE INVESTIDA:
SOBRE A ARTICULAÇÃO ENTRE LIBERDADE E HETERONOMIA
EM *TOTALIDADE E INFINITO*

De acordo com um modo contemporâneo de leitura da história da filosofia, toda a atitude filosófica legada pela tradição ocidental consistiu em pensar o *ente* a partir de um *fundamento*. Assim, quer sob o nome de *οὐσία*, princípio ou razão, sempre buscou um solo sobre o qual seria possível assentar as verdades ontológicas e as máximas incondicionais da ética. Oriunda desse modo de pensar, a Modernidade, desde Descartes, designou à subjetividade a função de explicitar os fundamentos do conhecimento e da ação moral. Sinteticamente, a filosofia moderna desembocou em uma identificação entre o sujeito e o Eu consciente de si próprio – o *eu penso*, o *cogito* – que para confirmar a certeza de si recorreu a uma *autodeterminação* e *autoexperiência* do pensamento.³⁰ Essa perspectiva alavancou, no entanto, dificuldades não só no campo teórico – o problema da relação sujeito e objeto, internalidade e externalidade³¹ – como também no campo prático. O problema da *liberdade* é central nesse contexto. Rousseau no *Contrato social*, por exemplo, associa “à aquisição do Estado Civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente *senhor de si mesmo*, posto que o impulso apenas do apetite constitui a escravidão, e a obediência à *lei de si mesmo* prescrita é a liberdade”³².

No entanto, como não é possível abranger dentro dos limites dessa dissertação todos os filósofos que esboçaram uma reflexão sobre a liberdade – tarefa que daria maior suporte para nossa argumentação, mas que exigiria um esforço dantesco –, privilegiaremos o pensamento kantiano para contrastar com a proposta de Levinas. Escolha aparentemente arbitrária, de fato. Não apenas pelo corte histórico, já que se trata de um filósofo moderno e o problema da liberdade já estava presente nos gregos e nos latinos, mas também porque na própria modernidade encontramos uma pluralidade de perspectivas sobre esse tema. Essa escolha se justifica, no entanto, tanto pelo peso que a filosofia de Kant tem na tradição ocidental, quanto pelo fato de que em última instância, independente do filósofo, é sempre a autonomia e não a heteronomia que é mais acentuada.³³

³⁰ A dúvida hiperbólica das *Meditações* de Descartes expressa claramente essa estrutura.

³¹ Cf. o §13 de *Ser e Tempo* em que Heidegger problematiza muito bem essa questão desde a perspectiva do ser-no-mundo.

³² ROUSSEAU, 2010, p.187, grifo nosso.

³³ Certamente, como qualquer outra generalização, essa também tem seus riscos. Estamos cientes que o leitor poderia objetar, por exemplo, alegando que um pensador como Espinosa não se enquadraria nessa afirmação. Seu pensamento se opõe claramente à posição kantiana. Espinosa identifica liberdade com causa ativa, ou seja, é livre aquele que ao agir efetua sua própria natureza sem nenhum tipo de constrangimento externo. Nesse sentido, só a *natura naturans*, Deus, é rigorosamente livre. Os homens, por sua vez, estariam condenados a uma situação de servidão, pois qualquer ação estaria condicionada por fatores externos – quer seja por outros homens ou por objetos. Não estaria, então, já presente em Espinosa uma atenuação da heteronomia ao pensar a liberdade? Em certo sentido sim, mas não se aproxima ainda da postura levinasiana que buscaremos explicitar. Apesar de negar a ideia de livre arbítrio, o modo como pensa a liberdade ainda está preso à ideia de autonomia. Afinal, em que a *natura naturans* se diferencia de autonomia? Aquele que efetua sua própria natureza ao agir não é autônomo?

O problema com o qual estamos tentando lidar é comumente conhecido como o problema do livre arbítrio ou da vontade livre. Deparamo-nos aqui com a interrogação sobre a compatibilidade ou não da liberdade da vontade – ou seja, a capacidade de suspensão de seus desejos imediatos durante um ato deliberativo – com o determinismo causal.³⁴ Em geral, podemos dizer que no contexto da filosofia kantiana esse problema aparece em dois momentos. O primeiro deles, em sentido cronológico e lógico, situa-se na discussão cosmológica feita na *Crítica da razão pura*. A terceira antinomia da razão pura é o *locus* dessa discussão e também a base para o desenvolvimento posterior das reflexões de Kant dedicadas à moral.³⁵ Nela são expostas duas teses contrárias, mas plausíveis e perfeitamente defensáveis. Assim como as outras antinomias da razão, o problema da liberdade é encarado como uma contradição na qual a razão pura encontra-se ao proceder em busca de uma totalidade de condições incondicionada para qualquer que seja o condicionado. É um princípio mesmo da razão que exige essa busca, a saber: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado”³⁶. Trata-se, em termos kantianos, do problema das ideias cosmológicas, ou seja, do uso indevido das categorias.

Mais especificamente, as categorias de quantidade, realidade, causalidade e necessidade quando ilicitamente estendidas provocam conflitos antinômicos que caracterizam duas posições contrárias próprias desse tipo de enfrentamento. A primeira delas é a que defende as ideias de que o mundo teve um primeiro momento no tempo e é espacialmente limitado, de que a matéria é composta por elementos simples e indivisíveis, de que há uma liberdade causal situada fora da série causal da natureza e que a fundamenta, e de que há um ser necessário que fundamenta aqueles contingentes. Já a segunda, obviamente, nega tal início e limite, tal simplicidade, tal liberdade e tal ser necessário. A terceira antinomia, portanto, trata do uso ilícito da categoria de causalidade quando estendida na busca de uma causa primeira, de uma completa justificação de todos os estados de coisas. É o que Kant chama de liberdade transcendental e define como “uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que

³⁴ Cf. o artigo de TUGENDHAT, 2006.

³⁵ Sustentamo-nos aqui na interpretação de Henry Allison: “The Third Antinomy is not only the locus of the major discussion of the problem of freedom in the *Critique of Pure Reason*, it is also the basis for Kant’s subsequent treatments of the topic in his writings on moral philosophy”. ALLISON, 1990, p.11.

³⁶ CRP A409/B436.

iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de conseqüências dele decorrentes”³⁷.

Tanto a tese quanto a antítese da antinomia em questão assumem como válido o modo de causalidade afirmado na segunda analogia da experiência³⁸. Todo problema está em estabelecer se é ou não legítimo recorrer a outro tipo de causalidade, aquela de que falávamos no parágrafo anterior. Assim, a tese é enunciada por Kant nos seguintes termos: “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”³⁹. Já a antítese, sustenta que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”⁴⁰. A resolução kantiana para essa contradição é polêmica. Para ele, tese e antítese são compatíveis. Com efeito, e em certa medida legitimamente, os críticos posteriores como Schopenhauer e Strawson apontaram uma inconsistência nessa solução. Tratar-se-ia de um artifício *ad hoc* que serviria apenas para os propósitos posteriores do próprio Kant. Ora, tendo em vista a postura “crítica”, apenas a antítese deveria ser considerada como verdadeira, já que quanto mais nos afastamos na busca de um início da série causal, mais remotos eles são, não devendo mais ser tratados como existentes. No entanto, deve ser levado em conta aqui a distinção feita por Kant entre antinomias matemáticas – de que tratam as duas primeiras – e antinomias dinâmicas – as duas últimas. A diferença está no modo como os dois tipos de antinomias conduzem seu regresso que vai dos condicionados para as condições. No que diz respeito às matemáticas, tanto os condicionados quanto as condições são membros homogêneos de uma mesma série espaço temporal. Isso não ocorre no caso das antinomias dinâmicas. Não há homogeneidade espaço temporal, de modo que fica em aberto a possibilidade de que a causa ou fundamento de um evento esteja fora da série de acontecimentos. Sendo uma causa desse tipo encarada como não-sensível, podemos chamá-la de inteligível.⁴¹

No entanto, que implicações essa discussão tem para o problema da vontade livre? Esse é o nosso ponto principal a partir de agora. Para tanto, outra distinção deve ser acentuada, e é a que mais nos interessa aqui, a saber: a diferença entre natureza e homem. Tese e antítese são compatíveis em vista dessa diferença. Temos diante de nós os dois tipos possíveis de causalidade que correspondem respectivamente à distinção supracitada: a

³⁷ *Idem*, A445/B473.

³⁸ “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” *Idem*, A189/B232.

³⁹ *Idem*, A444/B472.

⁴⁰ *Idem*, A445/B473.

⁴¹ Para mais detalhes sobre essa discussão, remetemos ao trabalho de ALLISON, 1990, p. 22-25.

causalidade segundo a natureza e a causalidade pela liberdade. Assim, para Kant, todo efeito no mundo é proveniente ou da natureza ou da liberdade (nos permitimos aqui acrescentar: todo efeito no mundo é fruto ou de uma ação humana ou de uma “ação” natural). Nessa perspectiva, admitir uma liberdade em sentido cosmológico como uma faculdade que inicia *por si* um estado, tem conseqüências diretas e fundamentais quando tratamos da liberdade em sentido prático.

É sobretudo notável que sobre esta idéia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja esta idéia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade. *A liberdade no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coacção* dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis.⁴²

Vimos até aqui, então, que a liberdade em Kant pode ser entendida duplamente: em sentido cosmológico, é a possibilidade de ao mesmo tempo iniciar em absoluto uma série causal e fundamentá-la, mantendo-se fora dela; e sem sentido prático, como uma independência de necessidades patológicas. Resta-nos agora fazer a associação desse conceito de liberdade desenvolvido na *Crítica da razão pura* com a noção de autonomia problematizada na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. O *locus* da discussão sai, portanto, das antinomias da razão pura e passa para a terceira seção da *Fundamentação* em que é feita a transição da metafísica dos costumes para uma crítica da razão prática pura.

Para o filósofo de Königsberg, o princípio da subjetividade moral e, conseqüentemente, a condição de possibilidade do agir moral à medida do imperativo categórico é a autonomia. Esse princípio, no entanto, “é apenas uma *ideia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa”⁴³ e, por isso, a liberdade não pode ser dada em uma *experiência*⁴⁴ possível, o que a torna válida “somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade”⁴⁵. Esse é o ponto nodal que nos interessa aqui: 1) a articulação entre liberdade e moral se dá na modernidade a partir do momento em

⁴² CRP A533/B561.

⁴³ *Idem*, p. 111.

⁴⁴ Utilizamos o termo “experiência” no sentido kantiano, ou seja, aquilo que nos é dado através das formas *a priori* da intuição.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 116.

que esta é pressuposta como o fundamento último de toda ação; 2) a moral se origina na capacidade de auto-legislação – dando a si mesmo a sua própria lei – não por uma determinação heterônoma, mas autônoma. A liberdade é, pois, a certeza e a evidência que para muitos filósofos constitui a matriz das leis morais e políticas.

A evidência da liberdade que a torna um pressuposto fundamental da moral e da política não seria, no entanto, passível de discussão? Levinas assume uma postura ousada quando aborda essa questão. De fato, não partilha com os outros filósofos uma confiança no conceito de liberdade legado pela tradição ocidental. É exatamente pela desconfiança que sua posição é uma das mais peculiares e não menos polêmica.

A terceira parte da primeira seção de *Totalidade e infinito*⁴⁶ denominada “Verdade e justiça” inicia com uma constatação:

Pode-se distinguir no pensamento europeu o predomínio de uma tradição que subordina a indignidade ao fracasso, a própria generosidade moral às necessidades do pensamento objetivo. A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica e faria escândalo.⁴⁷

De acordo com a leitura levinasiana da história da filosofia enquanto totalização e encobrimento da alteridade⁴⁸, o conceito de liberdade, sempre absoluto e considerado em sua autojustificação, figura como o sustentáculo da realização da Totalidade⁴⁹ exercida teoricamente.

A essa constatação, segue-se uma crítica da liberdade que pode ser compreendida “quer como uma descoberta da sua fraqueza, quer como uma descoberta da sua indignidade: isto é, quer como um conhecimento do fracasso, quer como a consciência da culpabilidade”⁵⁰. O objetivo de Levinas se torna, então, manifesto: perspectivar o problema da liberdade para criticá-lo em sua precedência absoluta que elimina a possibilidade de uma fundamentação *externa*, ou heterônoma. Não se trata, porém, de uma simples negação do conceito de liberdade, mas uma tentativa de torná-la justa.⁵¹ Isso será feito por outro viés: afinal, “a presença de outrem não porá em questão a legitimidade verdadeira da liberdade? A liberdade não se apresentará a si própria como uma vergonha para si? E reduzida a si, como

⁴⁶ TI, p. 71-92.

⁴⁷ TI, p. 72.

⁴⁸ “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. TI, p. 30.

⁴⁹ Ricardo Timm ressalta bem essa questão: “A liberdade é, então, a regra do jogo totalizante, primeiro impulso e sustentação da identificação do Outro no Mesmo: sou livre, para poder subjugar o Outro”. SOUZA, 1999, p. 148.

⁵⁰ TI, p. 72.

⁵¹ Entenda-se que afirmar a necessidade de tornar a liberdade justa só recebe sentido à luz da crítica levinasiana à Totalidade, uma vez que a liberdade da Totalidade se manifesta como violência e usurpação da alteridade.

usurpação”⁵²? Para Levinas, a moral não se origina da liberdade autojustificada. Ao contrário: “a moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta”⁵³.

No pensamento levinasiano, a destituição da liberdade enquanto origem da moral cede lugar para outro fundamento: a alteridade. A *autonomia* é substituída pela *heteronomia* e, portanto, a moral terá sua causa e seu sentido na alteridade que é outrem. Com efeito, é preciso ir aquém da liberdade para descobrir uma alteridade que a investiria e legitimaria. É daí que surge o conceito de uma *liberdade investida*: o homem só é verdadeiramente livre quando sua liberdade está subordinada a uma exterioridade. A formulação desse conceito não seria, no entanto, paradoxal? Como, pois, seria possível preservar a minha liberdade se nesse contexto de pensamento ela já não é o princípio das minhas ações? Se a liberdade advém da heteronomia, não seria uma situação de servidão? Ora, não é aporético pensar conjuntamente liberdade e heteronomia?⁵⁴ Aparentemente, falar em uma liberdade que é investida é uma *contradictio in adjecto*, ou seja, a investidura é exatamente a negação da liberdade.

Podemos estabelecer esquematicamente, para efeito de uma melhor compreensão inicial, três momentos em que a liberdade é um tema presente no pensamento levinasiano. Trata-se de uma divisão sugerida por José Luis Pérez com a qual concordamos em grande medida⁵⁵. Esse é um problema enfrentado por Levinas já nos seus primeiros textos e, não à toa, é no artigo *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* de 1934⁵⁶, publicado praticamente no dia seguinte à subida de Hitler ao poder, que encontramos uma das primeiras ocorrências. Por representar uma posição filosófica interessante e atrativa, Levinas aponta para o perigo desse modo de pensar presente na Europa da década de 30. A liberdade é vista aí como um valor fundamental que deve ser contraposto à ascendente política nazi.

É à uma sociedade que perde o contato vivo de seu verdadeiro ideal de liberdade para aceitar suas formas degeneradas e que, não enxergando o esforço que esse ideal exige, alegra-se sobretudo daquilo que ele trás de

⁵² TI, p. 301.

⁵³ TI, p. 74.

⁵⁴ Cf. o modo como Catherine Chaliier formula esse problema em CHALIER, 1996, p. 77.

⁵⁵ “O problema da liberdade marca presença ao longo de todo o pensamento de Levinas, ocupando nele um lugar de destaque, sendo que a tematização do mesmo se regista em pelo menos três momentos distintos. O pequeno escrito de 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, acolhe a primeira abordagem [...] Uma outra análise surge nos escritos da década de '40, *De l'existence à l'existant* e *Le temps et l'autre* [...] O último momento coincide com aquelas que são as obras de referência do pensamento levinasiano, *Totalité et Infini* (1961) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1964)”. PÉREZ, 2006, p. 123.

⁵⁶ LEVINAS, 1997. São poucos os filósofos em que a relação entre filosofia e biografia estão tão intimamente interligadas como o caso de Levinas. A experiência do nazismo foi definitivamente o limiar de sua reflexão filosófica e inscreveu, para usar a expressão de Fernanda Bernardo, a assinatura ético-metafísica de seu pensamento.

cômodo – é à uma sociedade em tal estado que o ideal germânico de homem aparece como uma promessa de sinceridade e autenticidade.⁵⁷

No entanto, o que era uma problematização eminentemente política ganha outra feição quando se estabelece a liberdade como condição do existente no contexto da discussão sobre a hipóstase em *Da existência ao existente*. Finalmente, o delineamento mais original e de maior radicalidade conceitual é o de *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*. Ao já desenvolver com maior clareza a tese da ética como filosofia primeira nesses dois textos, encontramos, respectivamente, os conceitos de *liberdade investida* e *liberdade finita*.

Durante as quase duas décadas que separam o segundo do terceiro momento encontramos, no entanto, um texto de 1953 que nos interessa sobremaneira por antecipar algumas noções desenvolvidas em *Totalidade e infinito*⁵⁸ e ao qual não podemos evadir-nos. Trata-se de breve artigo intitulado *Liberdade e comando*⁵⁹. O texto é erguido a partir de uma reflexão feita sobre a tirania em que o interlocutor privilegiado é Platão. Crucial por já apresentar noções fundamentais retomadas posteriormente em *Totalidade e infinito*, opera uma transição da discussão sobre a liberdade desde o questionamento da própria ordem política. Afinal, devemos depositar nossas esperanças nas estruturas políticas? É dessa desconfiança que surge o deslocamento do debate sobre a liberdade da política para a ética – entendida, é preciso salientar, não tradicionalmente, mas como filosofia primeira. *Liberdade e comando* reabilita a heteronomia enquanto condição da liberdade. No entanto, não se trata da heteronomia anonimamente produzida na lei ou no Estado. Antes, é a concretude ética apresentada como *visage* – intuição mantida por Levinas até os últimos escritos para pensar a liberdade.

[...] impor-se um comando para ser livre, mas precisamente um comando exterior, não apenas simplesmente uma lei racional, não apenas um imperativo categórico indefeso contra a tirania, mas uma lei exterior, uma lei escrita, munida de uma força contra a tirania: eis, sob uma forma política, o comando como condição da liberdade. *Mas o comando da lei escrita, a razão impessoal da instituição, apesar de sua origem na vontade livre, possui em relação à vontade, a todo instante renovada, certa estranheidade. A instituição obedece a uma ordem racional em que a liberdade não se reconhece mais.*⁶⁰

⁵⁷ LEVINAS, 1997, p. 21, tradução livre.

⁵⁸ No prefácio à edição de *Liberté et commandement* Pierre Hayat destaca: “L’intuition philosophique d’une subjectivité en relation originelle avec l’extérieur qui commande ne cessera d’animer la pensée de Levinas. Texte instaurateur, *Liberté et commandement* fait apparaître de façon nouvelle que l’éthique n’est pas un «supplément d’âme» qui viendrait s’ajouter à une liberté consciente d’elle-même.” HAYAT, 1994, p. 19.

⁵⁹ LEVINAS, 1994.

⁶⁰ LEVINAS, 1994, p. 40, tradução livre, grifo nosso.

Feito esse esclarecimento introdutório e tendo em vista, portanto, tanto o problema filosófico diante do qual estamos e o caráter do método segundo o qual procederemos, iniciamos a investigação com *Totalidade e infinito*. A dinâmica da argumentação levinasiana nesse texto é peculiar. Ela nos permite estabelecer uma clara oposição entre dois tipos de liberdade: uma à qual iremos nos referir como *econômica* por oposição a uma denominada *investida*. Tal oposição, no entanto, não é suficientemente explicitada pelo próprio Levinas. Muito menos o termo *liberdade econômica*, que não encontramos anunciado em nenhuma passagem desse texto. Mas é ele, o próprio texto, que nos permite acentuar essa oposição de modo tão rígido ao radicalizar a separação entre interioridade e exterioridade, imanência e transcendência, Mesmo e Outro. Quanto à expressão “liberdade econômica”, tomamo-la emprestada de Derrida. Mas também o texto de Levinas nos permite ratificar essa elaboração derridiana. Afinal, adjetivar uma liberdade como econômica significa aqui o mesmo que dizer que há uma liberdade própria do modo de ser do Eu fruidor, imerso em um processo contínuo de identificação, de redução de toda exterioridade ao Mesmo⁶¹. Obviamente, o termo “economia” deve ser tomado em sua acepção levinasiana, enquanto sua origem etimológica de *oikos*, sendo sinônimo, portanto, de *demeure*, habitação – enfim, trata-se da liberdade de um Eu *chez soi*. Ao evidenciar essa oposição da maneira mais clara possível, esperamos fornecer ao leitor atento não só o movimento interno da argumentação de *Totalidade e infinito* – ou seja, partir do próprio tema da liberdade como perspectiva hermenêutica para leitura de *Totalidade e infinito* –, mas também atender à expectativa gerada pelo problema que levantamos a partir da demonstração da possibilidade de uma liberdade investida. É esse conceito, articulado com uma caracterização da subjetividade enquanto hospitalidade, que deve fornecer a chave que precisamos para desfazer a contradição entre liberdade e heteronomia.

1.1 A liberdade econômica

A tese central com a qual inauguramos a discussão pode ser facilmente detectada na seguinte passagem de *Violência e metafísica* que nos inspirou em grande parte na elaboração desse capítulo:

⁶¹ Percebemos a intenção desse uso do termo “economia” já nas anotações dos Cadernos de Cativieiro (1940-1945) em que encontramos a seguinte nota: “Employer le mot «économie» pour «totalité» ou «ensemble»”. LEVINAS, E. *Oeuvres I*, p. 192.

E a liberdade teórica, que tem acesso ao pensamento do ser, não é senão a identificação do mesmo, luz onde me dou o que digo encontrar, liberdade *econômica* no sentido específico que Levinas atribui a essa palavra. Liberdade na imanência, liberdade pré-metafísica, poder-se-ia quase dizer física, liberdade empírica mesmo que na história ela se chame razão.⁶²

A primeira seção de *Totalidade e infinito* inicia com uma definição peculiar de metafísica. Não se trata em absoluto de ontologia, como poderíamos nos deixar levar numa primeira leitura. Pelo contrário, recorrendo à Rimbaud, Levinas enfatiza o caráter de separação. Metafísica é ausência, é “como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar [...], de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além”⁶³. Movimento similar, por exemplo, ao sugerido por Heidegger ao servir-se de Novalis para definir a tonalidade afetiva fundamental do filosofar enquanto uma saudade da pátria⁶⁴, mas com conclusões divergentes. Enquanto Levinas deriva da sua definição um desejo da alteridade absoluta, Heidegger vê na angústia a experiência de não sentir-se em casa, de estranhamento. A definição levinasiana ressalta o movimento de trans-cendência. Etimologicamente, tanto o termo transcendência quanto metafísica indicam um “para lá de...” – *trans* e *met(a)*. Não é uma saudade da pátria, um esforço para estar sempre de algum modo em sua casa, mas a saída dessa habitação. É esse movimento de ir “para lá de...” que descreve o esforço ético. Assim, ética e metafísica para Levinas podem ser tomados como sinônimos. É por isso que na citação que destacamos acima, Derrida caracteriza a liberdade teórica como pré-metafísica, imanente, econômica e, poderíamos acrescentar, pré-ética. O conceito de separação também é chave. Trata-se de uma retomada da hipótese de *Da existência ao existente* para situar o Eu em uma relação consigo mesmo delineadora do egoísmo. No entanto, é necessário precisar aqui que não se trata de uma identidade formulada abstratamente e que é muitas vezes representada pela tautologia “A é A” ou “Eu sou Eu”. Antes, é um Eu concreto, afetivo e descobrindo-se no mundo, em um primeiro momento trans-descendente e retro-scendente⁶⁵, como fruidor. O tornar-se si mesmo, para Levinas, no

⁶² VM, p. 137.

⁶³ TI, p. 19.

⁶⁴ HEIDEGGER, 2006, p. 06.

⁶⁵ Terminologia adotada por Levinas por influência de Jean Wahl (cf TI, p. 22) para descrever os diferentes momentos de transcendência. Luiz Carlos Susin explicita bem essa questão: “A transcendência primeira da existência é uma ‘trans-descendência’. O passo primeiro do pensamento deve ser, em correspondência, um retorno às experiências primeiras, e por isso, uma ‘retro-scendência’, volta à origem mais simples e espontânea. [...] O próprio Jean Wahl foi quem cunhou os termos que indicam movimento e transitividade, como ‘ex-cendência’, ‘trans-descendência’, retro-scendência’, ‘cis-cendência’ e finalmente ‘trans-ascendência’.” SUSIN, 1984, p. 34-35.

contexto de *Totalidade e infinito*, se constitui, portanto, como autêntico momento de um egoísmo.

[...] teoria significa também inteligência – *logos* do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece. O processo do conhecimento confunde-se nesse estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo. [...] *A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo promove a liberdade que é a identificação do Mesmo*, que não se deixa alienar pelo Outro.⁶⁶

Essa é, em sentido lógico, a primeira caracterização que podemos encontrar na descrição levinasiana de *Totalidade e infinito*. É a liberdade de um Eu preso em um processo de identificação, ainda que posteriormente a posição egoísta e essa liberdade econômica sejam postas em questão ou, o que seria o mesmo, investidas pela responsabilidade inaugurada pelo encontro com o outro. Portanto, nosso primeiro esforço será o de fornecer os elementos definidores desse momento, caracterizando o modo de ser do Eu separado, econômico.

1.1.1 O Eu econômico: o momento trans-descendente

O Eu econômico é o Mesmo. A análise das relações da interioridade que se configura como uma presença em sua casa – habitação, economia – é o objeto da segunda seção de *Totalidade e infinito*. O Eu econômico é, por isso, fruição: relaciona-se com o mundo segundo um “viver de...”; aquilo que Levinas caracteriza como um viver de “boa sopa”. A configuração desse viver, viver transitivamente, no entanto, não é representação. As coisas das quais esse eu vive não se apresentam como objetos para uma consciência. Apresentam-se menos ainda como utensílios em que a finalidade é o que interessa, como iluminar é a finalidade da lâmpada. “Viver de...” não se confunde também com meio de vida, como a linguagem do senso comum pode denotar: vivo de dar aulas. A dificuldade levinasiana em precisar o que significa essa fruição do “viver de...” se deve à riqueza de significados que a preposição “de” pode acolher ao executar sua função de relacionar palavras por subordinação. No entanto, podemos dizer *tout court* que a fruição é para Levinas uma realização que se dá, por exemplo, na alimentação:

A maneira de o ato se alimentar da sua própria atividade é precisamente a fruição. Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele,

⁶⁶ TI, p. 29, grifo nosso.

nem agir por ele. Sem dúvida, é necessário ganhar o seu pão e é necessário alimentar-se para ganhar o pão; de maneira que o pão que como é também aquilo pelo que ganho o meu pão e a minha vida. Mas se como o meu pão para trabalhar e viver, vivo *do* meu trabalho e *do* meu pão.⁶⁷

Assim, o mundo é alimento para o eu que frui. Esse processo de alimentar-se do mundo é transmutação: “o alimento [...] é a transmutação do outro em Mesmo”⁶⁸. Essa é, sobretudo, poderíamos dizer, uma tese de caráter ontológico: o momento da fruição é uma plenificação no ser e é a base da qual o Eu levinasiano surge. Essa estrutura frutiva do gozo possui uma intencionalidade própria. Obviamente, a influência fenomenológica nesse ponto se evidencia de modo claro. No entanto, a intencionalidade aqui não é tomada tal qual Husserl a concebeu. Não se trata de uma relação epistêmica. Mas também não se trata de uma manualidade (*Zuhandenheit*), já que o mundo não é tido como um utensílio que dispomos à mão, como formulou Heidegger⁶⁹. Nesse ponto, Levinas, enquanto fenomenólogo, é muito influenciado pelo pensamento heideggeriano, pois o Eu fruidor é sensibilidade e afetividade.

A suficiência do *fruir* marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo a que se chama o estado afetivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta. O eu não é, de fato, o *suporte* da fruição. A estrutura ‘intencional’ é aqui inteiramente diferente. O eu é a própria contração do sentimento, o pólo de uma espiral cujo enrolamento e involução a fruição delineia [...].⁷⁰

Nesse contexto, a *boca* e o *alimento* são elevados, para falar em termos heideggerianos, à categoria de existenciais, o que acarreta uma estruturação própria de descrição fenomenológica do gozo. Essa é uma peculiaridade levinasiana e ao mesmo tempo um ponto de afastamento e crítica à análise existencial: “O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração”⁷¹. Esquemáticamente, o ato ao qual Levinas atribui uma importância maior na descrição é o alimentar-se, destacando a noção de realização. O existencial boca e o existencial alimento são os pólos intencionais dessa estrutura de realização, de satisfação. No entanto, é legítimo nesse ponto questionar: qual a relação entre a fruição e a intencionalidade husserliana? Do ponto de vista formal, esse dois pólos, esse “viver de...”, não é apenas uma outra maneira de

⁶⁷ TI, p. 101-102.

⁶⁸ TI, p. 101.

⁶⁹ ST, §15.

⁷⁰ TI, p. 109.

⁷¹ TI, p. 127.

dizer o que Husserl já havia dito com a idéia de que toda intencionalidade é “intencionalidade de...”?

A fruição como modo de a vida se relacionar com os seus conteúdos não será uma forma de intencionalidade tomada no sentido husserliano do termo, numa acepção muito ampla, como fato universal da existência humana? [...] Conhece-se o ritmo segundo o qual essa tese é exposta: toda a percepção é percepção do percebido, toda a idéia, idéia de um *ideatum*, todo o desejo, desejo de um desejado, toda emoção, emoção de algo emocionante [...].⁷²

Tal é o motivo pelo qual a fruição não é uma simples retomada do conceito husserliano: intencionalidade é representação. Essa talvez seja uma tese controversa, mas Levinas entende por representação um esforço de “trazer à instantaneidade de um pensamento tudo o que dele parece independente”⁷³. A fruição é pretensamente descrita por oposição à intencionalidade da representação que suspende artificialmente o mundo através de um processo de redução fenomenológica porque não se trata mais da contraposição entre consciência e mundo, mas reter-se permanecendo corporalmente no mundo. O Eu fruidor é, sobretudo, corporeidade.

A intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação. Consiste em ater-se à exterioridade, que o método transcendental incluído na representação suspende. Ater-se à exterioridade não equivale simplesmente a afirmar o mundo – mas a opor-lhe corporalmente.⁷⁴

A posição corporal no mundo é, portanto, primeira. Surge aqui o tema da sensibilidade em Levinas, que possui um sentido bastante amplo: sensibilidade é tanto sensação quanto sentimento, afetividade. Por isso, é antes de tudo *exposição*. O Eu fruidor encontra-se exposto ao mundo como uma boca que tem fome e o que lhe é exterior é apenas alimento que satisfaz sua necessidade corporal⁷⁵. Fica claro nesse ponto que a sensibilidade em Levinas não se aproxima da acepção clássica do termo, sobretudo o uso de origem moderna em que se privilegiou o seu papel epistêmico, como uma faculdade do sujeito de conhecimento. Essa

⁷² TI, p. 113.

⁷³ TI, p. 118.

⁷⁴ TI, p. 119.

⁷⁵ “Na intencionalidade do gozo, o corpo inteiro começa como boca faminta que se abre. A mão, no seu primeiro gesto, será um auxílio à boca. [...] O corpo é vivente por viver da energia de outro, do mundo e dos elementos. A energia recavada no outro é o surplus do eu que se avoluma e cresce por retornos e recomeços.” SUSIN, 1984, p. 40.

descrição da sensibilidade na fruição não serve, portanto, à fins do saber, da inteligência, mas é uma encarnação do corpo que se aproxima do mundo afetivamente.

1.1.2 A liberdade do Eu fruidor

A liberdade do Eu autárquico, descrito até agora, é aquela que reduz o Outro ao Mesmo. Assim, toda alteridade não passa de uma oportunidade para satisfazer suas necessidades, assegurando sua relação consigo mesmo, constituindo sua identidade e prevalecendo no movimento egóico da intencionalidade do gozo.

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas redução do Outro ao Mesmo. *Tal é a definição de liberdade: manter-se contra o outro apesar de toda relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu.*⁷⁶

A relação de fruição ainda envolve mais um aspecto que está intimamente conectado ao *modus* da liberdade econômica. Trata-se da noção de desejo. Assim como podemos dicotomicamente falar da oposição entre *liberdade econômica* e *liberdade investida*, a estrutura argumentativa do texto levinasiano também nos permite diferenciar dois tipos de desejo: o *desejo econômico* e o *desejo ético*. À liberdade do eu fruidor corresponde o desejo entendido como satisfação de necessidades. Desse modo, constata-se que o *modus operandi* da liberdade do eu fruidor é fundamentalmente o do desejo e, por esse motivo, ela é a liberdade da satisfação. Satisfação que é realizada a partir de uma necessidade provinda de uma negatividade e que é necessária ao gozo. Esse momento do egoísmo característico do Eu fruidor delineia a liberdade que é a liberdade da nutrição, de um Eu para o qual o mundo é a fonte alimentar da qual pode estar continuamente transmutando tudo o que lhe é exterior à mesmidade, ao idêntico – assegurando, exatamente por esse motivo, sua autarcia.

1.2 Um pressuposto fundamental: desconstrução da totalidade ontológica via o conceito de infinito ético

No entanto, essa autarcia do eu que se afirma no mundo como satisfação e que é economicamente livre para nutrir-se da exterioridade é apenas o momento inicial da

⁷⁶ TI, p. 33, grifo nosso.

argumentação levinasiana. Como próximo passo em nosso esforço para decompor o problema que é nosso objeto de investigação – sobre quais as condições necessárias para que a articulação entre liberdade e heteronomia não resulte em uma *contradictio in adjecto* – e compreender a estrutura argumentativa de Levinas que leva ao conceito de *liberdade investida*, propomo-nos agora algo já expresso no próprio título desse tópico. Buscamos investigar os elementos da desconstrução da totalidade ontológica a partir do diálogo que o filósofo estabelece com Husserl, Heidegger, Platão e Descartes na primeira seção de *Totalidade e infinito* para, então, evidenciar no seio dessa ruptura a releitura do conceito de *infinito* em seu papel na constituição da subjetividade. É esse recurso argumentativo – insistimos uma vez mais, o papel que o conceito de infinito desempenha na reestruturação da subjetividade – que permite Levinas quebrar a estrutura fruitiva do Eu e, conseqüentemente, da liberdade econômica. Dessa forma, as perguntas que definem o horizonte de nossas considerações são: quais os pressupostos da crítica levinasiana na desconstrução daquilo que ele chama de “totalidade ontológica”? Como daí resulta o emprego ético do conceito de infinito? Qual a relação desse conceito com a subjetividade?

O percurso se inicia com a crítica da tradição filosófica ocidental a partir do aspecto que ela assume com a ontologia de molde heideggeriano. É principalmente a partir de Heidegger, entendido nesse contexto como o clímax do pensamento filosófico, que Levinas tem acesso ao modo ocidental de pensamento. Portanto, a crítica da ontologia fundamental constitui o próprio pano de fundo da crítica levinasiana à Totalidade e é a condição básica para a compreensão do autor. Seguimos salientando o retorno feito por Levinas ao *Bem* do Platão da *República* e à *ideia de infinito* do Descartes das *Meditações*. É desde o recurso a esses dois conceitos reveladores de um *surplus* que a ruptura da Totalidade será possível e a atribuição de outro sentido à subjetividade será feita. Concluimos com a questão sobre o modo como isso implica em uma reestruturação da subjetividade, não mais entendida como a responsável pela explicitação dos fundamentos do conhecimento, mas como *fundada* na ideia de infinito e, portanto, como hospitalidade.

1.1.1. Subversão: a crítica da ontologia fundamental

O século passado foi responsável pelo questionamento e releitura de conceitos fundamentais como “tempo”, “existência”, “essência”, “lógica” etc. Esse contexto gestou, entre outros, o pensamento de autores como Husserl, Sartre, Jaspers, Russel, Wittgenstein, Adorno e Habermas. No entanto, o nome de Martin Heidegger merece destaque especial.

Assumindo um diálogo com a história do pensamento que é caracteristicamente um “passo de volta”, entendido enquanto um movimento do pensamento que conduz para algo impensado, o filósofo alemão colocou para si a tarefa de elaborar uma reflexão sobre o próprio objeto do pensamento: o *ser*.⁷⁷

Na medida em que o passo de volta determina o caráter do nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia. O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o todo dessa história [...]. Isto não é [...] um problema já transmitido e já formulado, mas aquilo que [...] não foi questionado.⁷⁸

O que permaneceu impensado, segundo Heidegger, foi a diferença entre ser e ente. A metafísica nunca levantou a questão sobre a verdade do ser, pensando apenas o ser do ente. Concomitantemente, ela nunca questionou o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser.⁷⁹ Se resta algo ainda impensado que está aquém do pensamento metafísico, temos que rever toda a forma de refletir sobre o homem, uma vez que ele sempre foi determinado a partir da perspectiva do ente na totalidade, já pressupondo uma interpretação do ente. Assim, “para que nós, contemporâneos, possamos atingir [...] a dimensão da verdade do ser a fim de poder meditá-la, deveremos, primeiro, tornar desde já bem claro como o ser se dirige ao homem e como o requisita”.⁸⁰

Aquilo que distingue o homem dos demais entes, segundo a tese heideggeriana, só pode ser vislumbrado na medida em que o compreendermos em sua proximidade com o ser, manifestando sua essência (entendida não como *essentia* latina, mas como modo de ser mais fundamental) enquanto ek-sistir.⁸¹ Heidegger inaugura uma nova forma de pensar o humano segundo a qual o homem deixa de ser um ser vivo entre outros, definido como *animal rationale*, para tornar-se o único ente que compreende ser: Dasein.⁸² Dasein é abertura ao ser, clareira da mostraçã. Nesse sentido, a condição humana passa a ser o lugar em que a dinâmica da apropriação do ser pelo ente e a realização do ente a ser é possível. É isso que constitui a grande novidade da ontologia contemporânea: “[...] a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é

⁷⁷ Cf. HEIDEGGER, 1999, p.185-189.

⁷⁸ *Ibidem*, p.189.

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, 2005, p.22.

⁸⁰ *Ibidem*, p.32.

⁸¹ O prepositivo grego *eks-* significa “fora de”. Escolhemos escrever a palavra dessa forma para evidenciar o significado heideggeriano de existência como estar aberto à verdade do ser.

⁸² Considerando-o já incorporado ao português, grafamos o termo alemão “Dasein” sem itálicos.

ontologia”.⁸³ Dito de outra maneira, na contemporaneidade, ontologia e existência coincidem de tal modo que existir é compreender ser não só teoricamente, mas prático-compreensivamente. No entanto, seria suficientemente radical pensar o homem em sua proximidade com o ser? Estaria aí a *questão originária*?

A relação de Levinas com a obra heideggeriana sempre foi de grande admiração.⁸⁴ Sobretudo *Sein und Zeit* marcou fortemente sua formação intelectual. Isso permitiu não apenas o acolhimento do pensamento de Heidegger, mas a própria experiência dos limites da ontologia fundamental. Assim, percebemos nos textos de Levinas um constante questionamento sobre o estatuto da ontologia enquanto instância de validação de toda análise filosófica. Um texto de 1951 pode ajudar-nos a exemplificar o objetivo levinasiano. Trata-se de um artigo de título provocador e publicado pela primeira vez na *Revue de métaphysique et de morale: L'ontologie est-elle fondamentale?*.⁸⁵

Nesse artigo, Levinas ensaia uma das suas primeiras críticas não só à ontologia fundamental, mas à tradição ocidental como um todo. O cerne da argumentação gira em torno do conceito de compreensão:

[...] a compreensão, em Heidegger, logra alcançar a grande tradição da filosofia ocidental: compreender o ser particular já é colocar-se além do particular – compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal.⁸⁶

Esse conceito seria responsável, segundo Levinas, pelo vínculo de Heidegger com o aspecto totalizador da tradição. Ora, o conceito heideggeriano de compreensão representa uma retomada da problematidade entre particular e universal. Mas, ainda que resguardada toda sua peculiaridade e o abandono da ontoteologia, as relações com os entes – inclusive minha relação com o outro, o *Miteinandersein* – são submetidas às estruturas do ser.

Haveriam, no entanto, *transbordamentos* em que a relação de compreensão seria excedida, pois isso que transborda não seria dado no *horizonte do ser*. Trata-se da relação com outrem: “nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta

⁸³ OF, p.13/22.

⁸⁴ “Com efeito, descobri *Sein und Zeit*, que se lia à minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão”. LEVINAS, 2007, p.23.

⁸⁵ Esse texto foi posteriormente republicado em LEVINAS, 1991. Cf. o comentário de Ricardo Timm em SOUZA, 2000.

⁸⁶ OF, p.16/26.

relação excede a compreensão”.⁸⁷ Levinas lança mão, portanto, da tese sobre a qual se debruçará até o final de sua vida: minha relação com outrem está aquém de qualquer estrutura ontológica, sendo uma relação originária segundo a qual a irredutibilidade de outrem, sua condição permanente de *separado*, rompe com toda tentativa de totalização que o pensamento ontológico, seja de cunho heideggeriano ou não, tenderia a suprimir. Os pressupostos filosóficos desagregadores da totalidade ontológica e fundamentadores dessa tese serão o tema da próxima seção.

1.1.2. *Epékheinā tēs oúsias* e *l'idée de l'infini*: Platão, Descartes e Levinas

O ponto nodal que permite o acesso ao sustentáculo da crítica levinasiana à totalidade ontológica é o diálogo estabelecido com Platão e Descartes⁸⁸. A subversão da ontologia fundamental⁸⁹ objetivou tornar claro o limite intrínseco dessa construção filosófica: trata-se de um impulso de totalização, característico de grande parte da tradição ocidental, que ignora a *excedência*, ou *separação*, manifestada na relação com o outro. A pontuação desse limite abre caminho para a parte construtiva do pensamento levinasiano e, ao mesmo tempo, o estabelecimento de um novo ponto de partida. Eis a tese em questão: a Alteridade possui necessariamente tanta primazia quanto o ser, ou seja, a Alteridade também é fonte de sentido – um sentido para além do sentido do ser. Nosso objetivo aqui será evidenciar os pressupostos dessa tese, expondo tanto aquele aspecto em que há aproximação quanto o em que há afastamento da posição levinasiana relativa ao Bem de Platão e à ideia de infinito de Descartes.

Convém, antes de tudo, frisar a particular leitura levinasiana da história do pensamento ocidental: trata-se da história do desenvolvimento da Totalidade, do encobrimento da alteridade. Ora, já no início grego da especulação filosófica percebemos a necessidade da filosofia de pensar a Unidade. O principal problema que fomentava as reflexões dos gregos girava em torno do questionamento sobre a origem e constituição do cosmo. Por isso, os primeiros pensadores buscaram reduzir o real quer fosse ao fogo, à água ou ao ar na tentativa de compreender e explicar racionalmente qualquer coisa, já conhecida ou não. Assim, para

⁸⁷ OF, p.17/26. Salientamos que essa interpretação levinasiana do conceito heideggeriano de compreensão é passível de discussão. Afinal, Levinas parece interpretá-lo em OF como “contemplação conceitual”, como se ainda houvesse em Heidegger certo intelectualismo.

⁸⁸ Há, evidentemente, a fundamental inspiração das obras de Rosenzweig, mas que não abarcaremos aqui.

⁸⁹ Entenda-se que com o termo “subversão” não fazemos um uso negativo. Não estamos querendo expressar algo como “destruição”, “anulação” ou “abolição”, justamente porque o que está em questão não é a validade da ontologia, mas o seu estatuto. Por “subversão da ontologia fundamental” entenda-se a realização de uma transformação: o estabelecimento da ética como filosofia primeira.

eles, conhecer a natureza do real era “saber que cada um dos seres de que se compõe o universo é, no fundo e quaisquer que sejam as diferenças aparentes que os distinguem, idêntico em natureza a qualquer outro ser real ou possível”.⁹⁰ A generalização desse problema desemboca nas reflexões de Parmênides. A partir daí, é fixada uma das posições metafísicas decisivas na tradição ocidental. O que interessa não é mais encontrar um princípio material, mas aquilo que é único e universal, que não possui causa, mas é causa de tudo aquilo que é: o ser.⁹¹

Platão figura entre aqueles que reconheceram a intuição fundamental de Parmênides como o ponto de partida para a ontologia. Suas investigações buscavam, pois, definir aquilo que ele denominou de *οντως ον*, *vere ens* – o verdadeiramente ser ou realmente real. Por *οντως ον* eram designados aqueles objetos que mereciam plenamente o nome de *seres*, e nos quais a identidade, ou seja, a estabilidade da *ουσια*,⁹² era a condição de sua própria existência. Há outro aspecto do pensamento de Platão, no entanto, que chamou a atenção de Levinas:

Uma das vias da metafísica grega consistia em procurar o regresso à Unidade [...] Mas a metafísica grega concebe o Bem como separado da totalidade da essência e, desse modo, entrevê [...] uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além. [...] *Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade.*⁹³

Trata-se, portanto, do Bem em Platão. É no “Livro VI” da *República* que temos a formulação que nos interessa aqui. Na famosa passagem do diálogo entre Sócrates e Gláucon em 509b encontramos o seguinte enunciado: “o próprio bem não é essência, mas está para além da essência em dignidade e poder [*ἀλλ’ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*]”.⁹⁴ A ideia do Bem é, assim, além de fim absoluto e transcendente da vida humana, a própria fonte de onde a verdade da *theoria* flui. É nesse aspecto que Levinas pede auxílio a Platão para tentar encontrar um ponto de fuga do pensamento ontológico: a possibilidade de se pensar em algo que esteja para além do ser e seja, por isso mesmo, exigência de um Sentido original. A *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* é a raiz grega do conceito levinasiano de infinito.⁹⁵

⁹⁰ GILSON, 2008, p.24.

⁹¹ Cf. PARMÊNIDES, 2008.

⁹² « En fait, l’*ουσια* correspond, dans la pensée et dans la langue de Platon, à l’auto-ipséité fondamentale qui, selon lui, justifie seule l’attribution de l’être, parce qu’elle seule le constitue » GILSON, 2008, p.28. A *ουσια* é um dos conceitos-chave da história da metafísica.

⁹³ TI, p.93-94, grifo nosso.

⁹⁴ PLATÃO. **República**, 509b. Utilizamos a tradução de Paul Shorey na edição bilingüe grego/inglês da *Loeb Classical Library*. A tradução do inglês para o português é nossa.

⁹⁵ Cf. sobre o assunto MATTÉI, 2006. Cf. também NARBONE, 2004.

Já no pensamento cartesiano, há uma tentativa de reconstrução do conhecimento que progride do *eu pensante* para o mundo objetivo da ciência. Nessa progressão, a célebre distinção entre ideias inatas, procedentes de Deus, as adquiridas, advindas da experiência sensível, e as inventadas ou artificiais, elaboradas por nós, desempenha um papel fundamental – rompendo-se, assim, com certo posicionamento escolástico segundo o qual nada haveria na mente que já não estivesse antes nos sentidos. No seu desenvolvimento argumentativo, o texto das *Meditationes* se utiliza de uma estrutura argumentativa *sui generis* para a fundamentação do projeto epistemológico de Descartes. Trata-se do estabelecimento de uma ideia que encontro em mim, mas que distingo como proveniente de algo exterior a mim, pois seu conteúdo extrapola a capacidade que minha mente tem para elaborá-lo:

[...] entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo [...].⁹⁶

O papel desempenhado por essa ideia é central para a tarefa cartesiana de reconstrução do conhecimento: ela é responsável pela transição do *cogito* para o mundo objetivo, eliminando, assim, a possibilidade de solipsismo.⁹⁷ Ora, essa ideia de infinito da terceira *Meditatio*⁹⁸ de Descartes é a raiz latina formal da categoria levinasiana de Infinito.⁹⁹ No entanto, em que consiste esse enraizamento? Levinas aceita o ensinamento da ideia cartesiana do infinito:

A relação do Mesmo com o Outro [...] está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia do infinito”. [...] O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro.¹⁰⁰

No entanto, um ponto fundamental separa os dois autores: o inatismo.¹⁰¹ Como já vimos, para Descartes, a ideia de infinito é anterior à percepção do finito, sendo, por isso mesmo, desde já presente no sujeito. Levinas radicaliza ainda mais esse aspecto do pensamento cartesiano. Para ele, ainda que a ideia de infinito expresse um extravasamento ou

⁹⁶ *Ibidem*, p.91.

⁹⁷ Cf. COTTINGHAM, 1995, verbetes: Ideia, Inatismo e Infinito.

⁹⁸ DESCARTES, 2008.

⁹⁹ “[...] é a análise cartesiana da ideia do infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o *desenho formal*”. LPI, p.171/209.

¹⁰⁰ TI, p. 36.

¹⁰¹ Cf. SOUZA, 1999, p.85-89; PELIZZOLI, 2002, 59-67.

implosão racional do *cogito*, essa necessidade de Descartes em fincá-la no sujeito como inata é uma recondução à Totalidade ontológica. É preciso ir além, o Infinito é absolutamente separado. O que interessa a Levinas, portanto, é apenas o modelo formal da argumentação cartesiana que, juntamente com o *Bem* de Platão, significa a possibilidade de estruturas argumentativas para a ruptura com a Totalidade.

Uma transposição é, portanto, aplicada por Levinas. Se antes a *ἐπέκεινα της ουσίας* de Platão e a ideia de infinito de Descartes desempenhavam um papel fundamental dentro de um contexto de uso onto-epistemológico que inevitavelmente conduziam à Totalidade, agora serão transpostas para um contexto *ético* em que será definida da seguinte maneira: movimento ou dinamismo de *excedência* característico da relação com a alteridade. Desse modo, removendo o conceito de infinito de sua subordinação onto-epistemológica, Levinas situa-o em um contexto eminentemente ético. Essa infinidade que se dá na relação com a alteridade, a heteronomia radical aí presente, será o novo ponto de partida para a arquitetura do pensamento levinasiano – implicando transformações no próprio nível de subjetividade.

1.2. A possibilidade de uma liberdade investida

Nosso esforço até aqui foi de mostrar dois movimentos na argumentação de *Totalidade e Infinito*: a) o Eu econômico em sua atitude frutiva e, por conseguinte, a liberdade característica desse momento que é de satisfação de necessidades; e b) a desconstrução da totalidade ontológica por meio da introdução de um elemento de inspiração cartesiana, isto é, da ideia de infinito. Esses dois momentos, quando confrontados, abrem caminho para o ponto mais importante que queremos evidenciar aqui.

Coube à ideia de infinito romper a totalidade ontológica. Com isso, a intenção levinasiana é de romper também o egoísmo do Eu fruidor. Trata-se da ocasião em que a Habitação é posta em questão e, com isso, também o modo da liberdade aí delineada.

1.2.1. A subjetividade fundada na ideia de infinito

Levinas declara já no prefácio de *Totalidade e infinito* que esse livro articulará uma “[...] defesa da subjetividade [...] fundada na ideia de infinito”.¹⁰² No entanto, que sentido ainda haveria em defender a subjetividade quando o filosofar do início do século XX tomou

¹⁰² TI, p. 12.

como ponto de partida para suas discussões algo que ressoa como um problema até nossos dias, o lugar do pensamento metafísico? Noções como a de *fundamento*, quer sob o nome de *ουσια* ou Deus, enquanto conjunto de princípios desde os quais se pode deduzir um sistema de verdades, passaram a ser radicalmente postas em xeque. Ora, o conceito de subjetividade traz consigo o peso da tradição metafísica, afinal esse é um conceito central responsável pela demarcação do nascimento da modernidade e, *ipso facto*, pelo deslocamento do lugar referente à verdade. Mas, evidentemente, quando Levinas utiliza o termo “subjetividade” não remete a um conceito moderno. Isso se dá por dois motivos: primeiramente, enquanto no contexto moderno – desde Descartes – o problema da subjetividade residia em uma perspectiva segundo a qual, em última instância, o que importava era a confirmação da certeza de si mesmo a partir de um pensamento que faz sua *auto-experiência*,¹⁰³ a subjetividade em Levinas *não é consciência*, ao contrário, ela só é erguida no momento em que há o encontro com algo anterior a ela mesma, ou seja, com a alteridade absoluta;¹⁰⁴ conseqüentemente, e em segundo lugar, a subjetividade no pensamento levinasiano não é *fundante*, tal como na modernidade, mas *fundada*. Nessas condições, a subjetividade é o lugar de consumação da ideia do infinito:

A ideia do infinito não é uma noção que uma subjetividade forje casualmente para refletir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite [tal como em Descartes]. [...] O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infindição produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* da sua ideia. Produz-se no fato inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o *Eu* contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber por força da sua identidade. *A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter.*¹⁰⁵

A crítica feita à ontologia permitiu o estabelecimento da primazia da alteridade expressa pelo conceito de infinito ético. Desde essa outra perspectiva, Levinas tematizou a subjetividade como o coroamento que se inaugura com a relação com o infinito. Assim, subjetividade não significa mais *cogito*, eu transcendental ou espírito absoluto em que a possibilidade da liberdade seria, portanto, a independência, a autonomia desse sujeito determinador de si mesmo. Trata-se agora de uma subjetividade que é acolhimento do outro;

¹⁰³ Cf. MULLER, 1999, p. 311-325.

¹⁰⁴ “O ponto de partida de Levinas não é a subjetividade tal qual outrora foi interpretada. Contra o paradigma da filosofia *transcendental*, defende a tese de que o eu *transcendental*, a consciência monológica, não é o fundamento último do pensamento e da ação. Há um passado que sustenta a própria consciência. [...] A consciência não abarca toda a estrutura da subjetividade. [...] Em última instância, ela é habitada pelo outro.” KUIAVA, 2003, p. 65-66. Cf. também COSTA, 2008.

¹⁰⁵ TI, p. 13, grifo nosso.

trata-se de um eu que é *assignado*, transido desde sempre pela alteridade. Sendo transido pela heterogeneidade absoluta, a liberdade não é mais associada à autonomia da vontade do sujeito, mas *investida*.

1.2.2. Subjetividade como hospitalidade

*Já nos demos conta? Se bem que o termo não seja nem frequente nem sublinhado, Totalidade e Infinito nos lega um imenso tratado sobre a hospitalidade.*¹⁰⁶

Como Derrida bem observa na citação acima, "hospitalidade" não é um termo frequente e nem recebe destaque.¹⁰⁷ No entanto, ele nos parece ser central, não só para *Totalidade e Infinito* como um todo, mas, sobretudo, para nosso propósito aqui. Já no prefácio encontramos os dois termos sendo usados na mesma frase como sinônimos e apresentando um dos objetivos, senão o primeiro e mais importante, do texto: “Este livro apresentará a subjetividade como *acolhendo* Outrem, como *hospitalidade*”¹⁰⁸. A relação de acolhimento ou de hospitalidade desempenha um papel fundamental na articulação entre liberdade e heteronomia, de modo tal que ele é o conceito chave responsável para dissolução da aparente contradição. Se antes falássemos em um fundamento heteronômico para a liberdade, o resultado não poderia ser outro que a acusação de servidão, dependência etc. Em Levinas, o conceito de *liberdade investida* assume, certamente, a alteridade como legitimadora da liberdade, sendo, portanto, a heteronomia a base para pensar a liberdade. No entanto, não podemos acusá-lo de por a subjetividade em uma situação de servidão (em sentido negativo). Liberdade investida é a liberdade da hospitalidade, do acolhimento.

A subjetividade fundada na idéia de infinito só pode conter mais do que é possível conter porque é hospitalidade. Ela é um acolhimento da idéia de infinito, do outro. Isso supõe, no contexto de *Totalidade e Infinito*, que haja também um recolhimento enquanto possibilitador do momento de acolhimento. Afinal, para que seja possível dizer “bem-vindo” ao estrangeiro é necessário que se esteja em casa. Tal é a função da "Habitação".

¹⁰⁶ DERRIDA, 2004, p. 39.

¹⁰⁷ Esse conceito foi fundamental para a aproximação de Derrida e Levinas, e seu desenvolvimento foi um dos responsáveis pelo movimento da desconstrução derridiana. “E certamente não há melhor palavra para aproximar essas duas grandes figuras do pensamento contemporâneo que são Levinas e Derrida. Talvez tenha sido mesmo essa a grande questão desses pensadores distintos e tão próximos”. FARIAS, 2011, p.11-24.

¹⁰⁸ TI, p. 13, grifo nosso.

A interioridade do recolhimento é uma solidão num mundo já humano. *O recolhimento refere-se a um acolhimento [...] Morar não é precisamente o simples fato da realidade anônima de um ser lançado na existência como uma pedra que se atira para trás de si. É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano [...]*¹⁰⁹

Descrevemos no início do capítulo como Levinas articula a existência do Eu fruidor e o modo da nutrição como transmutação da alteridade em mesmidade. A ideia de infinito rompe exatamente esse modo de ser frutivo e, com isso, a liberdade econômica, de modo que lemos em *Totalidade e Infinito*: “Acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão”¹¹⁰. O termo liberdade nessa passagem deve ser lido como liberdade econômica, liberdade do Eu frutivo que ao se deparar com a alteridade radical do outro se dá conta de que para acolhê-lo, sua própria liberdade deve ser posta em questão, deve ser repensada para que ao exercê-la não resulte em violência, em supressão da alteridade, transmutação do Outro em Mesmo.

O lugar que se abre no horizonte do acolhimento levanta também o problema da resignificação operada por Levinas do conceito de representação. Segundo nosso parecer, a passagem mais significativa de *Totalidade e Infinito* em que encontramos a elaboração decisiva do conceito de liberdade tal como Levinas a concebe e com todas as suas implicações é o sexto tópico da Seção II D: “A liberdade da representação e a doação”. A discussão se dá no seio do tema da Morada, já em preparação para a abertura da Seção III, e articula conjuntamente o problema da interioridade – Habitação, Morada, Economia – e do acolhimento. É curioso, no entanto, que no título a liberdade seja caracterizada como liberdade *da representação*, já que a posição levinasiana foi repetitivamente de crítica ao movimento de representação – sempre visto negativamente como uma determinação do Outro pelo Mesmo. Mas o conceito de representação aqui recebe uma conotação peculiar: é a rejeição tanto da fruição quanto da posse enquanto condição para a doação.

Definimos a representação como uma determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro. [...] Mas para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, *isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição quanto a posse*, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo. [...] A representação tira sua liberdade, em relação ao mundo que a alimenta, da relação, essencialmente moral, com Outrem. [...] A representação começou não na presença de uma coisa oferecida à minha violência, mas que escapa empiricamente às minhas forças, mas sim na minha possibilidade de pôr essa

¹⁰⁹ TI, p. 147-148, grifo nosso.

¹¹⁰ TI, p. 75.

violência em questão, numa possibilidade que se produz pelo comércio com o infinito ou pela sociedade.¹¹¹

Esse acolhimento é passividade, receptividade, e é sempre acolhimento *do* Outro. Acolher significa, sobretudo, doação. Trata-se da possibilidade de ceder ao hóspede aquilo de que o eu se apropriou enquanto fruía do mundo, pois agora está em relação com algo de que não se pode viver – o infinito que é o outro –, mas apenas acolher. Nesse contexto, não encontramos um choque de liberdades, como se a liberdade do eu fosse de encontro à liberdade do outro:

O Outro não se opõe a mim como uma outra liberdade, mas semelhante à minha e, por conseguinte, hostil à minha. Outrem não é outra liberdade tão arbitrária como a minha, sem o que franquearia de imediato o infinito que me separa dela para entrar sob o mesmo conceito. A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina.¹¹²

Aqui temos a formulação final para a compreensão do conceito levinasiano de liberdade. Uma liberdade que é investida só é possível no âmbito do acolhimento porque a lógica agora não é mais mantida em uma relação de reciprocidade em que a liberdade do Eu ao encontrar-se com a liberdade do Outro resultaria em um choque de liberdades – como se a única alternativa fosse a prevalência de uma dessas duas liberdades. Não há choque porque o Outro não é uma existência contra a minha. Assim encontramos em uma observação de Levinas em um conjunto de notas reunidas sob o título de *Notes diverses de philosophie en recherche*: “O outro não limita minha liberdade porque ele existe, pois sua existência não é uma existência contra, mas uma existência sem relações – (absoluta) – rosto”.¹¹³

1.3. Conclusão: liberdade e hospitalidade

Voltemos à pergunta inicial: como é possível articular liberdade e heteronomia sem resultar em servidão? Vimos que se seguíssemos pelo conceito de liberdade derivado do modo como é interpretado na modernidade, sempre partindo da autonomia do sujeito, essa articulação seria uma insistência sem propósito – tal é a problematização feita no primeiro capítulo. No entanto, todo esse trabalho buscou, dentro de seus limites, mostrar quais as condições de possibilidade de uma liberdade que é *investida*. Acreditamos que a chave para

¹¹¹ TI, p. 164-165, grifo nosso.

¹¹² TI, p. 165.

¹¹³ *Oeuvres I*, p. 283.

essa articulação residiria na conjugação de outros dois conceitos levinasianos: infinito e subjetividade.

Nosso ponto de partida foi a investigação dos elementos da desconstrução da totalidade ontológica. O pano de fundo dessa desconstrução, como procuramos mostrar, é o diálogo estabelecido por Levinas com Heidegger acerca do conceito de compreensão. Rejeitando a primazia do pensamento ontológico, já que haveria transbordamentos não dados no horizonte do ser, tal foi a tese fundamental de que Levinas lançou mão: a Alteridade também é fonte de sentido – um sentido para além do sentido do ser. Após, em um segundo momento, tentamos evidenciar que essa ruptura com a ontologia se dá a partir de uma releitura do conceito de infinito. Dois autores são fonte para o contorno formal da formulação levinasiana de infinito: Platão e Descartes. Desde o recurso a esses filósofos, transpondo a *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* de Platão e a ideia de infinito de Descartes de um contexto de uso onto-epistemológico para um contexto ético, o conceito de infinito foi definido como movimento de *excedência* característico da relação com a alteridade.

Ao mesmo tempo em que a desconstrução da totalidade ontológica pela via do conceito de infinito estabelece um novo ponto de partida para o erguimento do pensamento levinasiano – a heteronomia –, transformações no próprio modo de compreensão do conceito de subjetividade são implicadas. Subjetividade não coincide mais com *cogito* nem com as filosofias da consciência daí oriundas. Assim, como síntese final, afirmamos: a condição de possibilidade da articulação entre liberdade e heteronomia tem seu lugar, primeiramente, na desconstrução da Totalidade pela releitura do conceito de infinito; e, em segundo lugar, no conceito de subjetividade interpretado como hospitalidade, acolhimento da ideia de infinito. Somente assim a liberdade pode ser pensada não como autonomia da vontade do sujeito, mas como investida pela alteridade radical expressa pelo conceito levinasiano de infinito sem que se confunda isso com servidão.

No entanto, é forçoso admitir que a assimetria da relação ética que Levinas defende, ainda que a subjetividade assuma esse caráter de hospitalidade, implica também em um tipo de situação em que o eu se encontra completamente vulnerável à alteridade. Seria legítimo, portanto, objetar que a própria metáfora do “refém” utilizada por Levinas para descrever a relação entre o eu e o outro possibilita uma leitura segundo a qual o vínculo ético seria um vínculo de subserviência do eu que é refém do outro. Mas restaria ainda uma ressalva a ser feita: mesmo que essa subserviência seja presente, não deve ser tomada em sentido negativo ou pejorativo.

**2 DE *TOTALIDADE E INFINITO A OUTRAMENTE QUE SER:*
SOBRE A CRÍTICA DE DERRIDA À LEVINAS**

Antes de tudo, é mister justificar ao leitor a necessidade da existência desse capítulo. Sua função é de mediação e sua existência se impõe a partir da exigência metodológica que adotamos. Nesse sentido, nossa pretensão de lidar com o problema da liberdade em dois textos distintos apresenta a necessidade de caracterização da diferença entre ambos. No nosso caso, essa caracterização é ainda mais importante porque a hipótese com a qual trabalhamos e já anunciada desde a introdução sustenta que, em última instância, Levinas não opera uma modificação completa no conceito de liberdade. Ela ainda é segunda em relação à alteridade e à responsabilidade. No entanto, a arquitetura conceitual que permite indicar o conceito de uma *liberdade finita* em *Outramente que ser* é completamente diferente da adotada em *Totalidade e infinito* para a elaboração do conceito de *liberdade investida*.

Os escritos produzidos por Levinas durante seus 89 anos¹¹⁴ foram publicados de maneira dispersa e por vários editores. Abrangem *grosso modo* 60 anos que podem ser divididos em três períodos.¹¹⁵ Essa trajetória comporta, portanto, três momentos que constituem demarcações importantes no desenvolvimento do seu pensamento. O primeiro deles data de 1935, publicação de *Da evasão*, primeira produção original. O segundo inicia a partir de 1952. Na nossa avaliação, esse é um momento de síntese e aprofundamento do período anterior fixado em *Totalidade e infinito*.¹¹⁶ O terceiro e, portanto, último, é representado pela publicação em 1974 de *Outramente que ser* e engloba os anos de 1964 a 1995. Contrariamente ao período anterior, podemos caracterizar este último como uma revisão das suas principais teses, sobretudo no que diz respeito à identidade do Eu. O que nos interessa nesse momento é analisar a transição do segundo para o terceiro período da obra de Levinas.

Entrever no “existente”, no *ente* humano, e no que Heidegger chamará “entidade do ente”, não uma ocultação e uma “dissimulação” do ser [...] e, na relação entre entes, outra coisa que a “metafísica que está terminando”

¹¹⁴ 1906 – 1995.

¹¹⁵ De 1935 a 1995. Parece ser ponto pacífico a divisão da obra de Levinas em três períodos. No entanto, ainda há alguns intérpretes como Jacques Rolland (1998, p. 12) que distinguem um quarto período iniciado ao final dos anos 70. Estamos cientes dos textos produzidos tanto anterior quanto posteriormente. Porém, optamos por situar essa divisão a partir de *Da evasão* (primeira publicação original) e *Outramente que ser* (auge do pensamento levinasiano). É importante destacar que apesar dessas divisões há um *Leitmotiv* que permanece e é cada vez mais fortalecido: a tese da ética como filosofia primeira.

¹¹⁶ Obviamente, há autores que defendem uma perspectiva diferente, como é o caso de HANSEL, 2006, p. 37-38. Acusando um inconveniente nesse tipo de interpretação, ela afirma que “[...] les écrits publiés par Levinas du début des années 1930 jusqu’à l’immédiat après guerre ont été souvent relégués au second plan. Les études relativement rares qui leur ont été consacrées adoptent généralement le même principe d’interprétation. En les lisant à la lumière des œuvres futures, elles recherchent, dans ces ‘écrits de jeunesse’, les signes annonciateurs de la doctrine des décennies après. Cette approche qui situe *De l’évasion* dans la perspective qui sera celle d’*Autrement qu’être* présente un inconvénient majeur”.

não significa que se invertam somente os termos da famosa diferença heideggeriana privilegiando o ente em detrimento do ser. Essa inversão só terá sido o primeiro passo de um movimento que, abrindo-se para uma ética mais velha do que a ontologia, dará margem a significações que irão além da diferença ontológica [...] É a *démarche* filosófica que vai de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être*.¹¹⁷

Nessa ocasião, no prefácio à segunda edição de *Da existência ao existente*, obra que completava trinta anos após sua primeira edição em 1947, Levinas já assume um tom mais maduro que o permite ter um olhar retrospectivo de seus escritos e sinalizar para aquilo que é o mais importante para o nosso propósito: a *démarche* filosófica que vai de *Totalidade e Infinito* a *Outramente que ser*. Obviamente o confronto com Heidegger sempre foi marcadamente o principal vetor que orientou as reflexões de Levinas, sobretudo porque foi a partir de Heidegger, entendido nesse contexto como o clímax do pensamento filosófico, que Levinas teve acesso ao modo ocidental de pensamento. No entanto, Heidegger não foi o único interlocutor de Levinas. Husserl também exerceu um papel fundamental. Não foi à toa, portanto, que exatamente em referência a esses dois filósofos, Husserl e Heidegger, Derrida se fixou para tecer uma das críticas mais contundentes à proposta levinasiana. Crítica levada tão a sério pelo próprio Levinas que provocou mudanças fundamentais.

Esse capítulo será uma análise dessa crítica no intuito de evidenciar os elementos que impulsionaram a reformulação de teses fundamentais de *Totalidade e Infinito* e deram origem à *Outramente que ser*. Será dividido em duas partes. A primeira será dedicada à crítica derridiana à interpretação levinasiana da fenomenologia transcendental; a segunda, à crítica derridiana à interpretação levinasiana da fenomenologia hermenêutica. Em vista da complexidade, o tema de cada uma dessas partes por si só seriam suficientes para uma investigação à parte que aprofundasse a discussão. No entanto, os limites desse trabalho não permitem tal verticalização. Seremos muito mais indicativos do que exaustivos nesse capítulo.

2.1 A crítica derridiana à interpretação levinasiana da fenomenologia transcendental

Os contrapontos feitos por Derrida pelo viés fenomenológico transcendental de Husserl são, portanto, nosso ponto de partida. Para tanto, primeiramente, uma breve exposição da posição husserliana que defende a essência egóica de toda experiência, inclusive a experiência intersubjetiva, impõe-se como tarefa prévia para uma melhor compreensão da temática. Em seguida, observaremos a crítica levinasiana segundo a qual o outro não é, como

¹¹⁷ EE, p. 13.

defendia Husserl, um *alter ego*. Por fim, mostraremos a contraposição feita por Derrida à crítica de Levinas, que o acusa de pressupor a fenomenologia transcendental ao falar da alteridade. Faremos, portanto, um triplo movimento expositivo: a tese husserliana, a crítica levinasiana e a contraposição derridiana.

2.1.1 Husserl: o problema da intersubjetividade

É na *V Meditação* que Husserl estabelece o modo como o ego transcendental tem acesso à alteridade ao fixar o domínio transcendental como uma intersubjetividade monadológica. Temos aí o problema da intersubjetividade nas *Meditações Cartesianas*. Trata-se de um texto publicado em 1931 que reúne um conjunto de conferências realizadas em 1929 na Sorbonne. Habitualmente, qualifica-se esse texto como fazendo parte do último período, período idealista, do desenvolvimento do pensamento husserliano. Iniciado em 1913 com as *Ideias*, esse momento define a fenomenologia enquanto um idealismo transcendental.

Texto polêmico, muitas vezes acusado de não fornecer uma resposta satisfatória ao problema do solipsismo, gerou uma série de discussões na literatura secundária. Por exemplo, James Richard Mensch acusa Husserl de violar a *epoché* ao assumir que o outro é desde sempre dado na análise de sua evidência, gerando uma petição de princípio.¹¹⁸ No entanto, se os intérpretes estão de acordo quanto à precariedade da formulação husserliana na objeção ao solipsismo da *V Meditação*, parece haver, como sugere Tanja Staehler, uma discordância sobre qual é a sua principal tarefa.¹¹⁹ Assim, de uma lado, encontramos quem sustente que o problema da *V Meditação* é o da prova da existência de outras mentes, e, de outro, que essa meditação é decorrente de uma necessidade metodológica, pois a fenomenologia transcendental dependeria da resolução do problema da intersubjetividade.

Se, no entanto, deixarmos de lado toda a querela existente na literatura secundária e nos permitirmos avançar uma interpretação do próprio texto, percebemos nas primeiras linhas que seu objetivo é claramente formulado por Husserl: a objeção ao solipsismo. Tal objeção é

¹¹⁸ “[...] the *petitio* assumes the presence, on the level of the ground, of a thesis which, as something to be grounded, is supposed to be present only at a higher level. It, thus, violates ‘the basic laws, the principles’ of the constitution of that evidence which is supposed to validate my judgment regarding the Other.” MENSCH, 1988, p. 397-398.

¹¹⁹ “It can be very helpful to think about philosophical texts in terms of the question to which they give an answer. In the case of Husserl’s *Fifth Cartesian Meditation* interpreters tend to agree that the text does not accomplish its task. But do interpreters actually agree on the task, or on the question that is posed and supposedly not answered? This does not seem to be the case.” STAEHLER, 2008, p. 99-100. As indicações feitas pela autora nesse texto são de grande ajuda para quem pretender aprofundar a discussão nesse tema.

feita por meio da elaboração de uma teoria transcendental do mundo objetivo e passa necessariamente pelo problema de uma teoria transcendental da experiência do outro.

O problema apresenta-se então, de início, como um problema especial, colocado ao sujeito “da existência do *outro* para mim”, conseqüentemente como problema de uma teoria *transcendental da experiência do outro*, como o da chamada “endopatia”. Mas o alcance de semelhante teoria logo se revela muito maior do que parece à primeira vista: *ela fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo*.¹²⁰

No entanto, antes de nos determos mais diretamente nesse problema, vejamos brevemente o contexto que o antecede e de onde surge a necessidade de colocá-lo como um problema. A influência desse texto husserliano é claramente cartesiana, tornada manifesta no próprio título e nas primeiras linhas da introdução do texto. Husserl atribui os novos impulsos das investigações fenomenológicas ao pensador francês:

Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos termos cartesianos um desenvolvimento radical.¹²¹

Dado que na avaliação de Husserl a funesta situação atual da filosofia seria análoga à do jovem Descartes¹²², vemos que o propósito desse texto é, em certa medida, o mesmo das *Meditações sobre filosofia primeira*: a reformulação total da filosofia para torná-la uma ciência de fundamentos absolutos. O método também será semelhante à dúvida metódica radical cartesiana. Ao modo de uma redução fenomenológica que remove as experiências particulares e contingentes do âmbito daquilo que é essencial e necessário para o conhecimento, o fenomenólogo firmará a subjetividade transcendental enquanto domínio original em que se encontra um fundamento absoluto.

Se a inspiração e o método são cartesianos, o conteúdo já não o é mais. A fenomenologia é, sem dúvida, um método de análise da consciência. Isso a enquadra no legado de Descartes a partir do qual a filosofia passou a ser filosofia da consciência, i. e., um exame do sujeito que pensa e estabelece na certeza de si mesmo o ponto de partida de todo

¹²⁰ HUSSERL, 2001, p. 107. Doravante MC.

¹²¹ MC, p. 19.

¹²² Cf. MC, p. 23.

conhecimento. Portanto, o objeto primeiro desse tipo de filosofia é a forma pura do Eu conhecedor, não o eu empírico ou psicológico.

“Eu” não é mais o homem que se percebe na intuição natural de si considerado como homem natural, nem tampouco o homem que, limitado pela abstração aos dados puros da experiência “interna” e puramente psicológica, capta seu próprio *mens sive animus sive intellectus*, nem mesmo a alma, ela própria, tomada separadamente.¹²³

Para Descartes, nas suas *Meditações sobre filosofia primeira*, esse Eu possuía o *status* de uma coisa pensante, como podemos ver no trecho a seguir:

Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem.¹²⁴

Para Husserl, no entanto, a natureza da consciência está em ser intencional. Esse é um dos pontos principais que o diferencia de Descartes.¹²⁵ Com a fenomenologia a consciência não é mais uma coisa pensante, uma realidade substancial que se opõe a coisas extensas, mas um modo que o sujeito tem de visar o mundo, é um movimento intelectual de olhar. Portanto, definir a consciência enquanto intencionalidade é, sobretudo, destacar seu caráter funcional. Toda consciência é “consciência de...”. Nas palavras do próprio Husserl, a intencionalidade da consciência “[...] não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa [...]”¹²⁶. A consequência maior dessa tese husserliana é uma transformação na maneira pela qual se estabelece a relação entre imanência e transcendência. O conhecimento da exterioridade só se dá na relação com a consciência, sem a exigência de que o sujeito abdique de sua interioridade.

Podemos dizer que na fenomenologia husserliana há uma premissa fundamental. Como exigência de significação, de todo sentido da experiência realizável, temos um eu que constitui, identifica e dá sentido aos fenômenos. O *ego* é, portanto, o ponto polarizador de toda experiência. A multiplicidade do fluxo de percepções intencionais só adquire coesão a partir da unidade que é o *ego transcendental*.¹²⁷ No entanto, ao fazer tal redução e polarização

¹²³ MC, p. 42.

¹²⁴ DESCARTES, 2008, p. 51.

¹²⁵ “A intencionalidade superará a visão clássica da relação sujeito-objeto onde este último é visto como uma substância, um ser exterior que se mantém por si”. PELIZZOLI, 1994, p. 21.

¹²⁶ MC, p. 51.

¹²⁷ Cf. PELIZZOLI, *op. cit.*, p.26.

não se recairia fatalmente em um solipsismo? Husserl estava ciente dessa possível objeção e a formulou da seguinte maneira:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo pela epoché fenomenológica ao meu *ego* transcendental absoluto, não me torno por isso mesmo *solus ipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da “fenomenologia”, efetuo uma explicitação de mim mesmo? Uma fenomenologia que se pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental?¹²⁸

Um autor que dedica quase metade de um texto a uma única temática só pode querer chamar a atenção do leitor à centralidade que ela ocupa. Isso é o que ocorre com a quinta meditação das *Meditações Cartesianas*. Trata-se de uma objeção à crítica mais perigosa que pode ser feita à fenomenologia egológico transcendental de Husserl: o solipsismo. Ora, com esse problema é a própria objetividade de um mundo em comum que entra em xeque. Se a fenomenologia não passasse da descrição de um ego que é *solus ipse*, todo projeto husserliano estaria condenado a um mero subjetivismo, um mero movimento introspectivo que se enclausura e aí permanece. O desafio maior do filósofo alemão é manter sua premissa segundo a qual o ego ocupa a posição de pólo constituidor de todo sentido, mas acrescentar ao mesmo tempo estruturas intersubjetivas.

Primeiramente, dada a percepção intencional estruturada transcendentalmente, percebemos o outro em sua constituição corporal. Passando pelo sentido intencional, vemos, portanto, de modo imediato, o outro enquanto corpo regido psiquicamente.

Por exemplo, percebo os outros – e os percebo como existentes realmente – nas séries de experiências a um só tempo variáveis e concordantes, e, de um lado, percebo-os como objetos do mundo, não como simples “coisas” da natureza, ainda que “também” o sejam de certa maneira. Os “outros” mostram-se igualmente na experiência como regendo psiquicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular, como “objetos psicofísicos”, eles estão “no” mundo. Além disso, percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos desse mesmo mundo: sujeitos que percebem o mundo – esse mesmo mundo que percebo – e que têm, dessa forma, a experiência de mim, como tenho a experiência do mundo e nele, dos “outros”.¹²⁹

No entanto, essa é uma manifestação *sui generis*. Sendo o outro também um sujeito do mundo, sua apresentação é distinta da dos objetos. Não seria necessário exatamente por

¹²⁸ MC, p.104.

¹²⁹ MC, p.106.

essa peculiaridade com a qual o outro se manifesta uma reconfiguração da intencionalidade? Ora, já que não é possível um acesso imediato ao outro, é preciso pensar uma intencionalidade “intersubjetiva” que delimite o âmbito próprio a cada um, o âmbito do eu e o do outro, para que não se recaia em um argumento falacioso: se tivéssemos um acesso direto àquilo que pertence ao ser próprio do outro, o outro seria apenas um momento de mim mesmo; portanto, eu e o outro não seríamos nada além do mesmo. Tal delimitação é feita pelo que Husserl chama no §50 de uma intencionalidade mediata da experiência do outro. A sua percepção passa a ser uma *percepção por analogia* ou “apresentação” e representa uma *coexistência*.

Deve haver aí certa intencionalidade mediata, partindo da camada mais profunda do “mundo primordial”, que, em todo caso, permanece sempre fundamental. Essa intencionalidade representa uma “coexistência”, que não está jamais e que não pode jamais estar lá “em pessoa”. Trata-se, portanto, de uma espécie de ato que torna “copresente”, de uma espécie de percepção por analogia que vamos designar pela palavra “apresentação”.¹³⁰

O outro, assim, só pode ser pensado como algo de análogo ao que eu sou. Essa percepção por analogia é a própria modificação na estrutura intencional do ego, que passa a ser mediata, em virtude de uma “apresentação” concreta daquilo que me é estranho. É daí que o outro na fenomenologia husserliana é um *alter ego*. *Alter*, outro, é *alter ego*, pois o ego aí implicado é necessariamente um análogo de mim mesmo.

2.1.2 A crítica de Levinas: o outro não é um *alter ego*

*A fenomenologia é suspensa pelo outro, pela relação ética, em um tipo de epoché que nomearíamos de epoché ética da fenomenologia.*¹³¹

Vincent Houillon nos parece ter sido feliz na sua maneira de ler a tradição fenomenológica. Segundo ele, “herdar a tradição fenomenológica é suspendê-la”¹³². De fato, mesmo que a filosofia não tenha se tornado aquela ciência rigorosa almejada por Husserl, a reverberação que teve naqueles que o sucederam foi decisiva. Nesse sentido, o próprio Levinas ressalta:

¹³⁰ MC, p.123

¹³¹ HOUILLON, 2002,p. 35. Tradução livre.

¹³² *Ibidem*, p. 29.

A fenomenologia une filósofos, sem que isso se processe da forma como o kantismo unia os kantianos ou o espinosismo os espinosistas. Os fenomenólogos não se ligam a teses formalmente enunciadas por Husserl, não se consagram exclusivamente à exegese ou à história dos seus escritos. Há uma certa forma de proceder que os aproxima. Mais do que aderir a um certo número de proposições fixas, eles concordam em abordar as questões de uma certa forma.¹³³

Não é errado, portanto, caracterizar Levinas como um fenomenólogo. No entanto, precisamos especificar, nessa seção, em que sentido podemos falar em uma suspensão ética da fenomenologia. Tal suspensão só se dá a partir de um tipo de relação em que não lidamos com um fenômeno, mas com um além do fenômeno, ou seja, um campo empírico-ético anterior à constituição noético-noemática da consciência intencional.

Fenomenologia e para além da fenomenologia. Eis a situação de tensão para qual Lévinas aponta: a pergunta pelo limite do sentido racional, intencional. Como vimos anteriormente, a fenomenologia de Husserl estrutura o ego transcendental como evidência apodítica, verdade inquestionável a partir da qual deve ser fundamentada toda filosofia radical.¹³⁴ A intersubjetividade é dada também no *modus* intencional, ponto central da fenomenologia, e o outro é um *alter ego*. Não é ao acaso, portanto, que a crítica de Levinas passa diretamente por uma análise da intencionalidade como tal. Obviamente há vários outros vieses que poderiam ser trazidos à tona para ilustrar o debate entre Husserl e Levinas¹³⁵, mas para nosso propósito nos limitaremos ao problema da relação intencional.

O projeto levinasiano busca uma *filosofia primeira* que já não é mais ontologia¹³⁶, sustentada pela tradição, mas uma forma de relação *pré*-originária com a exterioridade em que o sujeito encontra-se despido de qualquer atributo lógico-cognitivo. A única via possível para a realização desse projeto é uma estruturação da *ética* como base fundamental para a construção do sentido da subjetividade. Todavia, falar em ética enquanto filosofia primeira implica mudanças essenciais no que diz respeito ao significado que usualmente atribuímos a esse termo. Não se trata mais de normas, valores, prescrições e exortações que determinam a conduta humana em geral. Vejamos como o próprio Levinas define o que ele entende por ética: “Chamamos ética uma relação entre termos em que um e outro não são unidos por uma

¹³³ DEHH, p. 135

¹³⁴ MC, p.36.

¹³⁵ É o caso, por exemplo, do problema do tempo. “It seems to be generally accepted that the analysis of ‘internal time consciousness’ is not only the foundation on which the entire edifice of Husserl’s transcendental phenomenology rests, but that it also remains an obligatory reference point for any phenomenologist concerned with the question of time. This is certainly true of Merleau-Ponty and Ricoeur, but it is also true of Heidegger, Levinas and Derrida, who are nevertheless reluctant to subscribe entirely to the husserlian analysis of temporality and temporalization”. BERNET, 2006, p. 82.

¹³⁶ Cf. o artigo *L’ontologie est-elle fondamentale ?*.

síntese do entendimento, nem pela relação de sujeito a objeto, e em que, não obstante, um pesa ou importa ou é significante para o outro [...]”¹³⁷.

Daí, podemos tirar como consequência uma cisão ou um abismo, que Levinas faz questão de enfatizar, entre o Eu e o Outro e em que a única ligação concebível entre os dois é anterior a qualquer tipo de idéia reguladora. Essa é a condição necessária para que possamos falar em *alteridade*: “A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é outro em relação a um termo em que a essência é permanecer no ponto de partida, de servir de *entrada* na relação, de ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente”¹³⁸.

Essa fissura entre o Eu e o Outro será preenchida por um vínculo que se estabelece enquanto *Desejo* e responsabilidade, em contraposição às explicações e significações teóricas, e em que o Outro se exprime (καθ’αυτο) como *Rosto*: “A maneira que o Outro se apresenta, ultrapassando *a idéia do Outro em mim*, nós a chamamos, de fato, rosto”¹³⁹. Não somos remetidos aqui a olhos, nariz, boca, testa e queixo, mas a um *epifenômeno* que se situa em um campo de acontecimentos em que não há qualquer tipo de tematização. É por esse motivo que o pensamento leviansiano pode ser considerado uma meta-fenomenologia: a inteligibilidade ética não remete a fenômenos, mas a algo que não aparece e é ao mesmo tempo presente.

Esta forma do Outro buscar o meu reconhecimento, ao mesmo tempo que conserva o seu *incógnito*, desdenhando recorrer ao piscar de olhos entendido ou cúmplice [*clin d’oeil d’entente ou de complicité*], esta forma de se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe – voltando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do *fenômeno* – enigma.¹⁴⁰

Levinas suspende, assim, o mundo e a lógica dos fenômenos e substitui o aparecer por uma nova categoria: enigma.¹⁴¹ Derivado do verbo grego *ainissomai* que significa “dizer com palavras veladas”, enigma é o próprio acontecimento ético. Essa categoria, no entanto, exige uma reformulação também da consciência.

É conveniente, nesse momento, destacar que nas investigações de Husserl aparece um privilégio do teórico, da representação – o que é perfeitamente normal para seu objetivo geral de fundamentação última do conhecimento. É exatamente esse o ponto que o distancia e,

¹³⁷ LEVINAS, 1988, p. 225.

¹³⁸ TI, p.06.

¹³⁹ TI, p.21.

¹⁴⁰ LEVINAS, 1988, p. 208-209. A tradução que utilizamos se encontra na página 254 da edição portuguesa e apresenta um problema tanto em relação ao termo “entente”, melhor traduzido por “acordo” que “entendido”, quanto ao termo “complicité”, que no original é um substantivo, não um adjetivo, devendo por isso ser traduzido como “cumplicidade”.

¹⁴¹ Cf. os comentários de Ricardo Timm sobre esse tema em SOUZA, 1999, p. 71-78.

ao mesmo tempo, fornece o impulso necessário para vários outros filósofos: Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida. Com Levinas não é diferente. Já na sua tese de doutorado em 1929 sobre a *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* é possível encontrar sinais do que mais tarde se desenvolveu como uma crítica da intencionalidade da consciência. Referindo-se a Husserl, Levinas tece o seguinte comentário:

Na sua filosofia (e é talvez aí que teremos que ser separados), o conhecimento, a representação, não é um modo de vida do mesmo nível que os outros, nem um modo secundário. A teoria, a representação, desempenha um papel preponderante na vida; ela serve de base a toda vida consciente; ela é a forma da intencionalidade que assegura o fundamento de todas as outras.¹⁴²

A herança cartesiana da fenomenologia faz com que ela trabalhe segundo um modelo que resume a inteligibilidade da realidade a uma unidade transcendental do “eu penso” – fonte de todo sentido. É por esse motivo que, desde a perspectiva levinasiana, o pensamento husserliano recai em um processo de totalização entre consciência e ser, de modo que a exterioridade é sempre retomada na imanência em um contínuo retorno a si mesmo.¹⁴³ Podemos dizer que a conjugação entre ser e pensar, i.e., a adequação do sentido do objeto à visão, é feita pela intencionalidade. Assim, como Levinas busca não mais lidar com fenômenos, mas enigmas, sua crítica passa necessariamente pela análise da intencionalidade como tal.

Pergunto: a intencionalidade é sempre – como Husserl e Brentano o afirmam – fundada na representação? Ou, a intencionalidade é o único modo de “doação de sentido”? O significativo [*sensé*] é sempre correlativo de tematização e representação? Resulta ele sempre da reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente votado à adequação e à verdade?¹⁴⁴

Para alargar a consciência e escapar de qualquer possibilidade de totalização ou repressão da exterioridade, Levinas recorre ao que ele denomina de não intencionalidade. Trata-se de uma consciência pré-reflexiva ou de uma má consciência que, contrariamente àquela formulada por Husserl, não usufrui de uma condição de espontaneidade ao visar os objetos. Com isso, Levinas busca evitar o movimento sempre involuntário da consciência de ir em direção às coisas e representá-las – efetuando, portanto, um movimento de totalização. É

¹⁴² LEVINAS, 2001, p. 86. Tradução livre.

¹⁴³ Sobre esse problema, cf. SOUZA, 2003, p. 291-336.

¹⁴⁴ LEVINAS, 2005, p. 169-170.

devido a isso que a estrutura da má consciência é essencialmente passividade e tem como característica a despreocupação em *saber clara e distintamente* a constituição do mundo.

2.1.3 Derrida: a contraposição

Em *Violência e metafísica* na seção *Da violência transcendental* Derrida esboça os traços de uma crítica à proposta ético fenomenológica de Levinas. Em última instância, o argumento defende que, mesmo em sua crítica à fenomenologia, a metafísica levinasiana não escapa da herança filosófica grega. Por isso, para Derrida, a metafísica pressupõe necessariamente uma fenomenologia: “[...] não podendo escapar à ascendência da luz, a metafísica supõe sempre uma fenomenologia, em sua própria crítica da fenomenologia, e sobretudo se quiser ser, como a de Levinas, discurso e ensinamento”.¹⁴⁵

O primeiro questionamento feito por Derrida diz respeito ao método. Levinas declarou-se fenomenólogo e pretendeu reter da fenomenologia seu método. No entanto, é possível isolar o método sem que tenha como consequência também uma ontologia fenomenológica?

Ora, esse método fenomenológico remete, explicitamente e em última instância - e isso seria fácil de mostrar -, à decisão mesma da filosofia ocidental de escolher-se, a partir de Platão, como ciência, como teoria, isto é, precisamente ao que Levinas desejaria colocar em questão pelos caminhos e pelo método da fenomenologia.¹⁴⁶

Ao filiar-se à tradição fenomenológica, Levinas assume o risco de não efetivar sua crítica à tradição ocidental, uma vez que o método husserliano está inserido no âmbito da escolha fundamental do ocidente da primazia da atitude teórico cognitiva. Nesse sentido, nem mesmo eludir-se de uma ontologia é possível. Mesmo não lidando mais com fenômenos, mas com enigma, e afirmando a transcendência absoluta da alteridade, o outro em certo sentido ainda “é” Rostó, ainda “é” infinito, ainda “é” transcendência absoluta. Levinas acaba, portanto, caindo nas malhas da ontologia. Talvez não possamos dizer que seja uma ontologia nos moldes da tradição, mas uma ontologia do fenômeno ético que flerta fortemente com a ontologia fundamental heideggeriana.¹⁴⁷

¹⁴⁵ VM, p. 168.

¹⁴⁶ VM, p. 168.

¹⁴⁷ Seria necessária uma análise mais cuidadosa sobre esse ponto de convergência entre Levinas e Heidegger. No entanto, os limites desse trabalho não nos permitem ir além dessa indicação. Para mais detalhes sobre essa temática, cf. VM, p. 191-223.

Além do método, também a intencionalidade é retida. O conceito de intencionalidade seria justamente o ponto que tornaria o pensamento husserliano uma filosofia da representação e a limitaria a uma falsa relação com o infinito. A saída levinasiana foi a de um alargamento da intencionalidade para além da sua dimensão teórica, como desejo e transcendência metafísica. Daí deriva a tese da não-intencionalidade da consciência, a partir da qual seria possível pensar uma verdadeira alteridade como não-negatividade, não como um falso-infinito.

Além do método, o que Levinas pretende reter ao "ensinamento essencial de Husserl" (TI) não é apenas a flexibilidade e a exigência descritivas, a fidelidade ao sentido da experiência: é o conceito da intencionalidade. De uma intencionalidade ampliada para além de sua dimensão representativa e teórica, para além da estrutura noético-noemática que Husserl teria erradamente reconhecido como estrutura primordial. A representação do infinito teria impedido Husserl de ter acesso à verdadeira profundidade da intencionalidade como desejo e transcendência metafísica em direção ao outro para além do fenômeno ou do ser.¹⁴⁸

Essa repressão se dá por dois vieses. O primeiro é o valor da adequação, i. e., enquanto resultado de uma *Sinngebung*, a intencionalidade reprimiria o infinito como uma *idée adéquate*, revelando a exterioridade *a priori*. Por outro lado, o segundo viés está na pressuposição husserliana de que o *Cogito* seria aberto ao infinito. Para Levinas, uma vez que Husserl concebia a subjetividade como aquilo que não possui nenhuma dependência de algo exterior, o Ego constituiria, ele mesmo, a idéia de infinito – produzindo, portanto, um falso infinito, ou um infinito-objeto que a própria subjetividade produziria e poria para si mesma como objeto. No entanto, em defesa do pensamento husserliano, Derrida traz à tona os seguintes questionamentos:

Mas há um tema mais rigorosamente e, sobretudo, mais literalmente husserliano que o da inadequação? E da extravasão infinita dos horizontes? Quem mais que Husserl teve-se obstinadamente em mostrar que a visão era original e essencialmente inadequação da interioridade e da exterioridade?¹⁴⁹

Portanto, a crítica derridiana da interpretação levinasiana da fenomenologia tenciona, nesse sentido, evidenciar que Husserl não reduz à condição de *objeto* os horizontes infinitos da experiência. Levinas pecaria ao não levar em conta que o conceito de *horizonte* tem a importância capital de abrir infinitamente, indeterminadamente, o trabalho da objetivação. No

¹⁴⁸ VM, p. 168-169.

¹⁴⁹ VM, p. 171.

que diz respeito ao *Cogito*, ele não constitui a idéia de infinito, pois na fenomenologia não há constituição de horizontes, mas horizontes de constituição. Dessa forma, argumenta finalmente Derrida, a infinidade do horizonte husserliano tem a forma de uma abertura indefinida que salvaguarda contra qualquer tentativa de totalização.

O terceiro e último ponto da crítica derridiana está naquilo que ele considera o desacordo fundamental entre Levinas e Husserl: a alteridade.

É a propósito de outrem que a divergência parece definitiva. Vimos isso: segundo Levinas, ao fazer do outro, notadamente nas *Meditações cartesianas*, um fenômeno do ego, constituído por apresentação analógica a partir da esfera de pertinência própria do ego, Husserl não teria levado em conta a alteridade infinita do outro e a teria reduzido ao mesmo. Fazer do outro um *alter ego*, diz com frequência Levinas, é neutralizar sua alteridade absoluta.¹⁵⁰

Essa exigência levinasiana radical de uma separação absoluta da alteridade, no entanto, talvez seja desnecessária. Afinal de contas, é preciso que o outro apareça para um ego para ser respeitado, do contrário não se poderia falar nem ter algum sentido se não houvesse uma sua evidência como tal. Não podemos esquecer que a afirmação mais central da quinta meditação das *Meditações cartesianas*, como tentamos mostrar, concerne exatamente ao caráter irreduzivelmente mediato da intencionalidade quando diante do outro. É através de uma apresentação ou percepção por analogia que o outro é dado a mim. Em Husserl haveria, portanto, contrariamente ao que alega Levinas, espaço para o reconhecimento de uma separação da alteridade.

Obviamente, resta imprescindível o fenômeno intencional do ego ao visar os objetos. É até mesmo necessário e fundamental que seja assim, pois a alteridade da coisa transcendente que, no caso do outro se dá como corpo, é condição necessária para que a alteridade irreduzível de outrem possa surgir. Nesse sentido, se o outro não fosse reconhecido como *alter ego* transcendental, ele não seria, como eu, origem do mundo, mas mundo, objeto. É, de fato, um equívoco de Levinas e de grande parte dos levinasianos interpretar o *alter ego* husserliano como uma alteridade virtual constituída pelo próprio ego e ver nessa tese um encobrimento da alteridade. A pretensão levinasiana que forja e defende as expressões “infinitamente outro” e “absolutamente outro” resulta em uma dificuldade insuperável: ela não pode ser dita e pensada ao mesmo tempo.

¹⁵⁰ VM, p. 175.

2.2 A crítica derridiana à interpretação levinasiana da fenomenologia hermenêutica

O segundo viés da crítica derridiana é feito pela fenomenologia hermenêutica heideggeriana. Seguiremos a mesma estrutura do tópico anterior. Portanto, faremos uma breve exposição da virada hermenêutica da fenomenologia, sobretudo com o conceito de compreensão, e a estruturação da copresença e do ser-com cotidiano em *Ser e tempo*. Em seguida, exporemos a argumentação levinasiana apontando insuficiências na análise heideggeriana que impossibilitariam, assim como a perspectiva husserliana, a exigência ética de ruptura com a totalidade. Concluímos, mais uma vez, com as considerações de Derrida e apresentaremos em que sentido tais contraposições implicaram uma revisão de teses fundamentais de *Totalidade e infinito*, abrindo caminho para *Outramente que ser* e o nosso próximo e último capítulo.

2.2.1 Heidegger: a virada hermenêutica da fenomenologia

*A inserção de Ser e Tempo na fenomenologia transcendental husserliana acabou, em verdade, por implodir os limites dessa fenomenologia [...]*¹⁵¹

O projeto husserliano de uma fenomenologia transcendental também foi o principal alvo de críticas de Heidegger. Aqui a argumentação surge a partir da inserção do elemento histórico que implode, como bem salienta Gadamer na citação acima, os limites e a pretensão de transcendentalidade da fenomenologia de Husserl. De Schleiermacher a Dilthey, o desenvolvimento do problema da hermenêutica, que antes se resumia à exegese de textos sagrados ou jurídicos, método filológico ou das *Geisteswissenschaften*, vai progressivamente ampliando-se até tornar-se com Heidegger o problema da estrutura prático-compreensiva do ser-no-mundo: a vida fática.¹⁵² O compreender é tomado como um existencial, i. e., mostra-se como um modo fundamental de ser do Dasein. Nesse sentido, firmando posição contrária a tradição moderna de pensamento, o esquema sujeito-objeto para Heidegger não passa de um equívoco que deve ser evitado:

O que primeiramente deve ser evitado é o *esquema: que há sujeitos e objetos*, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o ser

¹⁵¹ GADAMER, 2012, p. 290.

¹⁵² “Vida” entendida, obviamente, como um modo de ser. Essa terminologia foi posteriormente abandonada em *Ser e tempo*. Cf. ST, p. 90-91.

verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o “eu penso”, portanto, egoico, a egoidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoas) possuem diante de si: entes, objetos, coisas da natureza, coisas de valor, bens. Enfim, que a relação entre sujeito e objeto é o que se deve determinar e que disso deve ocupar-se a teoria do conhecimento.¹⁵³

Seu ponto de partida na descrição fenomenológica se dá a partir da formação de uma posição prévia – ou ter prévio – da configuração do Dasein em sua cotidianidade. Nessa descrição, percebe-se que a posição prévia indica formalmente para o seguinte: a vida fática, ou o Dasein, é sempre em um mundo, é *ser-no-mundo* – constituição *a priori* do Dasein. Comportando uma tríplice visualização¹⁵⁴, a expressão “ser-no-mundo”, designa o fenômeno de unidade que é a existência. Isso representa uma modificação fundamental no modo de proceder das descrições fenomenológicas. O *ser-em*, ou seja, o mundo que se mostra ao vir ao encontro, se dá como ocupação e o que é ocupado mostra-se sempre como *de-quê*. Assim, nesses termos, encontramos a seguinte descrição do mundo cotidiano:

No quarto está aí esta mesa aqui (não “uma” mesa qualquer entre muitas outras mesas ao lado de outras moradias e casas), na qual alguém se senta para escrever, comer, costurar ou para jogar. É algo que se vê nela imediatamente, por exemplo, quando se vai de visita: é uma mesa de escritório, uma mesa para refeição, uma mesa de costura; a mesa vem ao encontro inicialmente em si mesma dessa maneira. Não é que se lhe acrescenta o caráter de ser “para algo” como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é. O estar aí da mesa, no quarto, quer dizer: à medida que é usada dessa ou daquela maneira desempenha tal função; esta ou aquela coisa dela é “pouco prática”, inadequada [...].¹⁵⁵

Percebemos já nesse trecho acima, que pertence a uma preleção anterior à publicação de *Ser e tempo*, uma das primeiras caracterizações da posição prévia do Dasein a partir do ser-em – tema fundamental retomado no quinto capítulo da *chef d’œuvre* heideggeriana. É preciso salientar que a partícula “em”, presente em “ser-em” e “ser-no-mundo”, não designa de modo algum a espacialidade de um “dentro de...”, mas um ser familiar com:

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser da presença e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo do humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. [...] o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se;

¹⁵³ HEIDEGGER, 2012, p. 87.

¹⁵⁴ 1) o “em-um-mundo” 2) o ente que sempre é e 3) o *ser-em* como tal. Cf. ST, p. 99.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 95.

“*an*” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa [...].¹⁵⁶

Tal discussão no âmbito da argumentação heideggeriana, além de demarcar seu ponto de partida de modo contraposto à fenomenologia husserliana, suscita também o problema da intersubjetividade na analítica existencial. Esse ente que sempre é no mundo se dá em duas possibilidades: o de ser-junto-a no modo da ocupação (*Besorgen*) e o da copresença do ser-com os outros no modo da preocupação (*Fürsorgen*). Esse tema, discutido no quarto capítulo de *Ser e tempo*, nos interessa sobremaneira porque é a partir dele que podemos extrair as conseqüências mais decisivas da relação com o outro à qual Levinas se oporá.

Heidegger conduz sua investigação nos parágrafos 25 a 27 à explicitação do fenômeno adequado para responder à pergunta pelo ente que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo – pergunta pelo quem –, e possibilita a orientação à estruturação do ser-com. Funda-se, assim, o debate da analítica existencial em torno do modo cotidiano de ser-si mesmo.¹⁵⁷ Mais uma vez encontramos uma demarcação da oposição entre a posição fenomenológica transcendental de Husserl, sobre a qual discorremos anteriormente, e a de Heidegger: quando se discute sobre o quem da presença – ou, em termos husserlianos, sobre a intersubjetividade – não tem sentido elaborar uma teoria que toma como ponto de partida um eu isolado, sem os outros, enquanto evidência apodítica para posteriormente arcarmos com a necessidade de refutação da acusação de solipsismo que essa posição pode gerar.

[...] a interpretação positiva da presença feita até aqui impede que se parta do dado formal do eu com vistas a uma resposta fenomenalmente suficiente da questão quem. O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não “é” e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os “outros” já estão co-presentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é “dado”.¹⁵⁸

Dentro do contexto da fenomenologia hermenêutica e tendo em vista a unidade existencial do ser-no-mundo, o Dasein é desde sempre com os outros. Assim, mesmo na lida com os instrumentos já encontramos implicada a relação com o outro – até mesmo a própria possibilidade de afirmação de que não há uma relação, ou seja, a falta, só é possível porque o

¹⁵⁶ ST, p. 100. Chamamos a atenção do leitor em como já podemos perceber a proximidade da discussão de Heidegger sobre o ser-em com Levinas em relação à economia.

¹⁵⁷ Cf. ST, p. 169.

¹⁵⁸ ST, p. 172.

Dasein é ser-com: “Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*”.¹⁵⁹

Heidegger nos fornece alguns exemplos para ilustrar essa tese:

O campo, por exemplo, onde passeamos “lá fora” mostra-se como o campo que pertence a alguém, que é por ele mantido em ordem; o livro usado foi comprado em tal livreiro, foi presenteado por... e assim por diante. Em seu ser-em-si, o barco ancorado na praia refere-se a um conhecido que nele viaja ou então um “barco desconhecido” mostra outros.¹⁶⁰

O Dasein, no entanto, ainda que muitas vezes seja apenas *Mitsein*, é também *Mitdasein*.¹⁶¹ Assim temos a passagem de uma ocupação na lida com os instrumentos – na qual os outros são dados de modo indireto – para a pre-ocupação dada na co-presença com os outros: “O ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*”.¹⁶² O avanço nessa análise da preocupação leva Heidegger a afirmar que numa primeira aproximação e na maior parte das vezes¹⁶³ ela se dá negativamente enquanto indiferença: seja no modo de ser contra o outro, sem os outros, simples passar ao lado um do outro ou até mesmo no não sentir-se tocado pelos outros.¹⁶⁴ No entanto, esses não são os únicos modos. Ela também se dá positivamente em duas possibilidades extremas: *einspringen* e *vorausspringen*.

No tocante aos seus modos positivos, a preocupação possui duas possibilidades extremas. Ela pode, por assim dizer, retirar o “cuidado” do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *saltando para o seu lugar* [*für ihn einspringen*]. [...] Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro [*nicht so sehr einspringt*], mas que *salta antecipando-se a ele* em sua possibilidade existencial de ser [*als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt*], não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para ela*.¹⁶⁵

¹⁵⁹ ST, p. 177.

¹⁶⁰ ST, p. 173-174.

¹⁶¹ “O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *copresença*.” [Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.]. ST, p. 175. Apesar de estamos utilizando a tradução de Márcia Schuback para fazer as citações, optamos por não traduzir o termo Dasein por “presença” no corpo do texto.

¹⁶² ST, p. 177.

¹⁶³ *Zunächst und zumeist*: expressão exaustivamente repetida por Heidegger e essencial para que não tomemos suas afirmações como a única possibilidade de manifestação dos fenômenos que ele descreve.

¹⁶⁴ Cf. ST, p. 178.

¹⁶⁵ ST, p. 178-179. Nesse caso específico, a tradução de Fausto Castilho parece surtir um melhor efeito para a compreensão da expressão “*für ihn einspringen*” ao expressá-la como uma “substituição”, de modo que tomar o lugar do outro nas suas ocupações é substituí-lo (curiosamente, mais adiante no texto, Marcia Schuback traduz o

Percebemos surgir nessa passagem indícios de uma problematização da liberdade em *Ser e tempo*. No entanto, é tratado de modo diametralmente oposto ao de Levinas. Indica muito mais uma liberdade advinda da *transparência a si mesmo*, a possibilidade de ser-si mesmo, do que um questionamento da minha posição no ser, como é em Levinas. Em todo caso, a análise heideggeriana não se detém de modo especial a essa temática – os inúmeros modos em que se podem dar as relações de copresença não são exaustivamente investigados – e a convivência cotidiana é mantida entre esses dois extremos, sempre tendo a consideração (*Rücksicht*) e a tolerância (*Nachsicht*) como guias.¹⁶⁶

2.2.2 A crítica de Levinas: hipóstase e fruição

A confrontação entre Levinas e Heidegger é sempre polêmica e suscita predominantemente a posição equivocada, até mesmo ingênua, de que ela deve ser feita em termos de uma oposição radical. As diferenças existem, obviamente; e a pretensão levinasiana de crítica à versão hermenêutica da fenomenologia é explícita. No entanto, qualquer debate que envolva a posição desses dois pensadores não pode ignorar o fato de que Levinas é muito mais próximo de Heidegger do que geralmente alguns pensam. A admiração e a influência decisiva de *Ser e Tempo* no desenvolvimento da argumentação de *Totalidade e Infinito* são admitidas por ele mesmo, por exemplo, no prefácio à edição alemã dessa obra: “Este livro [*Totalidade e Infinito*], que se quer e sente de inspiração fenomenológica, procede de longa freqüentação dos textos husserlianos e de *incessante atenção a Sein und Zeit*”.¹⁶⁷ Desse modo, apoiados por intérpretes como Jean Greisch, partimos da posição segundo a qual a discussão entre esses dois pensadores é travada essencialmente sobre a relação entre existência e existente que a noção de ontologia suscita, evitando, portanto, a querela inadequada entre ética e ontologia na disputa pela posição de filosofia primeira.¹⁶⁸

mesmo termo como “substituição”). O mesmo favorecimento se dá para o termo “*vorausspringen*”. Fausto Castilho traduziu por “pressuposição”. Assim, a segunda possibilidade da preocupação é a de pressupor o outro em sua possibilidade existencial – ou em seu poder-ser existencial, como traduz Fausto Castilho.

¹⁶⁶ “Assim como a *circunvisão* pertence à ocupação enquanto modo de descoberta do manual, a preocupação está guiada pela consideração e pela tolerância”. ST, p. 179.

¹⁶⁷ LEVINAS, 2005, p. 281, grifo nosso.

¹⁶⁸ “If we take seriously the question, ‘Is ontology fundamental?’ and the corresponding claim that ethics has the rank of a first philosophy with respect to any ontological inquiry, however fundamental, it becomes a matter of some urgency to clarify the status of the reflections on which we are thereby launched, under pain of allowing the debate associated nowadays with the names of Heidegger and Levinas to degenerate into a sterile doxographical opposition. These questions belong essentially to the realm of first philosophy. [...] so the opposition of Levinas to Heidegger concerns primarily the very notion of ontology”. GREISCH, 1987, p. 64.

Se quisermos apontar aspectos da crítica de Levinas à Heidegger, devemos considerar dois aspectos fundamentais de tal modo imbricados que um decorre do outro e revelam toda originalidade do pensamento levinasiano. Primeiramente, precisamos ter em mente o fato de que Levinas e Heidegger não divergem *strictu sensu* na definição de ontologia: não se trata de uma ciência de todas as ciências, mas da pergunta pela relação entre a existência e o existente. Em um excelente artigo que traça a gênese desse debate, Jacques Taminiaux nos fornece uma chave de leitura interessante ao destacar a importância das reflexões desenvolvidas por Levinas já em *Da existência ao existente*: a introdução do conceito de *hipóstase* tendo como alvo principal de crítica o desenvolvimento heideggeriano do conceito de *ekstase*.¹⁶⁹ Esses conceitos têm sua origem a partir de uma discussão sobre o tempo. A versão heideggeriana sustenta um tríplice esquema horizontal em que o porvir é o fenômeno primário da temporalidade do Dasein: a antecipação de uma possível realização de si mesmo. A tônica heideggeriana é sempre de uma movimentação do existente para a existência. O movimento levinasiano é inverso e se sustenta a partir da tese de que a hipóstase é uma relação de emergência do existente desde o fluxo impessoal de existência do *il y a*. Ao privar o eu de qualquer movimento ekstático, o tempo só surge como uma dimensão de abertura a partir da alteridade.

Em segundo lugar – e decorrente da crítica ao conceito heideggeriano de tempo – a hipóstase implica em uma formação da interioridade econômica do eu separado. Aqui a divergência se dá no modo como Heidegger lê a mundanidade do mundo. Fundamentalmente, a crítica delineada em *Ser e Tempo* é ao esquema moderno de que há sujeito e há objeto e, conseqüentemente, uma interpretação do mundo que privilegia a *Vorhandenheit* como modo primordial de ser-no-mundo. Daí deriva a tese de que os entes que nos vêm ao encontro no mundo não são meras coisas simplesmente dadas, mas *πράγματα*, ou seja, aquilo com que se lida – a ocupação é, pois, o modo mais originário de ser-no-mundo.¹⁷⁰ Temos aqui o “pragmatismo” de Heidegger que acentua a instrumentalidade enquanto modo ontologicamente determinante da lida com o mundo. *Em certa medida*, Levinas também absorve essa posição. No entanto, ele busca se situar um passo atrás – mais originariamente – em relação à análise de Heidegger. Assim encontramos na segunda seção de *Totalidade e Infinito* a curiosa afirmação de que o Dasein não tem fome. Só podemos compreendê-la ao

¹⁶⁹ “The key concept introduced by Levinas in that little book is ‘hypostase’: *hypostasis*. For those who are acquainted with Heidegger’s analytic of Dasein, the word hypostasis immediately evokes an echo to the keyword used by Heidegger in order to characterize the mode of being called Dasein, i.e. the word *ek-stasis*. According to Heidegger, the ownmost relationship of an existing individual to its existence is *ek-static*. This is what Levinas criticizes.” TAMINIAUX, 2009, p. 05-06.

¹⁷⁰ Cf. ST, p. 116.

levar em conta um dos elementos mais originais do pensamento levinasiano: o papel do gozo e da habitação.¹⁷¹

As análises heideggerianas do mundo habituaram-nos a pensar que o ‘em vista de si’ que caracteriza o *Dasein*, que a preocupação em situação, condiciona, no fim de contas, todo o produto humano. Em *Sein und Zeit*, a casa não aparece à parte do sistema dos utensílios. Mas o ‘em vista de si’ da preocupação poderá realizar-se sem um desprendimento em relação à situação, sem um recolhimento e sem extraterritorialidade – sem *em sua casa*? O instinto mantém-se inserido na sua situação. A mão que taceia atravessa um vazio ao acaso.¹⁷²

A relação com o outro humano não é, na perspectiva levinasiana, um modo dentre outros segundo o qual o eu sai de uma ocupação para uma pre-ocupação. Estar com/diante o outro não é uma copresença. O recolhimento do momento econômico/frutivo do eu é, na verdade, a constituição de uma interioridade que é necessariamente rompida ao entrar em relação com algo de que não vivo, inaugurando o acolhimento da alteridade.¹⁷³

2.2.3 A contraposição de Derrida

A crítica derridiana à interpretação levinasiana da ontologia fundamental é incisiva. Contesta, em primeiro lugar, a acusação de que a ontologia, ao condicionar o existente ao ser – tornando, portanto, impossível uma relação com o ente que não suponha previamente alguma compreensão de ser –, cometeria uma violência e impossibilitaria um encontro ético com outrem, pois submeteria o ente ao ser, ou seja, à um termo neutro, impessoal.

[...] se a estranha diferença entre o ser e o ente tem um sentido, podemos falar de ‘prioridade’ do ser em relação ao ente? Questão importante aqui, já que essa pretendida ‘prioridade’ é que, aos olhos de Levinas, sujeitaria a ética à ‘ontologia’. Não pode haver uma ordem de prioridade senão entre duas coisas determinadas, dois entes. O ser, *não sendo nada* fora do ente [...], não poderia precedê-lo de maneira alguma nem no tempo, nem em dignidade etc. Nada é mais claro a esse respeito no pensamento de

¹⁷¹ Eduardo Sabrovsky salienta bem esse ponto: “La ya mencionada sección II de *Totalidad e infinito*, ‘Interioridad y economía’, constituye, por su parte, la versión levinasiana de la mundaneidad del mundo: en ella se tematizan formas de estancia en el mundo, como son el goce y el habitar, anteriores tanto a la equipamentalidad heideggeriana como a la objetividad cartesiana. Por razones profundamente inherentes al “aquí y ahora” de su pensamiento (a su concreta situación histórica, que Lévinas caracteriza como “caso límite”), Heidegger habría estado de alguna manera destinado a incurrir en la omisión, en la ceguera respecto a estas formas primordiales” SABROVSKY, 2011, p. 57.

¹⁷² TI, p. 163-164.

¹⁷³ Para evitar uma repetição desnecessária, não pretendemos retornar em detalhes ao tema da fruição e da hospitalidade uma vez que já foi desenvolvido no capítulo anterior.

Heidegger. Doravante, não se poderia legitimamente falar de ‘subordinação’ do ser ao ente, da relação ética, por exemplo, à relação ontológica. Pré-compreender ou explicitar a relação implícita com o ser do ente não é submeter violentamente o ente (alguém, por exemplo) ao ser.¹⁷⁴

O argumento acima é relativamente simples e semelhante ao dirigido à interpretação husserliana: a exigência levinasiana de transcendência não só já supõe uma fenomenologia, como também é impossível não supor uma ontologia, pois o ser condiciona o próprio deixar-ser de um ente que existe fora de mim. A ontologia fundamental heideggeriana não se assemelha em nada à ontologia como foi classicamente compreendida: uma busca pela determinação de um ente primeiro, verdadeiro, superior. Não sendo este o caso, é legítima a argumentação derridiana que põe em xeque a acusação levinasiana do exercício de um poder anônimo do ser sob a exterioridade de outrem. Só poderíamos afirmá-lo se ignorássemos por completo a diferença ontológica. O pensamento do ser não diz respeito à uma hierarquização e, por isso, não exerce nenhum tipo de poder. Assim, conclui Derrida:

Muito pelo contrário. Não só o pensamento do ser não é violência ética, como nenhuma ética – no sentido de Levinas – parece poder abrir-se sem ele. O pensamento – ou pelo menos a pré-compreensão do ser – *condiciona* (a seu modo, que exclui toda condicionalidade ôntica: princípios, causas, premissas etc.) o *renascimento* da essência do ente (por exemplo alguém, sendo *como* outro, *como* outro de si, etc.). Ele condiciona o *respeito* do outro *como o que ele é*: outro.¹⁷⁵

O segundo ponto a partir do qual Derrida critica Levinas é feito através da explicitação de que a ontologia heideggeriana não é de modo algum o estabelecimento de uma relação teórica, ou seja, “‘a relação do ser com o ente’, que nada tem de uma relação, definitivamente não é uma ‘relação de saber’”¹⁷⁶. Ontologia não é teoria. Portanto, mais uma vez, não há relação de poder, não há violência de um termo neutro responsável por oferecer outrem à nossa compreensão. A ontologia para Heidegger não trata daquele que seria o conceito mais universal e abstrato que submeteria os entes à sua tirania por um motivo simples: o ser não anula a diferença, antes, torna-a possível. Nesse ponto caberia perguntar se o que Heidegger diz do ser não seria talvez o mesmo que Levinas diz do outro. Ambos rejeitam qualquer categorização. A noção de totalidade, sempre inserida na totalidade dos entes, é precedida

¹⁷⁴ VM, p. 195. Modificamos a tradução. Onde lemos “ente”, foi traduzido como “sendo” pelo tradutor da edição brasileira. Não se trata de um erro, mas preferimos a utilização do termo “ente”. Esta observação é válida para as citações subsequentes.

¹⁷⁵ VM, p. 197.

¹⁷⁶ VM, p. 200.

pelo ser – já que ser é nada (entenda-se: nada de entitativo) – assim como o outro que escapa a qualquer totalização. Portanto, contraditoriamente, Levinas suporia uma ontologia no mesmo momento em que a criticaria. Sua perspectiva não leva para além do ser, como pretendia sua interpretação da *επέκεινα τῆς οὐσίας*, mas apenas para além do ôntico, da totalidade dos entes.

A transcendência ético-metafísica já supõe, portanto, a transcendência ontológica. O *epekeinas tês ousias* (interpretação de Levinas) não levaria para além do Ser em si, mas para além da totalidade do ente ou da entidade do ente (ser ente do ente), ou ainda da história ôntica. Heidegger refere-se também à *epekeinas tês ousias*, para anunciar a transcendência ontológica, mas também mostra que rápido demais se determinou a indeterminação do *ágathon* em direção ao qual abre caminho a transcendência.¹⁷⁷

No entanto, há um ponto que, segundo Derrida, diferenciaria radicalmente Levinas de Heidegger. Trata-se da concepção de história. Levinas sustenta uma trans-historicidade do sentido, o outro está para além da história. Há no pensamento levinasiano a exigência de uma a-historicidade do sentido em sua origem. Já Heidegger, pelo contrário, defende a historicidade do ser. Esse é um ponto em que talvez possamos falar de totalização, já que o ser *não é* fora da história, fora da diferença¹⁷⁸.

2.3 Conclusão: os elementos da transição

No início do capítulo anunciamos sua necessidade a partir da transição feita entre *Totalidade e Infinito* e *Outramente que ser*. Sua função se cumpriu desde a breve pontuação das principais críticas feitas por Derrida em *Violência e metafísica* às interpretações feitas por Levinas das fenomenologias husserliana e heideggeriana. Retomemos, então, sinteticamente a argumentação para arrematar esse capítulo e prepararmo-nos para o próximo.

Começamos com Husserl. Vimos que Derrida apontou três inconsistências: 1) assumir o método fenomenológico implica em também assumir uma ontologia fenomenológica; 2) a intencionalidade, mantida por Levinas, mas ampliada para escapar de uma dimensão representativa por meio do Desejo do infinito, não elimina, como ele pretendeu, um dos temas mais próprios de Husserl que é o da inadequação, já que o trabalho da fenomenologia é infinito e mantém em sua base uma abertura indefinida de horizontes de sentido possíveis; e

¹⁷⁷ VM, p. 203-204.

¹⁷⁸ “Logo, é essa a-historicidade de sentido em sua origem que separa em profundidade Levinas de Heidegger. Sendo o ser história para este último, ele não é fora da diferença e produz-se, portanto, originariamente como violência (não-ética), como dissimulação de si em seu próprio desvelamento.” VM, p. 215.

3) a exigência de transcendência absoluta da alteridade não tem como abdicar de algum modo de mostração, nem que minimamente, para um ego. Partimos em seguida para Heidegger. A argumentação de Derrida é similar. Vimos, em primeiro lugar, que as considerações de Levinas ignorariam a radicalidade da diferença ontológica, não podendo ser considerada como violência   exterioridade por meio de uma neutralização conceitual: o ser não é um ente e, portanto, não cabe uma hierarquização, definição que só pode ser operada entre entes. Antes, o próprio ser que possibilitaria a diferença, aproximando, dessa forma, muito mais do que afastando, Levinas de Heidegger. Vimos, no entanto, que   em relação ao conceito de história que a demarcação do desacordo entre Levinas e Heidegger mais se acentua, uma vez que, para Levinas, o sentido ético da alteridade estaria para além da história.

Na nossa avaliação, a dificuldade maior com a qual Levinas terá de lidar em *Outramente que ser*, após essas considerações de Derrida, é fundamentalmente um problema de linguagem. Não   toa, o livro começa exatamente com a distinção entre o Dizer e o Dito. Tal problema poderia ser posto nos seguintes termos: se, para que evitemos qualquer tipo de violência  tica, temos que admitir ser possível um sentido – contra Husserl – não fenomenal – e – contra Heidegger – não histórico, eliminar amos também qualquer possibilidade de predic  o. Portanto, cabe perguntar sobre a possibilidade de uma linguagem destituída do verbo ser.   viável uma linguagem que não   história e que não mostra nada? Se sim, o que ela diria e como diria? Em uma única pergunta: como o dizer deve ser dito? Buscaremos demonstrar no próximo capítulo as principais modificações feitas por Levinas em *Outramente que ser* e as suas consequências para o modo como a liberdade é compreendida. A principal revisão será do conceito de identidade. Veremos como desaparecerá a forte oposição entre interioridade e exterioridade e a formulação do conceito de substituição que fornecer  a chave da articulação entre liberdade e heteronomia em *Outramente que ser*.

3 A LIBERDADE FINITA:
SOBRE A ARTICULAÇÃO ENTRE LIBERDADE E HETERONOMIA
EM *OUTRAMENTE QUE SER*

Após toda análise feita mais detidamente no capítulo anterior ficou evidente que, em última instância, o projeto levinasiano desemboca em uma impossibilidade linguística. A pretensão de uma ética como filosofia primeira ali delineada fracassa por não levar em consideração que do ponto de vista da linguagem não há como enunciar algo que por princípio está para além de qualquer horizonte linguístico. Assim, o paradoxo de *Totalidade e infinito* é o de como enunciar a transcendência da alteridade sem consequentemente exigir da linguagem que diga mais do que ela pode dizer. As considerações de Derrida permitiram que Levinas percebesse a dificuldade e o alto preço a ser pago ao reivindicar a primazia da ética frente à ontologia.

Tal tese exigiu de Levinas a afirmação radical da separação da alteridade. Tese ousada, sobretudo pelas consequências metodológicas. Ainda que seja uma das tentativas mais consistentes até 1961 do projeto de inversão da ética como filosofia primeira, *Totalidade e infinito* peca por anunciar o primado da ética e, ao mesmo tempo, fazer uso de uma linguagem ontológica – afinal, herdar o pensamento fenomenológico é herdar uma atitude fundamentalmente grega. Assim, esse texto comporta a crítica de que promove mais uma prolongação da ontologia do que sua inversão em ética, ainda que já encontremos a intuição da exigência de transcendência absoluta, seja na noção de inspiração platônica de Bem para além do ser ou na afirmação de inspiração cartesiana da primazia da ideia de infinito frente à ideia de totalidade.

No entanto, ao que parece, já ciente dessas dificuldades, a primeira tentativa de fuga desse impasse foi elaborada por Levinas antes mesmo do texto derridiano, em 1962, ao ensaiar o que podemos chamar de uma filosofia da metáfora. Na conferência *A metáfora* proferida no Collège philosophique, o problema da transcendência é abordado como o problema da metáfora – aí entendida, obviamente, não meramente como uma figura de linguagem dentre outras, mas como a passagem mesma de todo sentido para um outro, a possibilidade de despertar uma linguagem tornada meramente um sistema de sinais para o seu poder de extrapolação de limites, de recondução para a ausência.

Certos termos filosóficos como transcendência, como acima [*au-dessus*] do ser, talvez Deus – estas são as metáforas por excelência. Aqui, o uso da metáfora pretende, no seio do pensamento, conduzir para além dos limites do pensamento. O problema filosófico da metáfora retorna à possibilidade que a linguagem teria de exprimir ou de entender [*entendre*] para além da medida do pensamento.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Oeuvres II, p. 328. Tradução livre.

A publicação dessa conferência, até então inédita, abriu margem para novos elementos na compreensão do caminho que vai de *Totalidade e infinito* para *Outramente que ser*. O ponto de ruptura aqui é com uma tradição de cunho aristotélica segundo a qual metáfora seria semelhança, aproximação daquilo que é distinto a partir do que pode ser tomado como apropriadamente similar.¹⁸⁰ Para o leitor acostumado com o pensamento levinasiano, o perigo aí é evidente. Por isso, não se trata em absoluto de considerar a metáfora como semelhança. Não se trata de uma busca pelo mesmo, mas pela diferença. O modo como Levinas defende a transcendência da metáfora na linguagem se sustenta, sobretudo, na tese de que toda significação é metafórica na medida em que ela é recondução para além do dado. Porém, esse projeto de uma filosofia da metáfora não levado adiante e ficou limitado à abordagem feita nessa conferência de 62.¹⁸¹

O ponto nodal desse capítulo será demonstrar que a reestruturação argumentativa inaugurada por *Outramente que ser* tem consequências diretas na estrutura conceitual que sustenta a elaboração do conceito de *liberdade finita*. Com esse texto não é mais possível opor, como em *Totalidade e infinito*, economia e investidura da liberdade. Há certamente a permanência da posterioridade da liberdade à responsabilidade por outrem. No entanto, enquanto o texto de 1961 possui uma estrutura estratificada que parte de um psiquismo e vai progredindo desde uma imersão no sensível, determinada pela fruição, constituindo a economia do eu, até a ruptura inaugurada pela relação ética com o outro que se faz em termos de hospitalidade, *Outramente que ser* abandona esse tipo de estrutura.¹⁸² Aí a relação ética é fundada em uma base erótica com uma estrutura existencial de *être-pour-l'autre*. Assim, enquanto em *Totalidade e infinito* a relação com o outro era vista como uma contestação da pura sensibilidade – fruição –, ainda que essencial e já comportando uma crítica à ontologia, em 1974 sensibilidade e responsabilidade estão vinculadas, desde o início, de um modo completamente contrário à obra de 1961.

3.1 Ponto de inflexão: a superação linguístico metodológica de *Outramente que ser* e uma filosofia do desdizer

¹⁸⁰ Sobre o tema, cf. RICOEUR (2005) e MONOD (2007).

¹⁸¹ Para mais detalhes sobre esse assunto, ver CALIN (2012).

¹⁸² Cf. LINGIS, 1991, p. 130-131.

Podemos dizer que todo o problema para compreender não só a transição entre esses dois textos, mas também a grande novidade e superação de *Outramente que ser*, reside em uma opção metodológica:

Um problema metodológico se põe aqui. Consiste a perguntar-se se o pré-original do Dizer (se a anarquia, o não-original, como o designamos) pode ser levado a trair-se mostrando-se em um tema (se uma an-arqueologia é possível) – e se essa traição pode reduzir-se; se podemos ao mesmo tempo saber e libertar o *sabido* das marcas que a tematização imprime-lhe subordinando-o à ontologia.¹⁸³

É por isso que *Outramente que ser* inicia com um desafio: enunciar o outramente e, assim, expor o sentido da transcendência. O paradoxo de *Totalidade e infinito* não é abandonado, mas ganha uma centralidade especial e uma nova metodologia: a ênfase. São raras as passagens em que Levinas fala explicitamente sobre esse aspecto.¹⁸⁴ No entanto, do pouco que dispomos, percebemos que o método levinasiano produz duas consequências fundamentais na sua maneira de argumentar. A primeira delas é o modo de justificação. Tradicionalmente, no movimento fenomenológico predomina uma abordagem transcendental. A referência à Kant nesse ponto é inevitável, mas tomamos tal metodologia em linhas gerais como um procedimento que consiste na busca de um fundamento. Desse ponto de vista, um conceito ou ideia se encontra justificada quando encontramos a base que a sustenta, o fundamento que fornece suas condições de possibilidade. O procedimento levinasiano, por outro lado, para justificar uma ideia, recorre a um movimento hiperbólico, enfatizando uma ideia até que dela derive o novo. Assim, o novo que daí surge, não se encontra justificado na base da qual surgiu, mas é dela sublimada. A fenomenologia decorrente desse posicionamento não pretende encontrar o originário, ou a origem, mas o superlativo, a situação limite.¹⁸⁵ É em termos de um superlativo que várias expressões utilizadas nesse texto devem ser entendidas: “infinição do infinito”, “denudação da denudação”, “significação da significação”.

[...] na minha forma de proceder [...] há outra maneira de justificação de uma ideia pela outra: passar de uma ideia a seu superlativo, até sua ênfase. Eis que uma nova ideia – de forma alguma implicada na primeira – decorre ou emana da ênfase. A nova ideia encontra-se justificada não sobre a *base* da primeira, mas por sublimação. Exemplo bem concreto: em certo sentido, o mundo real é o mundo que se põe, sua maneira de ser é a tese. Mas pôr-se de maneira verdadeiramente superlativa – não brinco com as palavras – não é

¹⁸³ AE, p. 08.

¹⁸⁴ Cf. as considerações que Adriaan Paperzak faz no último capítulo de seu livro, PAPERZAK, 1993, p. 220; 231-234.

¹⁸⁵ Sobre esse tema, cf. MURAKAMI (2006).

expor-se, pôr-se a ponto de aparecer, *afirmar-se* a ponto de se fazer linguagem? Assim, passamos de uma estrutura rigorosamente ontológica para a subjetividade ao nível da consciência que o ser invoca.¹⁸⁶

A segunda consequência é a tentativa de superação da ontologia a partir do que podemos chamar de uma filosofia do desdizer. A linguagem da ontologia é a linguagem da essência, e sua função primordial é de síntese, de atribuição de um sentido apofântico. O primeiro problema com o qual *Outramente que ser* precisa lidar é encontrar uma maneira de escapar à ideia de que a verdade só pode ser enunciada em uma linguagem que é apofântica, que denota e descreve. Assim, em estreita conexão com o método, temos a distinção entre o Dizer e o Dito.¹⁸⁷ Trata-se de um âmbito inicial de questionamento dos limites e das possibilidades da linguagem que o *outramente que ser* exige. No entanto, o risco aqui é iminente. A radicalidade com a qual Levinas trata esse problema corre o perigo de desembocar, analogamente, na mesma dificuldade do cético: afirmar a impossibilidade de enunciar o *outramente*, mas realizá-la ao enunciar sua própria impossibilidade.¹⁸⁸ Afinal, como dizer a transcendência sem fechá-la em um dito? A saída está na possibilidade de manter-se sempre na tensão de um Dizer que é tornado dito, tematizado, manifestado, mas que se desdiz logo em seguida, permanecendo na ambiguidade para buscar lidar com a linguagem da ética. Para Levinas, para além do sincronismo da linguagem ontológica há um caráter diacrônico que não só escapa, como também dá sentido, ao sistema sintático do ser. Trata-se da diacronia do Dizer que significa para além das categorias ontológicas.

Nesse ponto, Levinas ainda demonstra sua herança fenomenológica ao recorrer a uma redução do Dito ao Dizer para atingir uma outra dimensão da subjetividade: a passividade. Não falamos aqui de uma redução eidética nem de uma subjetividade transcendental, mas de uma estrutura existencial que aponta para uma facticidade da sensibilidade, para uma subjetividade que é de carne e sangue, redefinindo a própria compreensão de identidade, de um *si mesmo* assignado desde sempre pela alteridade.¹⁸⁹

Apenas um sujeito que come pode ser para-o-outro ou significar. A significação – o um-pelo-outro – só possui sentido entre seres de carne e sangue. A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade, exposição ao outro,

¹⁸⁶ DQVI, p.126. Essa passagem é de um diálogo ocorrido na Universidade de Leyden em 1975, um ano após a publicação de *Outramente que ser*.

¹⁸⁷ Cf. NAKHUTSRISHVILI (2013).

¹⁸⁸ “Pensar o outramente que ser exige, talvez, tanta audácia quanto a que o ceticismo anuncia, sem temer anunciar a impossibilidade do enunciado, ousando, ao mesmo tempo, *realizar* essa impossibilidade pelo enunciado mesmo dessa impossibilidade”. AE, p. 9. Tradução livre.

¹⁸⁹ A inversão em relação à argumentação de *Totalidade e infinito* é clara nesse ponto. Em *Outramente que ser* o sujeito não constitui primeiro uma interioridade, uma economia, para então abrir-se a uma exterioridade.

Dizer, porque ela é fruição. A passividade da ferida – a “hemorragia” do pelo-outro – é o retirar do pão da boca que o saboreia em plena fruição.

Nosso foco a partir de agora será expor a argumentação que Levinas conduz no quarto capítulo de *Outramente que ser*. Nesse capítulo, vemos de maneira clara o desenvolvimento das considerações que fizemos até agora sobre o método: o procedimento de redução do Dito ao Dizer da subjetividade. O horizonte visado é o da superlativação da substituição e da liberdade que surge desse contexto.

3.2 Dizer a subjetividade

É de uma narrativa mítica grega que surge a inspiração levinasiana para caracterizar a subjetividade: a túnica de Nesso. Resumidamente, esse mito pode ser posto nas seguintes palavras: Nesso, um centauro, haveria presenteado Dejanira, esposa de Hércules, com uma túnica manchada com seu sangue no momento de sua morte. Prometeu-lhe que, se algum dia seu marido a abandonasse, tal túnica seria capaz de trazê-lo de volta – fato que mais tarde foi consumado quando Hércules apaixonou-se por Iole. No entanto, aquilo que deveria garantir a fidelidade de seu marido, revelou-se como um instrumento de vingança embebido em um veneno que queima e consome a carne daquele que a veste. Só seria possível libertar-se de tal tormento mediante a perda de sua própria integridade¹⁹⁰.

A expressão “na sua pele” não é do *em si* uma metáfora: trata-se de uma recorrência no tempo morto ou o *entretanto* que separa a inspiração e a expiração, a diástole e a sístole do coração batendo surdamente contra a parede de sua pele. [...] A recorrência da ipseidade – a encarnação – longe de tornar espessa e de tumefazer a alma, oprime-a e a contrai, expondo-a nua ao outro até que a própria exposição do sujeito seja exposta [...] até fazer-se a descoberta de Si no Dizer. [...] *Responsabilidade anterior a todo engajamento livre, o si-mesmo fora de todos os tropos da essência, seria a responsabilidade pela liberdade dos outros. A irremissível culpabilidade em relação ao próximo é como a túnica de Nesso da minha pele.*¹⁹¹

Por dois motivos, a citação acima é chave. Primeiramente, vemos claramente o uso da *ênfase* enquanto método e a importância da analogia com o mito de Nesso. A subjetividade levinasiana é de modo tão enfático exposta na sua própria pele à alteridade que, tal qual a túnica de Nesso, que consome aquele que a veste, descobre-se sublimada como resposta. A presença do outro é tão intensa que desemboca em um descentramento da ipseidade e diz o si

¹⁹⁰ Cf. BECKERT (2006) que destaca muito bem esse aspecto da subjetividade levinasiana.

¹⁹¹ AE, p. 138-139, grifo nosso. Tradução livre.

mesmo já como alteridade.¹⁹² Mas não só, ela já desenha também o problema da liberdade. A responsabilidade da resposta – ou respostabilidade – daí advinda é encarada como responsabilidade pela liberdade dos outros. Trata-se da inversão da relação entre liberdade e responsabilidade: não sou livre para ser responsável, mas a própria liberdade é precedida pela responsabilidade por outrem.

O objetivo dessa seção será expor a articulação entre sensibilidade, si mesmo, substituição e liberdade. Portanto, será conduzida pelas seguintes perguntas: em que sentido a sensibilidade, tal qual Levinas a concebe, implica em uma reconsideração sobre o que é ser si mesmo? Se ser si mesmo é já ser outro, ou seja, ser assignado por outrem, como a liberdade é compreendida nesse contexto?

3.2.1 A anarquia da proximidade e a ênfase da *Jemeinigkeit*: passividade e si mesmo

É recorrente no pensamento levinasiano – devido à herança fenomenológica, sobretudo heideggeriana – a contestação da subjetividade moderna entendida como atividade representativa, sintética, tematizante, em que a sensibilidade é compreendida em função de uma preocupação epistêmica. Em *Outramente que ser* não é diferente. No entanto, não se fala mais em hospitalidade, mas em proximidade. Esse conceito é constantemente articulado com um outro conceito-chave: an-arquia. “Partindo da sensibilidade interpretada não como saber, mas como proximidade [...] tentamos descrever a subjetividade como irreduzível à consciência e à tematização. A proximidade aparece como a relação com Outrem que não pode resolver-se em ‘imagens’ nem expor-se em tema”¹⁹³. Trata-se de uma crítica à concepção de consciência em um trabalho constante de desconstrução que começa por questionar a ideia de princípio, da inteligibilidade da *arché*. Esse é o significado em que *anarquia* deve ser compreendida aqui. An-arquia, sem *arché*, sem um princípio, sem idealidade. Desse modo, a subjetividade levinasiana é, anarquicamente, proximidade.

Anarquicamente a proximidade é assim uma relação com uma singularidade sem a mediação de nenhum princípio, de nenhuma idealidade. Concretamente, à essa descrição corresponde minha relação com o próximo, significação distinta da famosa “doação de sentido”, já que a significação é a

¹⁹² “Esta narrativa mítica servirá a Levinas para caracterizar, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, a subjetividade ética, marcada, precisamente, pelo *outro-na-minha-pele* que me persegue até a expulsão de mim, mas cuja perseguição me obceca e me consome, qual túnica de Nesso, que, porém, não traz a libertação final, antes perpetua a obsessão pelo outro e o consequente renascimento contínuo do eu como resposta a este”. BECKERT, 2006, p.103.

¹⁹³ AE, p. 126.

própria relação com o próximo, o um-pelo-outro. Essa incomensurabilidade em relação à consciência, que se faz traço de *não sei onde*, não é a inofensiva relação do saber onde tudo se iguala, nem a indiferença da contiguidade espacial; é uma designação [*assignation*] de mim por outrem, uma responsabilidade frente aos homens que sequer conhecemos.¹⁹⁴

O tema da sensibilidade na história da filosofia é clássico. Por isso mesmo, a problematização que encontramos no texto levinasiano merece um esclarecimento e uma demarcação do sentido em que ela se afasta da tradição. Nesse aspecto, lidamos com um problema que remonta à origem da filosofia e temos com as posições antagônicas de Platão e Epicuro a definição do início de uma querela que se apresenta em termos da relação entre entendimento e sentidos, consciência e mundo, razão e empiria. Discussão prolongada até a modernidade, por exemplo, nas figuras de Leibniz e Locke: sendo compreendida respectivamente como uma percepção confusa do racional e uma recepção imediata das impressões. No entanto, na medida em que a humanidade, a subjetividade, é a possibilidade de substituir-se ao outro, a sensibilidade é vista como vulnerabilidade, ou seja, susceptibilidade, passividade, que rompe com a própria identidade do eu.

A citação de Paul Celan – “*ich bin du, wenn ich ich bin*” –, que abre o capítulo sobre a substituição, nos alerta para um dos temas centrais aí tratados: trata-se do problema do *si mesmo*, da identidade. Aqui temos que partir mais uma vez do debate com Heidegger na desconstrução da subjetividade moderna. Portanto, cabe perguntar, para melhor compreender a gênese do conceito levinasiano de substituição, em que sentido podemos encontrar reverberações das noções heideggerianas de *minheidade*¹⁹⁵ e de *próprio* na formulação do Eu levinasiano. É por isso que propomos nessa seção analisar a interpretação levinasiana da *Jemeinigkeit*.

A *Jemeinigkeit* é a medida extrema da modalidade pela qual o *Dasein* é submetido à essência. Algumas linhas abaixo [a referência é ao §9 de *Ser e tempo*], Heidegger diz: é porque o *Dasein* é *Jemeinigkeit* que ele é um *Ich*. Ele não diz absolutamente que o *Dasein* é *Jemeinigkeit* porque ele é um *Ich*; ao contrário, ele vai ao *Ich* a partir da *Jemeinigkeit*, a mim a partir do ‘superlativo’ ou da ênfase dessa sujeição, desse ser-entregue-ao-ser, dessa *Ausgeliefertheit*. O *Dasein* está tão entregue ao ser que o ser é seu. É a partir de minha impossibilidade de me recusar a essa aventura que a aventura é minha própria, que ela é *eigen*, que o *Sein* é *Ereignis*. [...] Essa leitura de Heidegger com certeza me foi ditada pela ideia de que o eu humano, o si-

¹⁹⁴ AE, p. 127.

¹⁹⁵ Essa é a tradução francesa para o termo *Jemeinigkeit*: *mienneté*. Em português foi traduzido por “ser-cada-vez-meu” (Fausto Castilho) e “ser sempre minha” (Marcia Schuback). No entanto, como os estudiosos de Levinas conservaram a tradução literal do francês – minheidade, de *mien*, meu – e por, na nossa avaliação, não prejudicar a compreensão, optamos por manter esse uso.

*mesmo, a unicidade do eu consiste na impossibilidade de se esquivar do outro.*¹⁹⁶

O que está em jogo é uma leitura do §9 de *Ser e tempo*. Para Levinas, a questão do ser deve ser interpretada como um genitivo subjetivo, ou seja, a questão do ser de que Heidegger fala deve ser compreendida como o ser mesmo que se põe em questão, produzindo-se no modo de um questionamento. Assim, não seria o Dasein que colocaria o ser em questão, mas o próprio ser, ao caracterizar-se por seu questionamento, que requereria o Dasein como o lugar de seu próprio questionamento. O projeto de *Ser e tempo* não é o de ser uma obra de antropologia filosófica; tampouco a analítica existencial o é. O próprio do Dasein, aquilo que lhe é mais próprio, é uma derivação do sentido do ser, de modo que o questionamento que caracteriza o ser se torna a própria maneira de ser do Dasein, se torna sua questão. O que importa para Levinas é exatamente essa derivação da ipseidade a partir da *Jemeinigkeit*, quando a questão do ser passa a ser a *minha* questão.

Levinas não rejeita a *Jemeinigkeit*, ao contrário, assume-a como recurso argumentativo. É, sobretudo, a ideia de uma passividade radical implicada nessa interpretação que lhe interessa. No entanto, tal interpretação comporta, simultaneamente, duas significações. A primeira é a exposição, ou passividade, em relação ao ser da qual já falamos. Por outro lado, a segunda – e mais polêmica¹⁹⁷ – significa *conatus*, perseverança do eu em seu ser¹⁹⁸, visando uma crítica ao pensamento heideggeriano. De todo modo, Levinas é muito mais devedor do que crítico da noção de *Jemeinigkeit*. É dela que provém o *insight* fundamental de uma passividade originária, “passividade mais passiva que toda passividade”, que é a da sujeição do eu a alteridade decorrente da impossibilidade de evadir-se da exposição sempre contínua ao outro, da obrigação em respondê-lo. Esse é precisamente o significado de passividade em Levinas: aquilo que não quis, sequer escolhi, e tampouco poderia querer ou escolher. Assim, podemos falar de um deslocamento da *Jemeinigkeit* que coincide com o movimento que vai da ontologia para a ética.

A responsabilidade por outrem que não é um acidente acontecendo a um Sujeito, mas precede nele a Essência, não esperou a liberdade em que

¹⁹⁶ DQVI, p. 130-131, grifo nosso.

¹⁹⁷ Cf. a crítica de Loparic, 2004, p. 61, nota 4. Não se trata, no entanto, como Loparic afirma, de uma tradução do *Zu-sein* por *conatus*. A intenção de Levinas ao fazer uso desse termo latino é apenas de sugerir um interessamento, enimesmamento, do Dasein com o qual deseja romper.

¹⁹⁸ Aqui nos sustentamos na interpretação de Rodolphe Calin: “Si Levinas ne rejette pas la mienneté, c’est parce qu’il lui reconnaît en réalité deux significations, selon qu’elle est interprétée à partir de mon exposition radicalement passive à l’être ou au contraire à partir de ma résolution à être cet être auquel je suis exposé – résolution qui, pour Levinas, signifie le *conatus*”. CALIN, 2005, p. 237.

haveria tomado o compromisso por outrem. Nada fiz e estive sempre em causa: perseguido. A *ipseidade*, em sua passividade sem *arché* da identidade, é *refém*. A palavra *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos. A responsabilidade pelos outros não foi um retorno a si, mas uma contração inevitável [*une crispation irrebutable*] que os limites da identidade não podem reter. A recorrência faz-se identidade ao romper os limites da identidade, o *princípio* do ser em mim, o intolerável repouso em si da definição.¹⁹⁹

Aqui encontramos a base de uma distinção que opõe *Outramente que ser* a *Totalidade e infinito*. A implicação da passividade encontrada nessa interpretação da *Jemeinigkeit* muda o modo como em *Totalidade e infinito* o Eu era pensado, ou seja, como um termo a partir do qual se permaneceria absolutamente no ponto de partida em uma relação.²⁰⁰ Esse Mesmo absoluto que serviria de entrada para a relação com a alteridade é substituído pela significação radical do enunciado rimbaudiano segundo o qual o eu é um outro. É essa condição do eu em *Outramente que ser* que torna possível a substituição.

3.2.2 Inspiração, substituição e liberdade finita

Há dois enunciados que, se lidos paralelamente, podem nos fornecer, de imediato, a diferença entre *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*. No primeiro, lemos: “Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade [...] fundada na ideia de infinito.”²⁰¹ Já no segundo, “Este livro interpreta o *sujeito* como *refém* e a subjetividade do sujeito como substituição rompendo com a *essência* do ser”²⁰². Levinas anuncia a novidade de *Outramente que ser* ao pontuar a diferença no modo como a subjetividade é interpretada: não mais fundada na ideia de infinito – entenda-se, acolhendo a ideia de infinito, hospitalidade –, mas como substituição. É acerca desse conceito que trataremos agora.

O conceito de substituição não possui uma definição precisa no texto levinasiano. Muitas vezes encontramos apenas pistas, mas nunca uma formulação explícita daquilo que seria “substituir-se”. No entanto, como o faz Robert Bernasconi²⁰³, podemos sim identificar os alvos da desconstrução desencadeada por esse conceito. Eles são basicamente três. O primeiro é a forma de egoísmo originário derivada da ideia hobbesiana segundo a qual o estado de

¹⁹⁹ AE, p. 136, grifo nosso.

²⁰⁰ “A alteridade [...] só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente”. TI, p. 22.

²⁰¹ TI, p. 12.

²⁰² AE, p. 232.

²⁰³ BERNASCONI, 2002, p. 235.

natureza seria o de guerra. Para Levinas, não é possível que do egoísmo possa surgir algo como a gratuidade da generosidade. Mas não se trata, como rapidamente se poderia concluir, de uma defesa da posição contrária, do altruísmo, pois este também se desenvolve a partir da pressuposição de um eu forte que se oporia ao outro, ainda que em termos altruístas. “Por que o outro me concerne? Quem é Hécuba pra mim? Sou guardião de meu irmão? – estas questões só tem sentido se já supor-se que o eu preocupa-se apenas consigo [...] Para além do altruísmo e do egoísmo, há a religiosidade de si.”²⁰⁴ O segundo alvo, o sempre presente interlocutor privilegiado de Levinas, Heidegger e o ensimesmamento da subjetividade. O terceiro é o que mais nos interessa. Trata-se da hipótese clássica na tradição ocidental de que a possibilidade do sacrifício sustenta-se na liberdade. Em outros termos, para Levinas, a liberdade não é a condição para a responsabilidade. Sobretudo, liberdade não significa nem livre arbítrio, nem vontade livre. Para esclarecer essa inversão é crucial entender a condição de refenidade²⁰⁵ na base da qual o eu é pensado por Levinas.

Assim, temos inicialmente uma discussão sobre a identidade – da qual já trouxemos alguns elementos na seção anterior sobre a *Jemeinigkeit*. É preciso dar conta de uma singularidade que não se confunde com a identidade da identificação. O processo de retorno constante a si mesmo não cabe como recurso a partir do qual se estabelece a unidade do eu. É então que, tendo em vista o método enfático adotado em *Outramente que ser*, Levinas lança mão da tese da recorrência como o instrumento responsável por abrir os limites da identidade. O Eu é situado em uma anterioridade que não coincide com a consciência de si, mas se encontra expulso de si mesmo naquilo que ele nomeia de recorrência.

O termo em recorrência será investigado aqui para além – ou aquém – da consciência e seu jogo, para além ou abaixo do *ser* que ela tematiza, fora do ser e, desde já, em si como em exílio; sob o efeito de uma expulsão – cuja significação positiva convém explicitar; sob o efeito de uma tal expulsão para fora do ser, em si; expulsão naquilo que ela me afeta [*m’assigne*] antes que eu me mostre, antes que eu me instale: sou determinado [*assigné*] sem recurso, sem pátria, já reenviado a mim mesmo, mas sem poder manter-me – constrangido antes de começar.²⁰⁶

²⁰⁴ AE, p. 150.

²⁰⁵ Referimo-nos à “refém”. Permitimo-nos o uso desse neologismo para expressar como a condição de refém constitui fundamentalmente o eu levinasiano.

²⁰⁶ AE, p. 130-131. Há autores, como Marcelo Pelizzoli (2002), que utilizam o neologismo “assignar” para traduzir o verbo francês “*assigner*”. Preferimos não adotar a tradução para tornar mais evidente ao leitor o caráter de “determinação” ou “delimitação” que o termo francês expressa. Se fossemos utilizar uma tradução mais literal, teríamos o termo “assinar”, no sentido de deixar uma marca. A riqueza da palavra permite ainda a tradução por “ser designado por...”, sentido que favorece ainda a elucidação do “não ser aquele que escolhe, mas o escolhido” quando tratamos do tema da liberdade. No fundo, para Levinas, o outro deixa uma marca no eu antes mesmo que ele compreenda-se como consciência e da qual não pode escapar.

Recorrência é a pura passividade do pronome reflexivo, pura exposição de um corpo. Recorrência de um si mesmo, anterior e em nada semelhante à reflexão sobre si da consciência, que não se configura como o pólo de uma identificação através da multiplicidade ou um fluxo de tempo imanente, mas que, desde sempre marcado – *assigné* – pela alteridade, é expulso de si mesmo. Essa constituição do *Si-mesmo* levinasiano tem implicações diretas no modo como a liberdade é pensada. Se em *Totalidade e infinito* a estrutura de separação entre uma interioridade, gestada em termos de uma economia, e exterioridade, irrompendo a economia do eu *chez soi*, esboçava o conceito de uma liberdade que era investida, portanto, posterior à formação da interioridade, em *Outramente que ser*, dado que o *Si-mesmo* é desde sempre afetado pela alteridade, a liberdade, formulada em termos éticos, não é precedida por uma liberdade econômica. No entanto, tanto o alvo da crítica quanto o problema gerado, permanecem. A liberdade não é vista em termos de livre-arbítrio, nem é condição da responsabilidade. Mas, se esse é o caso, e Levinas parece estar ciente do problema, como refutar a objeção de que a consequente subordinação da liberdade à heteronomia resulta em servidão?

O *Si-mesmo* hipostasia-se outramente: ele se fixa como infixável [*il se noue indénouable*] em uma responsabilidade pelos outros. Intriga an-áquica, pois não é nem o inverso de alguma liberdade, de algum engajamento livre tomado em um presente ou em um passado rememorável, nem uma alienação de escravo, apesar da gestação do outro no mesmo que essa responsabilidade por outrem significa.²⁰⁷

O impasse é claro. Há uma alteridade na gestação do si-mesmo. No entanto, disso, afirma Levinas, não decorre uma alienação que o tornaria escravo. Ser si-mesmo, ainda que marcado pelo outro, não significa que agora temos o inverso da liberdade: escravidão. É legítimo questionar Levinas nesse ponto. Ora, como é possível ser si-mesmo se a alteridade já me expulsa de mim? Como isso não se confunde com alienação? E a liberdade, como podemos dizer que ela ainda existe nessas condições? “[...] não é como liberdade [...] que a subjetividade se impõe como absoluta. [...] Paradoxalmente, é enquanto alienus – estrangeiro e outro – que o homem não é alienado.”²⁰⁸ A via pela qual podemos encontrar uma maneira de amenizar esse problema é sugerida por Rodolphe Calin²⁰⁹ e recorre à noção de *inspiração*, ainda que sua inserção em um contexto ético, em vez de estético, não seja óbvia. A oposição entre ética e estética a partir da caracterização da primeira como aquela que pertence ao

²⁰⁷ AE, p. 134, grifo nosso.

²⁰⁸ AE, p. 76.

²⁰⁹ CALIN, 2005, p. 291-330.

campo da intenção e da segunda, ao campo da inspiração, exige que façamos alguns esclarecimentos.

A inversão entre inspiração e intenção poderia levantar a questão sobre a impessoalidade da inspiração, sobretudo se levarmos em consideração a origem grega, segundo a qual a inspiração adviria das musas que ditavam seu canto. No entanto, quando falamos em inspiração ética, não dizemos *strictu sensu* a mesma coisa que inspiração estética. A inspiração ética é responsável pela individuação do eu a partir da escuta de uma voz que comanda. Assim, ao delicado tema da inspiração, sempre vem um segundo associado, que é o da obediência.

Nessa substituição em que a identidade se inverte, nessa passividade mais passiva que a passividade conjunta do ato, além da passividade inerte do designado, o si absolve-se de si. Liberdade? Liberdade outra que aquela da iniciativa. Pela substituição aos outros, o Si-mesmo escapa à *relação*. [...] Nessa passividade, a mais passiva, o si liberta-se eticamente de todo outro e de si. *Sua responsabilidade pelo outro – a proximidade do próximo não significa a submissão ao não-eu, ela significa uma abertura em que a essência do ser excede-se na inspiração [...]*.²¹⁰

Exceder a essência do ser pela inspiração da obediência a outrem, eis a tese que sustenta fundamentalmente a noção levinasiana de liberdade. A problemática aqui se assemelha ao mesmo desafio com o qual Kant se deparou ao ter de esclarecer o modo pelo qual o sujeito moral põe para si a lei com a qual deve agir em concordância, ou seja, a indagação sobre a genealogia do dever. Obviamente, a resposta de Levinas não é kantiana. Não se trata de uma obediência que começa em mim mesmo, mas heterônoma. No entanto, é preciso frisar que, ao estruturar a subjetividade como substituição, rompe-se com a falsa oposição entre liberdade e não-liberdade.

A subjetividade é primeiramente substituição, oferta no lugar de um outro (e não uma vítima oferecendo-se ela mesma em seu lugar – o que suporia uma região reservada de vontade subjetiva por trás da subjetividade da substituição), mas antes da distinção entre a liberdade e a não-liberdade: não-lugar em que a inspiração pelo outro é também expiação pelo outro [...].²¹¹

A inspiração ética dada na obediência ao comando do outro elimina também a necessidade da representação como mediadora entre o Eu e a Lei. Ainda que heterônoma, a lei

²¹⁰ AE, p. 146, grifo nosso.

²¹¹ AE, p. 185.

só se faz presente na minha palavra. Ambiguidade propositalmente criada por Levinas para que seja possível a estranha reversão da passividade em atividade e a conciliação da heteronomia com a autonomia, ou seja, “a possibilidade de encontrar, anacronicamente, a ordem na própria obediência e de receber a ordem a partir de si mesmo”²¹². Ser estruturado como substituição é ser refém. Mas não aquele que é violentamente submetido a essa condição. Ser refém é ser inevitavelmente inscrito pela alteridade, que se faz presente na minha palavra independentemente da minha vontade. O resultado que temos é uma liberdade perpassada pela responsabilidade por outrem, anterior a qualquer iniciativa, visto que é impossível evadir-se da alteridade. Responsabilidade e liberdade devem ser vistas como uma unidade. Enquanto sou individuado pela inspiração ética da responsabilidade pelo outro, a liberdade é a possibilidade de exercer essa responsabilidade mesma que me foi incumbida heteronomamente.

3.3 Conclusão: da heteronomia à autonomia

Esse capítulo conclui nosso percurso proposto no início da dissertação. Seu principal objetivo foi realizado a partir da explicitação introdutória da novidade metodológica apresentada em *Outramente que ser* – a ênfase – que permitiria expor o sentido da transcendência. Correlativamente, na sequência da crítica derridiana analisada no capítulo anterior, vimos a tentativa de superação do problema de linguagem gerado em *Totalidade e infinito* com a distinção entre o Dizer e o Dito. *Outramente que ser*, na medida em que pode ser visto como uma resposta a Derrida, estabelece-se como uma filosofia do desdizer, permanecendo sempre na ambiguidade de um Dizer que é Dito, mas logo em seguida desdito. Essa foi a saída encontrada por Levinas para superar qualquer ontologia compreendida como linguagem da essência. Nossa proposta continuou ao sustentar que não apenas essa superação linguístico metodológica demarca a diferença entre *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*. Outra modificação fundamental foi feita na própria constituição da subjetividade, tendo consequências diretas no modo como a liberdade é articulada com a heteronomia. Vimos, portanto, a anarquia da proximidade, a sensibilidade e como a interpretação da *Jemeinigkeit* foi decisiva para o *insight* que definiu a maneira de estruturar o si-mesmo como pura passividade, abrindo caminho para a noção de substituição. Por fim, esboçamos uma tentativa

²¹² AE, p. 189.

de superação do problema ao expor que Levinas busca operar uma passagem da heteronomia para a autonomia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

a liberdade como possibilidade da unidade da responsabilidade

Hospitalidade e substituição: tais foram as principais pistas conceituais que apresentamos nesta dissertação para pensar a pergunta sobre a articulação entre liberdade e heteronomia no pensamento levinasiano. Formulamos o problema ao expor e questionar Levinas e sua proposta de uma ética sem ontologia. Ora, a condição da ruptura com a totalidade é estabelecida com a postulação da transcendência radical da alteridade. Em tal perspectiva, a liberdade não é primeira, mas derivada. Não é ela que condiciona a responsabilidade. Antes, é a responsabilidade por outrem que a investe eticamente. Essa inversão, indo de encontro a boa parte da tradição ocidental, nos pareceu filosoficamente relevante e digna de uma investigação – tanto pelo seu potencial crítico, quanto pela constatação de que muitas vezes ela é deixada de lado pelos próprios estudiosos do pensamento levinasiano. Geradora de um paradoxo, apenas uma leitura atenta pode fornecer uma interpretação que torne mais clara sua necessidade e minimize suas consequências negativas, afinal liberdade e heteronomia parecem ser termos de tal modo opostos que qualquer tentativa de conciliação corre o risco de cair em uma inconsistência lógica evidente. Assim, animados por esse desafio, delimitamos a pesquisa aos dois principais textos de Levinas e construímos um argumento relativamente simples para demonstrar que é possível sim encontrar uma alternativa razoável para o problema em questão. Nas considerações que seguem, propomos um arremate final e proporcionamos ao leitor uma última apreciação da nossa produção que o permita ponderar e avaliar a consistência daquilo que elaboramos.

Se tratarmos nossa dissertação como a formulação de um extenso argumento, podemos dizer, de modo geral, que seus três capítulos constituem respectivamente três premissas. Podendo, aparentemente, serem lidos separadamente, foi a tese de fundo segundo a qual há uma progressão ascendente que culminaria em *Outramente que ser* que conferiu a unidade estrutural e a dinâmica necessária responsável pela articulação entre eles. Assim, apresentamos no primeiro capítulo que *Totalidade e infinito* demanda a constituição de uma economia enquanto base da formação da subjetividade. Na fruição característica de um eu *chez soi*, a liberdade é compreendida como aquela de um eu imerso em um contínuo processo totalizante de identificação consigo mesmo. No entanto, ao recorrer à estrutura formal cartesiana da ideia de infinito, o encontro com o outro rompe a economia e abre simultaneamente a possibilidade de uma subjetividade que não mais identifica-se, mas acolhe a exterioridade. A liberdade é, pois, investida pela exterioridade. Não manipulada e tolhida por ela, mas investida na medida em que acolhe; não se trata de servidão, mas serviço. O segundo capítulo, por sua vez, questionou as principais teses do primeiro, mostrando suas insuficiências. A partir do texto derridiano, mostramos, fundamentalmente, seguindo as

críticas às interpretações levinasianas da fenomenologia transcendental e hermenêutica, que *Totalidade e infinito* gera uma dificuldade linguística. Defender a não-fenomenalidade e não-historicidade da alteridade põe a questão sobre como falar, então, dessa exterioridade tão radical. Abrimos, assim, caminho para o terceiro capítulo, iniciando justamente com a preocupação central de *Outramente que ser*, a saber: como superar linguístico metodologicamente *Totalidade e infinito*. Apresentei a obra em questão como uma filosofia do desdizer. Animado por essa novidade, evidenciamos como a forte oposição entre interioridade e exterioridade gerada pela necessidade de uma economia do Eu foi posta de lado. A subjetividade gesta desde sempre a alteridade e, por isso, pode ser configurada como substituição. Vimos como a interpretação da *Jemeinigkeit* forneceu a ideia levinasiana de que o Eu é pura passividade e, enquanto tal, marcado, *assigné*, pela alteridade. Portanto, a oposição entre liberdade econômica e investida perde seu sentido. Pensar a liberdade a partir da substituição se tornou nosso desafio.

Mas, finalmente, no esforço sintético destas considerações finais, após todo caminho percorrido até aqui, nos propomos a perguntar uma vez mais: é possível uma liberdade heteronômica? A resposta não é de modo algum óbvia, pois esta questão não diz respeito apenas a uma dificuldade que o próprio pensamento levinasiano produz – tornando-a uma dificuldade não só nossa, como do filósofo –, mas também ao limite do corte que operamos nesta dissertação e a limitação temporal a que foi submetida. Evidentemente, outra estratégia expositiva poderia ter sido adotada, bem como uma maior extensão dos textos utilizados (os textos de leituras talmúdicas, por exemplo). Portanto, dentro dos nossos limites, consideramos *Outramente que ser* a obra na qual é possível encontrar o refinamento conceitual mais interessante para lidar com o problema que perseguimos. Justificamos essa conclusão com base principalmente em dois pontos. O primeiro diz respeito ao abandono da forte oposição entre interioridade e exterioridade. O segundo, aponta para a constatação de que é nesse texto que encontramos a preocupação de Levinas em explicitar, com maior cuidado, aquilo que nos parece ser crucial: a passagem da passividade para a atividade e, correlativamente, da heteronomia para a autonomia.

Avanço, por fim, uma interpretação do conceito de liberdade. Evidentemente, as exigências do pensamento levinasiano ao sustentar a radicalidade da diferença, têm como consequência uma ambiguidade estrutural – ambiguidade que, na nossa avaliação, é proposital – para pensar a liberdade. A liberdade é, por isso, simultaneamente derivação da heteronomia e origem da possibilidade de toda ação – exatamente a passagem da heteronomia para a autonomia de que falamos. Encarar a liberdade dessa forma surte um efeito interpretativo

interessante. Ora, quando se fala dos textos de Levinas a tônica sempre recai no tema da responsabilidade. Algo fácil de compreender, dado que a inversão da relação entre responsabilidade e liberdade parece exaltar a importância da primeira em detrimento da segunda. Na nossa leitura, esse tipo de interpretação é um equívoco gerado pela perspectiva que apenas enxerga no conceito levinasiano de liberdade a função negativa de desconstrução da tradição. É óbvio que há uma crítica, mas isso não significa que ele não desempenha um papel estrutural positivo na argumentação. A pergunta que devemos fazer não é só em que sentido esse conceito se opõe à tradição, mas, nessa oposição mesma, que papel ele passa a desempenhar. Tal papel é a possibilidade de unidade da responsabilidade. A liberdade, mesmo sendo derivada da responsabilidade, da heteronomia, da diferença, do outro, ainda é o elemento possibilitador do exercício da própria responsabilidade, tornando-se, portanto, atividade, autonomia. Sendo, dessa forma, responsável antes de ser livre, individuado por essa responsabilidade, a liberdade é a possibilidade de fazer aquilo que nenhum outro poderia. Em um sentido completamente diferente do livre-arbítrio, a liberdade levinasiana também é possibilidade de realização da responsabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, H. **Kant's theory of freedom**. New York: Cambridge University Press, 1990.

ATTERTON, Peter. From Transcendental Freedom to the Other: Levinas and Kant. In: NEW, Melvin. **In proximity**: Emmanuel Levinas and the 18th century. Texas: Texas Tech University Press, 2001, p. 327-354.

BECKERT, C. A túnica de Nesso ou a subjectividade impossível. In: BECKER, C. **Levinas entre nós**. Braga: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 103-112.

BERNET, Rudolf. Levinas's critique of Husserl. In: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CALIN, Rodolphe. La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être. **Cahiers de philosophie de l'Université de Caen**, n. 49, 2012, p. 125-142.

_____. **Levinas et l'exception du soi**. Paris: PUF, 2005.

CHALIER, C. **Lévinas**: a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

COSTA, J. Crítica ao modelo moderno de subjetividade: a proposta de subjetividade no pensamento de Levinas. In: CARBONARI, P.; COSTA, J.; DALMAS, G. **Ética, educação e direitos humanos**: estudos em Emmanuel Levinas. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DERRIDA, Jacques. A palavra acolhimento. In: DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. Violence et Métaphysique. In: DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. Tradução para o português: Violência e metafísica. In: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

_____. **Princípios da filosofia**. São Paulo: Rideel, 2005.

FARIAS, A. A hospitalidade: desconstrucionismo e alteridade na filosofia do acolhimento de Derrida e Levinas. **Revista Filosofazer**, Passo Fundo, n. 38, jan./jun. 2011, p.11-24.

FRANCK, D. **L'un-pour-l'autre**: Levinas et la signification. Paris: PUF, 2008.

GADAMER, H.G. Kant e a virada hermenêutica (1975). In: GADAMER, H.G. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GILSON, E. **L'être et l'essence**. Paris: Vrin, 2008.

GREISCH, J. Ethics and ontology: some hypocritical reflections. **Irish Philosophical Journal**, n. 4, 1987, p. 64-75.

HANSEL, Joëlle. Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française. In: HANSEL, Joëlle (org.). **Levinas. De l'Être à l'Autre**. Paris: PUF, 2006, p.37-53.

HASHKES, Hannah. Autonomy, Community, and the Jewish Self. **The Journal of Textual Reasoning**, v.7, n.1, março de 2012. Disponível em http://jtr.lib.virginia.edu/volume7/number1/TR07_01_Hashkes.html

HAYAT, P. Une philosophie de l'individualisme éthique. In: LEVINAS, E. **Liberté et commandement**. Paris: Fata Morgana, 1994.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. Identidade e diferença. In: **Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

_____. **Ontologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Calvacante Schuback.

HOUILLON, Vincent. La suspension de la phénoménologie : la déconstruction. **Rue Descartes**, Paris, v. 35, p. 29-46, março de 2002.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras Editora, 2001.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2008.

KELTER, Stacy. Bibliography. In: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KUIAVA, E. Consciência transcendental e transcendência ética. In: SUSIN, L.; FABRI, M. et alii. **Éticas em diálogo**. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LEVINAS, E. **Autrement qu'être au au-delà de l'essence**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

_____. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998.

_____. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Énigme et phénomène. In : LEVINAS, E. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1988. Tradução para o português : Enigma e fenômeno. In : LEVINAS, E. **Descobrindo a existênciacom Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. La conscience non-intentionnelle. In: LEVINAS, E. **Entre nous**. Paris: Grasset, 1991. Tradução para o português: A consciência não-intencional. In: LEVINAS, E. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. Langage et proximité. In : LEVINAS, E. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1988. Tradução para o português: Linguagem e proximidade. In: LEVINAS, E. **Descobrindo a existênciacom Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. La philosophie et l'idée de l'Infini. In: LEVINAS, E. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1988. Tradução para o português: “A filosofia e a ideia de infinito”. In: LEVINAS, E. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Liberté et commandement**. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. L'ontologie est-elle fondamentale?. In: LEVINAS, E. **Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre**. Paris: Grasset, 1991. Tradução para o português: “A ontologia é fundamental?” In: LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Oeuvres I**. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009.

_____. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 2001.

_____. **Totalité et infini**. Pays-Bas: Martinus Nijhoff, 1965. Tradução para o português: **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. Totalité et Infini. Préface à l'édition allemande. In: LEVINAS, E. **Entre nous**. Paris: Grasset, 1991. Tradução para o português: LEVINAS, E. Totalidade e Infinito. Prefácio à edição alemã. In: LEVINAS, E. **Entre nós**. Vozes: Petrópolis, 2005.

LINGIS, Alphonso. Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. In: CHALIER, C.; ABENSOUR, M. **Cahier de l'Herne Emmanuel Levinas**. Éditions de l'Herne: Paris, 1991.

LOPARIC, Z. **Ética e finitude**. São Paulo: Escuta, 2004.

MATTÉI, J.F. Levinas e o retorno da ética. In: HADDOCK-LOBO, R. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2006.

MEIR, Ephraim. The Non-Identical Self, Autonomy and Heteronomy: a response to Hannah Hashkes. **The Journal of Textual Reasoning**, v.7, n.1, março de 2012. Disponível em http://jtr.lib.virginia.edu/volume7/number1/TR07_01_Meir.html

MENSCH, J. R. **Intersubjectivity and Transcendental Idealism**. New York: State University of New York Press, 1988.

MORGAN, M. **Discovering Levinas**. New York: Cambridge University Press, 2007.

MULLER, Ulrich. Pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, junho 1999, p.311-325.

MURAKAMI, Y.; NAKA, M. Dans une culture sans Dieu : Lévinas au Japon. **Cahiers d'études levinassiennes**, n°1, 2002, p. 121-147. Disponível em <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=6>.

_____. Horizons de l'affectivité – l'hyperbole comme méthode phénoménologique de Levinas. **Studia Phaenomenologica**, v. VI, 2006, p. 17-30.

NAKHUTSRISHVILI, L. Le rapport entre le Dire et le Dit en tant que traduction et trahison dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. In: BASTIANI, F; SHOLOKHOVA, S. **Rencontrer l'imprévisible**. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2013, p. 75-84.

NARBONE, J.M. **Levinas et l'héritage grec**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2004.

NODARI, P. Liberdade e proximidade em Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v.51, n.2, julho 2006, p.89-96.

PAPERZAK, A. **To the other**: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas. Indiana: Purdue University Press, 1993.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2008.

PELIZZOLI, M. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

_____. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PÉREZ, José Luis. Difícil humanidade. Em torno do conceito levinasiano de liberdade. In: BECKERT, C (org.). **Lévinas entre nós**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 123-139.

PERPICH, Diane. Freedom called into question: Levinas' defense of heteronomy. In: NEW, Melvin. **In proximity**: Emmanuel Levinas and the 18th century. Texas: Texas Tech University Press, 2001, p. 303-326.

PLATÃO. **Republic**. Vol.: VI. Ed.: Jeffrey Henderson. London: The Loeb Classical Library, 2006.

POPA, Délia. Droit et liberté chez Emmanuel Lévinas. De la responsabilité éthique à l'agir collectif. **Les carnets du centre de philosophie du droit**, n.155, 2011. Disponível em <http://sites-final.uclouvain.be/cpdr/docTravail/155PopaD.pdf>

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2005.

MONOD, J. La mise en question contemporaine du paradigme aristotélicien – et ses limites. **Archives de philosophie**, v.70, n.4, 2007, p. 535-558. Disponível em www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2007-4-page-535.htm

ROLLAND, Jacques. Surenchère de l'éthique. In: LEVINAS, E. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998, p.11-63.

_____. Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être. **Rue Descartes**. Paris: PUF, 2006, p.39-54.

ROUSSEAU, J.J. **Du contrat social**. Saint-Amand: Éditions Gallimara, 2010.

SABROVSKY, E. La crítica de Lévinas a Heidegger en *Totalidad e infinito*. **Ideas y valores**, Bogotá, n. 145, abril 2011, p. 55-68.

SOUZA, Ricardo Timm de. Ontologia e fundamentos: sobre 'A ontologia é fundamental?'. In: TIMM, R. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Sujeito, ética e história**: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SOUZA, José Tadeu. A impugnação da liberdade em Levinas. **Ágora filosófica**, Recife, v. 1, n. 1, (jan.-jun 2001), p. 140-157.

_____. Subjetividade e intersubjetividade em Husserl e Levinas. In: SUSIN, L.; FABRI, M.; PIVATTO, P.; SOUZA, R. **Éticas em diálogo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.291-336.

STAEHLER, Tanja. What is the Question to Which Husserl's *Fifth Cartesian Meditation* is the Answer?. **Husserl Studies**, Springer Netherlands, v.24, issue 2, 2008, p. 99-117.

STRHAN, Anna. The very subjection of the subject: Levinas, heteronomy and the philosophy of education. **Annual Conference of the Philosophy of Education Society of Great Britain**, 2009. Disponível em <http://www.philosophy-of-education.org/conferences/pdfs/Strhan.pdf>

SUCASAS, A. Lévinas en Espagne : vingt-cinq ans de présence philosophique. In: **Cahiers d'études levinassiennes**, n°3, 2005, p. 393-423. Disponível em <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=8>.

SUSIN, L. **O homem messiânico**. Petrópolis: Vozes, 1984.

TAMINIAUX, J. The presence of *Being and Time* in *Totality and Infinity*. In: HANSEL, J. **Levinas in Jerusalem: phenomenology, ethics, politics and aesthetics**. Springer: Amsterdam, 2009, p. 05-06.

TARDIVEL, É. Transcendance et liberté : Lévinas, Patočka et la question du mal. In: **Cahiers d'études levinassiennes**, n°7, 2008, p. 155-175.

TUGENDHAT, E. El problema de la voluntad libre. **Estud.filos** [online], 2006, n.34, p.245-254. Disponível em http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282006000200014&lng=en&nrm=iso

VIEIRA, N. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

YAMPOLSKAYA, Anna. Lévinas en Russie : une philosophie inattendue, dérangeante, incontournable. In: **Cahiers d'études levinassiennes**, n°7, 2008, p. 317-334. Disponível em <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=14>.

ZHAO, Gouping, Freedom Reconsidered: Heteronomy, Infinity, and Open Subjectivity. **Annual Conference of the Philosophy of Education Society of Great Britain**, 2012. Disponível em <http://www.philosophy-of-education.org/uploads/papers2012/Zhao.pdf>