

SOBRE A LIBERDADE INVESTIDA: É POSSÍVEL ARTICULAR LIBERDADE E HETERONOMIA?

On freedom invested: is it possible to articulate freedom and heteronomy?

Diogo Villas Bôas Aguiar*

Resumo: numa leitura hermenêutica da primeira seção de *Totalidade e infinito*, que a reconstrói debatendo com os principais interlocutores de Levinas, intencionamos evidenciar o conceito que constitui o objeto de nossa investigação – a *liberdade investida* – pondo em perspectiva e questionando a espontaneidade e autojustificação de uma das concepções centrais da cultura ocidental: a liberdade. O ponto fundamental dessa inquirição defende, juntamente com Levinas, a tese de que no âmbito da desconstrução da Totalidade ontológica a articulação entre heteronomia e liberdade só se dá a partir do momento em que esta se manifesta não como pressuposto, mas como investida.

Palavras-chave: crítica; infinito; liberdade; subjetividade.

Abstract: in a hermeneutic approach of *Totality and Infinity*'s first section, reconstructing the debate with Levinas' key interlocutors, we intend to highlight the concept that is the subject of our inquiry - the *freedom invested* - putting into perspective and questioning the spontaneity and self-righteousness of Western culture's one central concept: freedom. The key point of this inquiry stands for, along with Levinas, the thesis that in the deconstruction of the ontological Totality, the articulation between heteronomy and freedom only occurs by the moment that freedom manifests itself not as a condition but as invested.

Keywords: critics; infinity; freedom; subjectivity

* Mestrando em Filosofia pelo PPG da UFPE - Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Contato: villasboas.diogo@outlook.com

Introdução

O pensamento do franco-lituano Emmanuel Levinas, apesar de ser relativamente recente, tem sido uma fonte de interesse para as reflexões desenvolvidas nas últimas décadas. Tal interesse fez com que a quantidade de produções acadêmicas – desde teses, dissertações, livros e artigos – aumentasse consideravelmente.¹ Não é preciso 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.² Justamente por esse motivo, são raras as produções acadêmicas brasileiras que se centram com maior ou menor exclusividade nesse aspecto do pensamento levinasiano – encontrando-se apenas pequenos capítulos de livros ou breves alusões. Isso não significa, porém, que seja irrelevante, mas que se ignora o potencial crítico e a possibilidade de diálogo com as mais diversas áreas do conhecimento que esse conceito traz consigo. É aí que nossa investigação adquire sua importância e justificação: a articulação feita por Levinas entre liberdade e heteronomia para a formulação do conceito de *liberdade investida* 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.

O texto que segue foi dividido em duas partes. Tendo como horizonte o problema levantado na primeira parte, que expõe e problematiza o conceito de liberdade investida, nosso objetivo geral será explicitar como é possível a articulação entre liberdade e heteronomia desde uma conjugação dos conceitos de infinito e subjetividade. A possibilidade dessa articulação será tratada na segunda parte: analisaremos o conceito levinasiano de infinito evidenciando tanto aquele aspecto em que há aproximação quanto o em que há afastamento relativo ao Bem de Platão e à idéia de infinito de Descartes; após, verificaremos como esse conceito de infinito implica numa nova maneira de estruturar a subjetividade, revelando como ela passa a ser constituída a partir do espaço ético aberto pela transcendência.

Prescindindo de uma metodologia que se prende a uma ordem cronológica para lidar com os textos de Levinas, nosso modo de expor será uma reconstrução da argumentação do filósofo a partir de

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://www.uvh.nl/levinas/default2.asp>

² 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, N. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.225.

textos pontuais que, segundo nosso parecer, tratam especificamente das questões que nos concernem e facilitam a compreensão do *Leitmotiv* levinasiano.

1. Exposição do problema: a liberdade em perspectiva

*A liberdade da nossa vontade conhece-se sem provas, apenas pela experiência que temos dela.*³

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 *ουσια*, 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.⁴ Essa perspectiva alavancou, no entanto, dificuldades não só no campo teórico – o problema da relação sujeito e objeto, internalidade e externalidade⁵ – 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”.⁶ Em Kant, por sua vez, a liberdade assume um duplo aspecto: a discussão ocorre tanto no âmbito da terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, enquanto problema especificamente cosmológico, quanto no contexto de discussão prática, em que é tematizada a *autonomia* da vontade⁷. 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”⁸ e, por isso, a liberdade não pode ser dada em uma *experiência*⁹ possível, o que a torna válida “somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma

³ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005, Parte I, art.39.

⁴ A dúvida hiperbólica das *Meditações* de Descartes expressa claramente essa estrutura.

⁵ Cf. o §13 de *Ser e Tempo* em que Heidegger problematiza muito bem essa questão desde a perspectiva do ser-no-mundo.

⁶ ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*. Saint-Amand: Éditions Gallimara, 2010, p.187. Grifo nosso.

⁷ “Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade [...]” KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008, p.106. Para uma discussão mais ampla e extremamente rigorosa sobre o problema da liberdade no pensamento kantiano, remetemos ao trabalho de ALLISON, H. *Kant’s theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

⁸ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008, p.111.

⁹ Utilizamos o termo “experiência” no sentido kantiano, ou seja, aquilo que nos é dado através das formas *a priori* da intuição.

vontade”¹⁰. 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 que esta é pressuposta como o fundamento último de toda ação; 2) a moral se origina na capacidade de escolha de uma ação 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.

1.1 Pôr a liberdade em questão: a crítica

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 nessa liberdade legada pela tradição ocidental. É exatamente por essa desconfiança que sua posição é uma das mais peculiares e não menos polêmica.

A terceira parte da primeira seção de *Totalidade e infinito*¹¹ 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.¹²

De acordo com a leitura levinasiana da história da filosofia enquanto totalização e encobrimento da alteridade¹³, o conceito de liberdade, sempre absoluto e considerado em sua autojustificação, figura como o sustentáculo da realização da Totalidade¹⁴ exercida teoricamente.

[...] 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.¹⁵

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

¹⁰ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008, p.116.

¹¹ LEVINAS, E. *Totalité et infini*. Pays-Bas: Martinus Nijhoff, 1965, p.54-75. Tradução para o português: *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008, p.71-92. Todas as referências feitas aos textos de Levinas durante o desenvolvimento desse trabalho obedecerão à seguinte particularidade: abreviatura do título seguida primeiramente pela paginação do texto original francês e depois, separado por meio de uma barra, pela paginação da tradução existente em língua portuguesa.

¹² TI, p.55/72.

¹³ “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.13/30.

¹⁴ 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”. TIMM, R. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

¹⁵ TI, p.12/29.

conhecimento do fracasso, quer como a consciência da culpabilidade”¹⁶. 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.¹⁷ 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 usurpação?”¹⁸. 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”¹⁹.

1.2 O conceito de *liberdade investida*

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 heteronomia²⁰? Aparentemente, falar em uma liberdade que é investida é uma *contradictio in adjecto*, ou seja, a investitura é exatamente a negação da liberdade. Nossa investigação a seguir se propõe a dissolver esse problema. Para tanto, buscamos fazer uma conjugação de dois conceitos-chave: ideia de infinito e subjetividade. Desde a articulação desse par conceitual esperamos exceder a identificação entre heteronomia e servidão.

2. Desconstrução da totalidade ontológica e o papel do infinito ético na constituição da subjetividade

Como esforço para decompor o problema exposto acima – sobre quais as condições necessárias para que a articulação entre liberdade e heteronomia não resulte em uma *contradictio in*

¹⁶ TI, p.55/72.

¹⁷ 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.

¹⁸ TI, p.280/301.

¹⁹ TI, p.56/74.

²⁰ Cf. o modo como Catherine Chaliier formula esse problema em CHALIER, C. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p.77.

adjecto – e compreender a estrutura argumentativa de Levinas que leva ao conceito de *liberdade investida*, propomo-nos agora algo já expresso no próprio título dessa seção. Buscamos investigar os elementos da desconstrução da totalidade ontológica a partir do diálogo que o filósofo estabelece com Platão, Descartes e Heidegger 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. 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 focando no 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. Concluímos 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.

O principal texto de Levinas ao qual recorreremos é *Totalidade e infinito*. Também fazemos uso dos artigos *A filosofia e a idéia de infinito*²¹ e *A ontologia é fundamental?*²².

2.1 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*²³.

²¹ LEVINAS, E. “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. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

²² LEVINAS, E. “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.

²³ Cf. HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p.185-189.

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.²⁴

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 ser²⁵. 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”²⁶.

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 *eks-sistir*²⁷. 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*²⁸. *Dasein* é abertura ao ser, clareira da mostração. 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 ontologia”²⁹. 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 admiração³⁰. Sobretudo *Ser e Tempo* 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,

²⁴ HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p.189.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005, p.22.

²⁶ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005, p.32.

²⁷ O prepositivo grego *eks-* significa “fora de”. Escolhemos escrever a palavra dessa forma para evidenciar o significado heideggeriano de existência como “estar lançado”.

²⁸ Considerando-o já incorporado ao português, grafamos o termo alemão “*Dasein*” sem itálicos.

²⁹ LEVINAS, E. “A ontologia é fundamental?” In: LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005, p.22.

³⁰ “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, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007, p.23.

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: A ontologia é fundamental?*³¹.

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.³²

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 relação excede a compreensão”³³. 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 irreducibilidade 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.

³¹ Esse texto foi posteriormente republicado em LEVINAS, E. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Frasnelle, 1991. Cf. o comentário de Ricardo Timm em TIMM, R. “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.

³² LEVINAS, E. “A ontologia é fundamental?” In: LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005, p.26.

³³ LEVINAS, E. “A ontologia é fundamental?” In: LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005, p.26. Salientamos que essa interpretação levinasiana do conceito heideggeriano de compreensão é passível de discussão. Afinal, Levinas parece interpretá-lo como “contemplação conceitual”, como se ainda houvesse em Heidegger certo intelectualismo.

2.2 *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* 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 Descartes. A subversão da ontologia fundamental³⁴ 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 idéia de infinito de Descartes. Iniciamos com o retorno à *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* de Platão.

2.2.1 Um novo retorno ao platonismo

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 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”³⁵. 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 ser³⁶.

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 *οὐτως ον*, *vere ens* – o verdadeiramente ser ou realmente real. Por *οὐτως ον* eram

³⁴ 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.

³⁵ GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 2008, p.24.

³⁶ Cf. PARMÊNIDES. *Da natureza*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2008.

designados aqueles objetos que mereciam plenamente o nome de *seres*, e nos quais a identidade, ou seja, a estabilidade da *ουσια*³⁷, 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.³⁸

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’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος]”³⁹. 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 infinito⁴⁰.

2.2.2 Do uso epistêmico do infinito ao uso ético

Há no pensamento cartesiano 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,

³⁷ “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, E. *L’être et l’essence*. Paris: Vrin, 2008, p.28. A *ουσια* é um dos conceitos-chave da história da metafísica.

³⁸ TI, p.76/93-94. Grifo nosso.

³⁹ PLATÃO. *República*, 509b. Utilizamos a tradução de Paul Shorey na edição bilíngüe grego/inglês da *Loeb Classical Library*. A tradução do inglês para o português é nossa.

⁴⁰ Cf. sobre o assunto 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. Cf. também NARBONE, J.M. *Levinas et l’héritage grec*. Québec: Les Presses de l’Université Laval, 2004.

anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo [...].⁴¹

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 solipsismo⁴². Ora, essa ideia de infinito da terceira *Meditatio* de Descartes é a raiz latina formal da categoria levinasiana de Infinito⁴³. 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.⁴⁴

No entanto, um ponto fundamental separa os dois autores: o inatismo⁴⁵. 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 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 *επέκεινα 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* característica 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 infinição que se dá na relação com a alteridade, a heteronomia radical aí presente, será o novo ponto de partida para a arquitetônica do pensamento levinasiano – implicando transformações no próprio nível de subjetividade.

⁴¹ DESCARTES. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora Unicamp, 2008, p.91.

⁴² Cf. COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, verbetes: Ideia, Inatismo e Infinito.

⁴³ “[...] 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*”. LEVINAS, E. “A filosofia e a ideia de infinito”. In: LEVINAS, E. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.209.

⁴⁴ TI, p.19-20/36.

⁴⁵ Cf. TIMM, R. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p.85-89; PELIZZOLI, M. *Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, 59-67.

2.3 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”⁴⁶. No entanto, que sentido ainda haveria em defender a subjetividade quando o filosofar do início do século XX tomou como ponto de partida para suas discussões algo que ressoa como um problema até nossos dias, o lugar do pensamento metafísico⁴⁷? 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*⁴⁸, 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 absoluta⁴⁹; 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

⁴⁶ TI, p.XIV/12.

⁴⁷ “Metafísica” é aqui entendida, assim como Habermas o faz (2002, p.39-42), como uma forma de pensamento motivada principalmente por quatro aspectos: 1) pensamento da identidade; 2) idealismo; 3) *prima philosophia* como filosofia da consciência; e 4) o conceito forte de teoria. É importante que se tenha isso em mente principalmente porque Levinas também faz uso da “metafísica”, mas com uma conotação completamente diferente. No pensamento levinasiano, metafísica significa o espaço ético aberto pela transcendência. Não é de modo algum sinônimo de ontologia. Antes, significa *separação*.

⁴⁸ Cf. MULLER, Ulrich. “Pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p.311-325, junho de 1999.

⁴⁹ “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, 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, p.65-66. Cf. também 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.

sua identidade. *A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter.*⁵⁰

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; 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*.

Considerações finais

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. 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 essa articulação reside 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 ontológico 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

⁵⁰ TI, p.XIV-XV/13. Grifo nosso.

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.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- 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.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- _____. *Princípios da filosofia*. São Paulo: Rideel, 2005.
- GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 2008.
- HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. “Identidade e diferença”. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- 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. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. “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. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. “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.
- _____. *Totalité et infini*. Pays-Bas: Martinus Nijhoff, 1965. Tradução para o português: *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- 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.
- MULLER, Ulrich. “Pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p.311-325, junho de 1999.
- NARBONE, J.M. *Levinas et l'héritage grec*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2004.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- PELLIZZOLI, M. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PLATÃO. *Republic*. Vol.: VI. Ed.: Jeffrey Henderson. London: The Loeb Classical Library, 2006.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.123-137
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

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

TIMM, R. “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.

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