

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Diogo Villas Bôas Aguiar

**Por um conceito ampliado de liberdade:
sobre a bi-implicação de autonomia e heteronomia**

**Santa Maria, RS
2018**

Diogo Villas Bôas Aguiar

**Por um conceito ampliado de liberdade:
sobre a bi-implicação de autonomia e heteronomia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS) como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS
2018

Aguiar, Diogo Villas Bôas
Por um conceito ampliado de liberdade: sobre a bi
implicação de autonomia e heteronomia / Diogo Villas Bôas
Aguiar.- 2018.
136 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2018

1. Levinas 2. Liberdade 3. Autonomia 4. Heteronomia
I. Fabri, Marcelo II. Título.

Diogo Villas Bôas Aguiar

**Por um conceito ampliado de liberdade:
sobre a bi-implicação de autonomia e heteronomia**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS) como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 20 de agosto de 2018

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Juliana Oliveira Missaggia, Dra. (UFSM)

Vilmar Debona, Dr. (UFSM)

Ricardo Timm de Souza, Dr. (PUCRS)

André Brayner de Farias, Dr. (UCS/PUCRS)

Santa Maria, RS
2018

Para meus pais.

AGRADECIMENTOS

A meu pai, aquele que desde sempre soube despertar em mim um espírito teórico, e a minha mãe, por sempre confiar e acreditar;

A Marília, pelo companheirismo inabalável. E a Marcos, Isly e João, pelo acolhimento;

A Maria das Graças e Roberto Aurélio, por todos os anos que estive em Recife, cidade na qual pude iniciar meus estudos em filosofia;

Ao professor Marcelo, por ter me acolhido no PPG de Filosofia da UFSM e ter conduzido uma orientação confiante e paciente;

À professora Flora e aos membros da Société Internationale de Recherche Emmanuel Levinas (SIREL), pela oportunidade de um trabalho colaborativo durante minha passagem pela Université de Toulouse II – Jean Jaurès;

Ao professor Nilo e todos os membros do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL), em especial à atual diretoria, por um trabalho que agrega os pesquisadores e facilita o diálogo;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro durante todo o desenvolvimento deste trabalho, sem o qual não teria sido possível a dedicação integral à pesquisa;

Ao professor Paulo, pela recepção logo que cheguei em Santa Maria;

Ao professor Thiago, pelos diálogos iniciados desde o mestrado;

Ao professor Lourenço e a Daniel, pelo incentivo e auxílio dado em todos os trâmites burocráticos;

Aos professores Ricardo, André, Juliana e Vilmar, por aceitarem fazer parte da banca final. E aos professores Jair e Marcos, pelas contribuições na qualificação;

Aos colegas do PPG em Filosofia da UFSM;

À equipe do Hotel Appel, especialmente Josimar, Daniel e Lourdes pela atenção e disponibilidade;

Por fim, agradeço às cidades de Santa Maria, Toulouse, Recife e Maceió, pelas boas memórias construídas em cada uma delas.

*Philosopher, c'est remonter en deçà de
la liberté, découvrir l'investiture qui
libère la liberté de l'arbitraire*

LEVINAS, TI, p. 57

RESUMO

POR UM CONCEITO AMPLIADO DE LIBERDADE: SOBRE A BI-IMPLICAÇÃO DE AUTONOMIA E HETERONOMIA

AUTOR: Diogo Villas Bôas Aguiar

ORIENTADOR: Marcelo Fabri

Lidamos aqui com um problema filosófico já classicamente consolidado na tradição, a saber, o da liberdade. Portanto, é legítimo estabelecer previamente como pergunta geral norteadora dessa investigação aquela que se formula da seguinte maneira: “o que é liberdade?”. No entanto, se o problema não é uma novidade, o gesto filosófico escolhido para aproximar-se desse conceito é o que caracteriza a sua peculiaridade e, conseqüentemente, justifica a necessidade de revisitação. Podemos dizer que esse gesto é o da separação, entendendo-se aqui, evidentemente, que o que está por trás, orientando e dando sustentação, é uma filosofia da diferença de cunho levinasiano. Assim, a pergunta se complexifica e deixa de ser apenas pelo conceito de liberdade. Seu papel e sua caracterização no âmbito da diferença é algo que se coloca como fundamental para a dinâmica argumentativa que será apresentada. Diante disso, será sustentada a seguinte tese: liberdade não é algo que tem seus limites única e exclusivamente delineados pela autonomia, mas *também* pela heteronomia. A organização é feita em três capítulos. No primeiro, busca-se estabelecer as perspectivas iniciais daquilo que será desenvolvido nos dois capítulos subsequentes. No segundo, explicita-se o modo como o conceito de separação se realiza fenomenologicamente e como isso implica em dois sentidos da liberdade, um negativo (da interioridade) e outro positivo (da exterioridade). No terceiro e último capítulo ficará demonstrado que, se a separação determina esses dois sentidos da liberdade, ela também tem uma consequência imediata para os conceitos de tempo e linguagem. Assim, a partir da noção de diacronia e do par Dizer e Dito, será feita uma caracterização de um tempo e de uma linguagem da liberdade.

Palavras-chave: Autonomia; Diferença; Heteronomia; Liberdade.

RÉSUMÉ

POUR UN CONCEPT ÉLARGI DE LIBERTÉ : AUTOUR DE LA BI-IMPLICATION D'AUTONOMIE ET HÉTÉRONOMIE

AUTEUR : Diogo Villas Bôas Aguiar

TUTEUR : Marcelo Fabri

Il s'agit de travailler ici avec un problème déjà classique dans la tradition philosophique : celui de la liberté. Il est légitime, donc, d'établir préalablement comme question générale de la recherche ce que se formule de la façon suivante : « qu'est-ce que la liberté ? ». Cependant, si le problème lui-même n'est pas une nouveauté, il est le geste philosophique choisi pour approcher ce concept qui caractérise sa spécificité et, par conséquent, justifie le besoin d'un réexamen. Ce geste est celui de la séparation, bien entendu que ce qui est derrière, qui guide et nourrit, c'est une philosophie levinassienne de la différence. Ainsi, la question se complexifie et devient plus qu'une question sur le concept de liberté. Son rôle dans le cadre d'une philosophie de la différence se pose de façon fondamentale pour la dynamique argumentative qui sera présentée. On maintiendra la thèse suivante : la liberté n'est pas quelque chose dont les limites sont délimitées seulement par l'autonomie, mais *aussi* par l'hétéronomie. L'organisation se fait en trois chapitres. Dans le premier, on essaie d'établir les perspectives initiales de ce qui sera développé dans les deux chapitres suivants. Dans le deuxième, on explique la façon dont le concept de séparation s'accomplit phénoménologiquement et comment il implique deux sens de la liberté, un sens négatif (de l'intériorité) et un sens positif (de l'extériorité). Dans le dernier chapitre, il sera démontré que si la séparation détermine deux sens de la liberté, elle a aussi une conséquence immédiate pour les concepts de temps et langage. Ainsi, partant de la notion de diachronie et de la différence entre le Dire et le Dit, il sera possible de soutenir qu'il y a un temps et un langage de la liberté.

Mots clés : Autonomie ; Différence ; Hétéronomie ; Liberté.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Textos de Levinas:

AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
DE	<i>De l'évasion</i>
DEHH	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>
EE	<i>De l'existence à l'existant</i>
EN	<i>Entre nous</i>
IS	<i>Intentionnalité et sensation</i>
ŒUVRES I	<i>Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses</i>
ŒUVRES II	<i>Parole et silence</i>
QRPH	<i>Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme</i>
TA	<i>Le temps et l'autre</i>
TI	<i>Totalité et infini</i>

Outros textos:

CRP	<i>Crítica da razão pura</i>
CRPr	<i>Crítica da razão prática</i>
Lições	<i>Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo</i>
ST	<i>Ser e Tempo</i>
VM	<i>Violência e metafísica</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
1 ASPECTOS E PERSPECTIVAS INICIAIS	
1.1 Filosofia, história e <i>état de l'art</i> da pesquisa Levinas	10
1.2 Uma questão de princípio e seu problema	16
1.3 A redefinição fenomenológica do problema	23
1.4 Uma breve reconstrução de um debate	29
1.5 Aspectos de um acerto de contas	35
2 LIBERDADE E REALIZAÇÃO DA SEPARAÇÃO	
2.1 O sentido negativo da liberdade	45
2.1.1 As origens do conceito de separação	47
2.1.1.1 Evasão	47
2.1.1.2 Hipóstase	51
2.1.2 <i>Totalidade e infinito</i> : o paradoxo da separação	56
2.1.3 O desenvolvimento cronológico: o eu condicionante	60
2.1.3.1 A dedução fenomenológica do conceito de separação	63
2.1.3.2 A realização da separação	66
2.1.4 Desdobramentos	71
2.2 O sentido positivo da liberdade	71
2.2.1 As origens do conceito de infinito	72
2.2.2 O desenvolvimento lógico: o eu condicionado	75
2.2.2.1 A dedução fenomenológica do conceito de infinito	77
2.2.2.2 A realização do infinito	79
2.3 Considerações finais do capítulo	84
3 TEMPO E LINGUAGEM DA LIBERDADE	
3.1 Entre continuísmo e descontinuísmo	88
3.2 O problema da dedução de ser pelo outramente que ser	94
3.3 Tempo da liberdade	97
3.3.1 Indicativos da origem e do desenvolvimento do conceito de tempo	99
3.3.2 O acesso fenomenológico ao problema do tempo	104
3.3.3 Diacronia: tempo da autonomia e da heteronomia	109
3.4 Linguagem da liberdade	114
3.4.1 Apontamentos sobre a formulação do problema da linguagem	115
3.4.2 O Dizer e o Dito da liberdade	121
3.5 Considerações finais do capítulo	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131

INTRODUÇÃO

É possível um conceito ampliado de liberdade que dê conta tanto da autonomia quanto da heteronomia. Esta é a tese que será defendida aqui. Trata-se de uma revisão do modo como essa tríade conceitual – liberdade, autonomia e heteronomia – pode ser articulada entre si sem que se suponha de imediato uma sinonímia de autonomia e liberdade, por um lado, e uma contradição de termos entre heteronomia e liberdade, por outro.

Essencialmente, essa tese se origina, se apoia e se desenvolve a partir da página 189 de *Outramente que ser*. Nessa página, há uma pequena passagem que chamou nossa atenção. Levinas parece indicar a possibilidade não só de uma inversão – portanto, de uma reversibilidade – entre autonomia e heteronomia, mas também de uma conciliação. Acreditamos que é especificamente no seio dessa conciliação que está o *locus* do conceito de liberdade. Essa indicação, portanto, foi responsável pelo estabelecimento do nosso *Leitmotiv* e do desafio com o qual nos comprometemos. Em última instância, a exposição argumentativa que vamos apresentar na sequência nada mais é do que a nossa tentativa de derivar consequências interpretativas do problema filosófico oferecido por essa passagem:

Obediência precedendo toda escuta do comando. Possibilidade de encontrar, anacronicamente, a ordem na própria obediência e de receber a ordem a partir de si mesmo – *essa reversibilidade [retournement] da heteronomia em autonomia é o próprio modo como o Infinito se passa* – e que a metáfora da inscrição da lei na consciência exprime de uma maneira notável, *conciliando (em uma ambivalência na qual a diacronia é a própria significação e que, no presente, é ambiguidade) autonomia e heteronomia.*¹

A leitura deverá ser acompanhada por uma pergunta – várias vezes formulada e reformulada – que retorna insistentemente ao longo de todo texto: se levado a sério e com todo rigor o princípio de separação exigido por uma filosofia da diferença, como o conceito de liberdade deve ser pensado? É esse conceito, portanto, que será apreciado, examinado, criticado e apropriado nessa tese. Ao ser posta primeiramente dessa forma, essa pergunta suscita de imediato um estranhamento. Ora, já não é óbvio e amplamente aceito desde a modernidade que liberdade nada mais é do que autonomia? Ainda há o que se discutir aí? E, se por “filosofia da diferença” se supõe uma primazia da heteronomia, qual o sentido de estipular a possibilidade de autonomia nesse contexto? Não seriam esses

¹ AE, p. 189, grifos nossos, tradução nossa.

dois conceitos, autonomia e heteronomia, mutuamente excludentes? Há liberdade se há heteronomia?

Dois posições serão combatidas ao longo do desenvolvimento argumentativo. A primeira é de que é inadmissível um espaço heterônomo da liberdade. A segunda, de que uma filosofia da diferença inviabiliza a autonomia. Diante desse desafio se buscará derivar consequências argumentativas favoráveis dos dois principais textos de Levinas. Em uma leitura de *Totalidade e Infinito*, ficará demonstrado o seguinte: há uma bi-implicação de autonomia e heteronomia em que ora a autonomia é condicionante da heteronomia, ora é condicionada. Mediante o cartesianismo, presente nessa obra enquanto um espírito filosófico fundamental, há uma descontinuidade entre a ordem cronológica e a lógica. Daí resultam dois sentidos da liberdade: um negativo (da interioridade) e outro positivo (da exterioridade). À negatividade da interioridade corresponde a autonomia, compreendida como economia. *Auto-nomós* é *oiko-nomós*. À positividade da exterioridade, por sua vez, corresponde a heteronomia, compreendida como investidura.

Sem ignorar a transformação conceitual que ocorre na passagem de *Totalidade e infinito* para *Outramente que ser*, essa dinâmica argumentativa que fundamenta a bi-implicação de autonomia e heteronomia se complexifica e se aprofunda no texto de 1974. Os conceitos de tempo e de linguagem assumem uma centralidade que antes não era tão evidente. Desse modo, será sustentado e explicitado, a partir da noção de diacronia, que há um tempo da heteronomia e um tempo da autonomia. Analogamente, como consequência da distinção entre um Dizer e um Dito, uma linguagem da heteronomia e uma linguagem da autonomia.

A estratégia que vamos adotar para sustentar a tese que avançamos está contida na repartição de três capítulos. O primeiro deles, intitulado *Aspectos e perspectivas iniciais* tem uma tripla função introdutória. A primeira delas, é de estabelecer, em termos principiais, o pressuposto filosófico subjacente a toda argumentação e mostrar, em certa medida, que ele não se configura como algo restrito ao âmbito da filosofia levinasiana. Esse princípio é o princípio da diferença, e é por referência a ele que vamos colocar a pergunta pelo conceito de liberdade. Já a segunda, será realizada se tivermos tido sucesso em deixar claro para o leitor em que sentido a fenomenologia teria fornecido as ferramentas conceituais que possibilitariam essa redefinição.

A terceira e última função do primeiro capítulo é a de um acerto de contas com a nossa dissertação de mestrado. Como estamos inseridos em um fluxo de uma pesquisa que se originou no trabalho de conclusão do curso de bacharelado em filosofia, pareceu-

nos inevitável que houvesse um momento de autocrítica. O leitor perceberá, caso já conheça o trabalho desenvolvido em nossa dissertação, que essa tese – apesar de inserida no caminho de pesquisa percorrido até aqui – não é um mero prolongamento ou ampliação textual de seu escopo, ou seja, não há um interesse meramente historiográfico de reconstrução e narrativa da gênese do desenvolvimento do problema na obra de Levinas.

Os capítulos subsequentes têm por função estrita analisar como podemos sustentar a tese da compatibilidade entre autonomia e heteronomia no âmbito argumentativo de *Totalidade e infinito* e de *Outramente que ser*. Na nossa perspectiva, esses textos fornecem ferramentas conceituais distintas, mas não excludentes. O segundo capítulo, portanto, tratará de *Totalidade e infinito*. Dois pressupostos interpretativos que ditam o modo como lemos esse texto foram fundamentais para a sua formulação. O primeiro deles é o da distinção entre a ordem cronológica e a lógica. O segundo, é o de que o ritmo argumentativo, isto é, o modo como as partes desse texto se articulam, está submetido a um processo de dedução. Nesse sentido, a primeira seção de *Totalidade e infinito* fornece os conceitos formais que serão fenomenologicamente deduzidos na segunda e terceira seções. Desse processo, dois conceitos nos interessam em especial: separação e infinito. Atribuiremos a eles a função de caracterização da liberdade ora como negatividade (separação), ora como positividade (infinito). Essas dicotomias (cronológico e lógico, separação e infinito, negativo e positivo) delineiam em grande medida a dinâmica de funcionamento desse capítulo.

Por sua vez, o terceiro e último capítulo tratará de *Outramente que ser*. A separação passa a ser formulada como a possibilidade de dedução de ser pelo outramente que ser, o que implica em uma rediscussão metodológica em relação ao que foi trazido por *Totalidade e infinito*. Interessará, sobretudo, apontar as consequências da separação para os conceitos de tempo e de linguagem. Se no capítulo anterior ficou demonstrado que colocar o problema da liberdade a partir da separação habilita uma espécie de conciliação de autonomia e heteronomia, agora será através dos conceitos de tempo e linguagem que mais uma vez iremos reforçar essa tese.

Iniciando por um resgate dos indicativos da origem do desenvolvimento do problema do tempo no jovem Levinas – a saber, sobre a consequência fundamental da hipóstase para a temporalidade – e passando por uma reconstrução do acesso fenomenológico ao problema em questão, o aprofundamento será feito, primeiramente, através da diacronia. Essa noção permitirá conduzir o leitor a perceber que há em Levinas a possibilidade de se falar em um tempo da autonomia e um tempo da heteronomia. Algo

similar ocorre também para a concepção de linguagem. Mantendo-se na ambiguidade que procuramos explorar até aqui, será a vez de demonstrar como a anfibologia de Dizer e Dito expressa, respectivamente, uma linguagem da heteronomia e uma linguagem da autonomia.

Concluiremos com um duplo movimento. Por um lado, forneceremos para o leitor uma sistematização geral do que foi apresentado e desenvolvido ao longo da tese, para que ele possa apreciar e avaliar da maneira mais sintética possível o argumento construído. Por outro, teceremos algumas observações sobre o que consideramos ser fundamental para pesquisas futuras que pretendam assumir o problema da diferença, em geral, e o da liberdade, em particular. Será a noção de *retournement* que deverá ser encarada como o maior desafio de uma filosofia da diferença. É ela que permeia e dá o que pensar. Afinal, como deve-se proceder diante do risco de uma síntese unificadora e homogeneizante? Qual o sentido desse *retournement*?

1 ASPECTOS E PERSPECTIVAS INICIAIS

O início de um texto, sobretudo um texto que se configura como uma tese de doutorado em filosofia, tem algo de peculiar. É improvável que aquele que escreve não se questione sobre a melhor maneira de preparar e já *inserir* o leitor naquilo com o que ele será confrontado na sequência. Tarefa difícil, sobretudo porque “leitor” é uma figura abstrata, e a realidade, se tivermos sorte, confrontará esse texto com leitores, no plural, cada qual com seus próprios pré-conceitos. Não seria descabido nos perguntarmos, portanto, sobre a possibilidade de iniciar a escrever de modo tal que fossemos capazes de realizar essa inserção.

Evidentemente, essa é uma questão de escolha. Este capítulo poderia ter sido feito de outra maneira. Mas não só. O modo como toda a tese se desenrola também poderia ter sido feito de outra forma. As perguntas poderiam ter sido formuladas de outra maneira. Ou até mesmo sequer poderiam ter sido formuladas, já que outras questões poderiam ter sido colocadas em seu lugar. E, nesse momento, o leitor terá que, quase arbitrariamente, aceitar as escolhas que o autor fez. Ora, quase sem percebermos, só ao colocarmos essas questões, já nos inserimos indiretamente no problema do qual essa tese trata. Afinal, em última instância, que outra coisa seria uma questão de escolha senão um problema sobre a liberdade? Seria livre o leitor que simplesmente tem de aceitar o caminho traçado pelo autor? Talvez. Não nos esqueçamos que o caminho percorrido irá conferir ao leitor a oportunidade de retrospectivamente confirmar, rejeitar ou complementar. O leitor, em um dado momento, também será capaz de reescrever o texto, tornando-se, de certa maneira, um autor. E essa inversão, evidentemente, levanta uma questão similar à anterior: seria arbitrária a releitura realizada pelo leitor? O que dizer da liberdade do autor que agora se torna um leitor?

Ao longo de todo texto, o leitor será confrontado com diversos níveis de tensão. Pensamos ser razoável defini-lo dessa maneira. Aquela que acabamos de pontuar, ou seja, a tensão leitor/autor, é apenas uma delas. Não vemos como possível, portanto, iniciá-lo senão a partir de um desdobramento esquemático de algumas das diversas camadas de tensão que estão não só presentes no seu desenvolvimento, mas que ditam, de maneira fundamental, a própria motivação da sua escritura.

1.1 Filosofia, história e *état de l'art* da pesquisa Levinas

É improvável que alguém que se dedique ao estudo de textos filosóficos não se confronte em algum momento com a questão sobre a relação entre a filosofia e sua

história. Não por acaso, essas duas problemáticas, da filosofia e da sua história, não cessarão de estar presentes de algum modo em todo o desenvolvimento desse trabalho. De início, ela já se faz presente porque a maneira como lidamos com o conceito de liberdade não o isola ou ignora sua história. Sobretudo a liberdade, um conceito extremamente caro à construção da civilização ocidental e herdeiro de uma infinidade de significações. Em um outro nível, essa questão também aparece mais restritamente na relação de Levinas e a história da fenomenologia: a confrontação com Husserl e Heidegger, principalmente. Ou, ainda mais restritamente, na medida em que é possível fazer uma história do desenvolvimento desse conceito apenas na totalidade dos textos de Levinas.

Não pretendemos, no entanto, assumir apenas a postura de um historiador da filosofia reconstruindo etapas de um caminho, quase de um modo documental.² Queremos, ao contrário, repetir o gesto do próprio Levinas em relação a Husserl ao escrever sua tese sobre a teoria fenomenológica da intuição: “estudar e expor a filosofia de Husserl como se estuda e expõe uma *filosofia viva*”³. Evidente que ao qualificar a filosofia husserliana de “viva”, Levinas deveria ter em mente, na verdade, a dificuldade metodológica de lidar com uma obra ainda em plena execução, ou seja, uma obra para a qual a palavra final ainda não havia sido dada. É claro que esse não é o nosso caso. Não estamos lidando com um filósofo que ainda está em processo de criação.

É por isso que se nos apropriamos da filosofia de Levinas como uma filosofia viva, um outro significado deve ser atribuído a esse termo. “Vivo”, em sentido mais amplo e, talvez, ainda mais importante, é uma atitude em relação a uma obra filosófica motivada por aquilo que nela ainda importa ser discutido. Por aquilo que ela ainda pode fornecer e despertar como tendo valor. Como algo pleno de vitalidade, que carrega um potencial filosófico eminente, independentemente de se tratar de um texto escrito na antiguidade ou na contemporaneidade.

Mas, mesmo que esse aspecto histórico não se constitua como o fim último desta tese, o leitor perceberá que não o ignoramos e que, por vezes, lançaremos mão de uma perspectiva genética em que é dada a devida importância à história da filosofia e ao fato incontornável de que há um movimento de evolução de pensamento próprio de cada

² Alertamos que com essa postura não ignoramos a importância crucial que, para a filosofia, sua própria história possui. Queremos apenas ressaltar que o que nos interessa em primeiro plano é a consideração do problema filosófico ele mesmo, não a história de seu desenvolvimento.

³ LEVINAS, 2001, p.14, grifo nosso.

filósofo.⁴ Temos vários exemplos de estudos competentes desenvolvidos com essa perspectiva. Apenas para nomearmos alguns, pensamos aqui nos textos sobre Aristóteles do classicista Werner Jaeger e nos trabalhos de grande fôlego conduzidos por Theodore Kisiel (1995) e J. N. Mohanty (2008), sobre Heidegger e Husserl, respectivamente. No que diz respeito a estudos conduzidos em direção similar, mas focados na obra levinasiana, lembramos da reconstrução de Jacques Rolland (2000) que assume o trabalho tardio de Levinas para interpretar retrospectivamente os textos anteriores. No Brasil, temos os resultados apresentados por Nilo Ribeiro (2005). É claro que, por exemplo, esquematizar e dividir os textos de Levinas – e de qualquer outro filósofo – em textos de juventude e maturidade tem o seu valor. E faremos sim uso desse recurso, sobretudo nos capítulos seguintes, ao indicar a possibilidade de traçar um caminho de desenvolvimento genético dos conceitos de separação, infinito, tempo e linguagem. Mas não esqueçamos que isso constitui um meio e não um fim para esta tese. Seria equívoco, portanto, o leitor assumir que pretendemos traçar uma gênese do conceito levinasiano de liberdade.

Há ainda um terceiro aspecto histórico subjacente ao contexto dessa pesquisa que é o daquilo que podemos chamar de *état de l'art* da ainda muito recente “pesquisa Levinas”. Evidente que não se deve pensar que essa tese prescindir de um diálogo com o que vem sendo recentemente produzido na academia. Não partimos do nada. Levinas vem sendo lido e estudado há aproximadamente cinquenta anos, o que gerou uma produção considerável de comentários, estudos e reapropriações críticas. É inegável, inclusive, que sua influência tenha sido, e continua a ser, fundamental em uma determinada configuração da filosofia francesa contemporânea: Derrida, Lyotard, Ricoeur, Marion etc. Felizmente, talvez por se tratar de um filósofo recente, a pesquisa Levinas não sofre – ou, pelo menos, ainda não sofre – de problemas comuns a outros filósofos. Como é o caso de Nietzsche e a situação complicada com a qual os pesquisadores devem em algum momento se confrontar ao lidar com a controvérsia da publicação de textos alterados por sua irmã. Ou ainda, como é o caso do estabelecimento de textos de filosofia antiga.

No entanto, contamos com um fato novo na pesquisa Levinas. Desde 2009, com a publicação do primeiro tomo do projeto das *Oeuvres Complètes*, começamos a ter acesso a textos inéditos e a promessa de, pela primeira vez, termos reunida e à nossa disposição a totalidade do que foi produzido por Levinas. Até agora, passados quase dez anos⁵, apenas os três primeiros volumes foram realizados. Neles, contamos com as notas

⁴ O leitor perceberá isso claramente durante a leitura de algumas passagens do segundo e terceiro capítulos.

⁵ O primeiro volume foi publicado em outubro de 2009.

de cativo, as conferências proferidas no *Collège Philosophique* e os ensaios romanescos e poéticos.

Por mais significativo e por mais que um entusiasmo tenha sido gerado no meio acadêmico, uma ressalva deve ser feita. Ela diz respeito ao acesso aos manuscritos originais que servem de base para a construção das *Oeuvres Complètes*. Apenas a família (mais especificamente, a parte da família ligada ao filho, já que os direitos à propriedade intelectual não foram concedidos à filha)⁶ e aqueles que estão diretamente envolvidos na edição possuem permissão para manipular o material depositado no *Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC), em Ardenne. Não queremos com isso descreditar por completo a seriedade do trabalho feito, mas é inegável que é problemático quando apenas um grupo restrito tem acesso à fonte primária, sobretudo quando podem haver interesses dos mais variados envolvidos, desde editoriais a familiares. Isso é algo que só será resolvido futuramente.

Não deixando de ter presente essa ressalva, a importância da publicação das *Oeuvres Complètes* é indiscutível. Hoje, ela constitui um ponto incontornável da pesquisa, e qualquer um que queira se debruçar com uma maior seriedade precisa deixar previamente estabelecido qual será sua postura em relação a esses textos. Na nossa avaliação, naquilo que temos disponível até agora não encontramos nada que indique uma mudança brusca na interpretação. Mas é possível encontrar sugestões de perspectivas de leitura que lançam luz em determinados pontos. Para nossa tese, mais especificamente para o capítulo em que tratamos sobre *Totalidade e infinito*, a contribuição mais fundamental foi a clara sugestão de Levinas em uma nota de cativo de que a noção de *accomplissement* – ou a liberação da ordem de *accomplissement* – constituiria “o plano filosófico” de sua obra.⁷ A partir dessa indicação, pensamos termos sido exitosos ao tomá-la como chave de leitura. Paralelamente, faremos uso também das conferências proferidas no *Collège Philosophique* sobre a separação, sobre os alimentos, sobre a vontade e sobre a linguagem presentes no segundo volume. Diante dessas observações, podemos dizer que vamos tratar o que temos à disposição das *Oeuvres Complètes* como textos periféricos aos quais vamos eventualmente recorrer quando julgarmos pertinente para esclarecer eventuais pontos específicos.

⁶ Conflito que recebeu notoriedade pública na França e que pode ser revisitado, caso o leitor tenha interesse, nos artigos publicados em dois grandes jornais: “Lévinas au cœur d'un drame mauricien” publicado no *Le Figaro* (2009) e “Archives Levinas : le fils du philosophe gagne son procès” publicado no *Le Monde* (2009).

⁷ Cf. mais adiante o Capítulo II, p. 63.

Nossas considerações, portanto, estão necessariamente inseridas em um certo fluxo de paulatino amadurecimento da recepção dos textos de Levinas. Por isso, a literatura secundária também é, em certo sentido, fundamental. Ela mesma passa a ganhar vida própria e a desenhar uma história que em momentos específicos acentuará e privilegiará determinados aspectos da obra do filósofo em detrimento de outros – aspectos estes que, evidentemente, serão resgatados posteriormente. Como dissemos mais acima, a pesquisa Levinas ainda é muito recente. Não pensamos ser suficientemente madura para poder afirmar que já haveriam “tradições” de interpretação consolidadas, como acontece com outros filósofos clássicos – pensamos, por exemplo, na pesquisa Kant. Isso não significa, no entanto, que não seja possível identificar determinadas características interpretativas ou maneiras de ler. Assim, podemos identificar, meramente a título ilustrativo, leituras que acentuam o viés fenomenológico ou a questão judaica.

Da mesma forma que foi necessário definir nossa postura em relação às *Œuvres Complètes*, também é indispensável tornar explícito para o leitor qual é a nossa postura em relação à literatura secundária. Evidentemente, o primeiro nome em que pensamos é o de Marcelo Fabri. A leitura de seus textos bem como a frequência de seus cursos despertou em nós a importância da leitura fenomenológica.⁸ A produção de Ricardo Timm⁹ e a tese de André Bayner de Farias¹⁰ também foram cruciais nesse sentido. Ainda, daquilo que há de produção mais recente, considerando o período que vai do ano de 2005 até o presente, constituindo assim um pouco mais que a última década, há um autor em particular ao qual devemos boa parte do nosso “espírito interpretativo” e que consideramos desempenhar atualmente um papel de renovação de leitura dos textos de Levinas, apesar de ainda ser pouco conhecido no Brasil. Trata-se da série *Levinas vivant* publicada em três tomos do professor Jean-Michel Salanskis.¹¹

Se tivéssemos de eleger a principal dificuldade que enfrentamos ao ler os textos de Levinas – caracterizando, portanto, a tensão intérprete/filósofo – não hesitaríamos em dizer que é seu estilo de escrita. Sem dúvidas, um leitor acostumado a frequentar outros textos de filosofia sentiria um estranhamento imediato: dada a maneira como o texto progride, nem de longe nos proporcionando o ritmo estritamente argumentativo com o qual estamos acostumados, pode levar a uma impressão inicial de que se trata de um mero

⁸ Cf. FABRI, 2007, 2013 e 2015.

⁹ Cf. SOUZA, 1999 e 2000.

¹⁰ FARIAS, 2006.

¹¹ Cf. SALANSKIS, 2006, 2011 e 2015.

exercício retórico vazio que não apresenta, no final, nenhuma problematização de conceitos filosóficos fundamentais. Essa constatação e a necessidade de estabelecer uma clarificação do que podemos chamar de “problema levinasiano” é o ponto de partida de Salanskis.¹² Ponto com o qual concordamos plenamente e que pensamos constituir um exercício interpretativo que deve sempre ser retomado. Aquilo que obtemos a cada vez que pomos a pergunta sobre em que consistiria um problema levinasiano tem consequências diretas em todo o desenvolvimento que daí se segue. Salanskis foi responsável também por chamar nossa atenção para a riqueza filosófica do pensamento levinasiano que se acentua ao confrontá-lo com contextos e problemas externos. Por vezes, boa parte dos estudos realizados sobre esse filósofo sofre com uma leitura excessivamente endógena.

Somado a isso, percebemos que uma tendência renovadora da interpretação de *Totalidade e infinito* vem se formando. Atribuímos a esse fato, por um lado, à publicação dos textos inéditos que estão saindo nas *Œuvres Complètes*, justamente por se tratar de um material que está circunscrito ao período que antecede a publicação da obra de 1961, por outro, ao esforço feito por alguns estudiosos, em virtude da comemoração dos 50 anos de publicação da obra, de se proporem pensar novas maneiras de ler esse texto.¹³ Nesse ponto, além do próprio Salanskis¹⁴, destacaríamos aqui a produção de Raoul Moati¹⁵. A leitura de *Évenements nocturnes* – que nos parece ser uma das interpretações recentes mais originais de *Totalidade e infinito* – foi crucial para boa parte dos *insights* que tivemos durante a elaboração do segundo capítulo. Assim como *Levinas et l’exception du soi* de Rodolphe Calin.¹⁶

Por fim, a última tensão presente no texto que segue será a da polêmica da relação original francês/tradução. “Traduttore, traditore”, certamente. Tradução e interpretação andam de mãos dadas. É ponto pacífico entre os pesquisadores de filosofia em geral que, ao chegarmos a um nível maior de seriedade no desenvolvimento de um estudo sobre um filósofo, é inevitável e até mesmo obrigatório que o contato seja feito a partir da fonte primária. A tradução consistiria em uma mediação que seria, até certo ponto,

¹² “[...] je ressens comme utile, dans le but de ‘placer’ une réflexion sur Levinas comme il faut, une clarification préalable qui portera sur la notion même de ‘problème levinassien’” (SALANSKIS, 2006, p. 13)

¹³ Cf. os artigos publicados nas coletâneas *Relire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas* (COHEN-LEVINAS, 2015b) e *Lire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas* (COHEN-LEVINAS, 2011).

¹⁴ Cf. a última parte do terceiro tomo de *Levinas vivant* (2015, p. 191-237).

¹⁵ Cf. MOATI, 2012.

¹⁶ CALIN, 2005.

inapropriada. Conhecer e ler a língua original em que o texto foi escrito é fundamental. No entanto, isso não significa que se deve ignorar ou desprezar as traduções existentes. Ao contrário, elas devem ser conhecidas e comparadas entre si e com o original. Afinal, justamente por “traduzir” significar também “interpretar”, as próprias traduções desempenham um papel muito importante na história da interpretação e da recepção de um texto.

Apesar de existirem algumas poucas traduções de Levinas para português, optamos por não inserir nenhuma delas no corpo da tese. Isso não significa que simplesmente as deixamos de lado. Elas foram devidamente consultadas sempre que necessário. Consideramos, no entanto, que seria irresponsabilidade da nossa parte se tivéssemos agido de outra forma. Essa atitude se justifica basicamente por dois motivos. O primeiro deles, como o leitor já deve ter antecipado a partir do que já dissemos até aqui, é a questão interpretativa que está diretamente associada ao exercício da tradução. Ao assumirmos a responsabilidade da tradução estamos também tomando para nós mesmos a responsabilidade da interpretação.

Já o segundo, diz respeito a um problema de unidade. Por se tratar de um filósofo relativamente recente, não há um trabalho feito por um único tradutor que abarque boa parte dos textos. Se pegarmos, por exemplo, *Totalidade e infinito*, *Outramente que ser* e *De Deus que vem à ideia* teremos em mãos três traduções feitas por três tradutores diferentes. Some-se a isso o fato de se tratar de tradutores de nacionalidades distintas: os portugueses José Pinto Ribeiro (*Totalidade e infinito*), José Luis Perez e Lavínia Leal Pereira (*Outramente que ser*), e o brasileiro Pergentino Pivatto (*De Deus que vem à ideia*). As traduções que temos à disposição carecem, portanto, de uma homogeneidade que apenas uma unidade de tradução poderia minimamente proporcionar. Unidade de tradução significa também uma unidade de leitura que só pode ser conquistada ao frequentar os textos originais sem mediação de traduções. É exatamente essa unidade de leitura que visamos preservar ao optarmos por traduzir nós mesmos todas as passagens que serão citadas.

1.2 Uma questão de princípio e seu problema

*Le principe ne se peut que comme
commandement.*
(TI, p. 176)

Todo início também não pode escapar de uma questão de princípio. E “princípio” deve ser entendido aqui em pelo menos dois sentidos. O primeiro deles, evidentemente, é o sentido temporal que se cumpre na função deste primeiro capítulo da tese: primeiro passo metodológico, início, abertura, caminho que será percorrido. Mas como poderia o começo de uma tese em filosofia se dar de outro modo senão pela explicitação daquilo que deve servir como a proposição mais elementar e definidora da orientação a partir da qual todo o resto seguirá? Trata-se de uma questão do estabelecimento de uma posição filosófica que servirá de fundamento para a dedução que executaremos; de uma questão de *princípio*, portanto.

Para além da especificação desses dois sentidos, há ainda uma característica da qual não devemos esquecer: a simplicidade e generalidade do princípio. Apesar de esta tese ser sobre um conceito levinasiano, como o título já anuncia, integra um contexto muito mais amplo que não deve ser deixado de lado. Esse é um risco latente em boa parte dos textos produzidos sobre Levinas. Muitos o transformam em uma ilha, são leituras endógenas. E não falo aqui apenas dos diálogos mais evidentes, ou seja, aqueles que o próprio autor deixou explícito em suas referências: Husserl, Heidegger, Bergson, Descartes, Platão. Estes são os filósofos que servem ao modo como Levinas leu a história da filosofia. Falamos dos que podem integrar algo como uma filosofia da diferença. Assim, o que vamos expor na sequência não é algo que diz respeito única e exclusivamente aos textos do filósofo lituano. Na verdade, podemos dizer que começamos com um pé dentro e outro fora da filosofia levinasiana. Um dentro, porque nada do que é dito está desconectado do que Levinas defendeu. Um fora, porque está para além dos limites da letra de Levinas. Espero que o leitor entenda que nesse momento inicial estamos tentando expor o problema da tese de fora para dentro.

O princípio que assumimos para esta tese coincide com o que outrora foi defendido e formulado como a *primazia do prático frente ao teórico*. Sem nenhuma pretensão de partir nem de uma leitura heterodoxa nem exaustiva, facilmente seria concedida como verdadeira a seguinte afirmação: se procedermos para uma pequena amostragem na história das ideias, uma maneira muito emblemática de defesa desse princípio pode ser encontrada em Kant. O modo como a passagem da Razão teórica para a Razão prática é anunciada já na primeira Crítica e executada a partir da segunda não é

posto em termos de uma coordenação, mas de um primado necessário desta última.¹⁷ Um primado do prático, portanto.

Outro exemplo peculiar que deve ser enquadrado nessa amostragem por desempenhar um papel capital para o propósito dessa tese é o que encontramos no desenvolvimento heideggeriano de uma ontologia fundamental: as implicações do conceito de *In-der-Welt-sein*. A partir de uma ampliação do horizonte aberto por Husserl, a transformação da fenomenologia em hermenêutica realoca o problema fenomenológico para uma discussão sobre a estrutura prático-compreensiva do *Dasein*, sendo o teórico-cognitivo apenas um modo derivado.¹⁸ Novamente, um primado do prático.

Essa formulação se alinha ainda com outras duas. A primeira delas é a de que *há necessariamente uma heterogeneidade insuperável entre os discursos do âmbito prescritivo e descritivo*. Temos aqui nada mais do que uma derivação da tese supra anunciada em sua consequência linguística. O teórico é descritivo; o prático, prescritivo. Não há dedução possível de um princípio prescritivo via teoria. Evocando novamente a história das ideias, encontramos em Wittgenstein uma argumentação que pode ser enquadrada como uma defesa dessa formulação. Se concedermos uma leitura do *Tractatus*¹⁹ que toma como central o problema ético, uma conclusão possível é a de que uma reflexão que tome por base proposições éticas se situa em um âmbito de fronteira linguística, uma vez que não podem ser ditas no domínio de uma linguagem científico-proposicional. E mais uma vez também com Kant, para quem não há dedução possível da lei moral. Inversamente, posto que o imperativo moral não faz parte de um âmbito referencial que circunscreve o sensível, o prescritivo é um pressuposto, não algo deduzido.

A segunda formulação é a de que *a ética não pressupõe uma ontologia*. Aqui, de um lado, remetemos ao projeto de Hilary Putnam e a pretensão de construção de um pluralismo pragmático.²⁰ Essa posição sustenta que a postulação da existência de objetos com propriedades não naturais responsáveis por fundamentar a ética, tal como Moore o fez, é completamente desnecessária. A via alternativa proposta à uma ontologia e a consequente descrição de seus objetos é a construção de verdades conceituais que são

¹⁷ “Na vinculação da razão especulativa pura com a razão prática pura em vista de um conhecimento, a última toma o primado, pressupondo-se que essa vinculação não seja porventura contingente e arbitrária, mas fundada *a priori* sobre a própria razão, por conseguinte seja necessária” CRPr, 432-433.

¹⁸ “O conhecer é um *modus* do *Dasein* fundado no ser-no-mundo. Daí que o ser-no-mundo, como constituição-fundamental, reclame uma interpretação prévia” ST, §13, p. 195.

¹⁹ WITTGENSTEIN, 2008.

²⁰ PUTNAM, 2005.

interpretadas de acordo com o jogo de linguagem ao qual estão associadas. De outro lado, talvez mais conhecido e quase um jargão no meio especializado, temos a famosa proposição de Emmanuel Levinas de uma “ética como filosofia primeira”²¹. Ela pode ser sintetizada na seguinte passagem do prefácio à edição alemã de *Totalidade e infinito*: “Esse livro contesta que a síntese do saber, a totalidade do ser abarcada pelo *eu transcendental*, a presença obtida na representação e o conceito e a interrogação sobre a semântica da forma verbal do ser – âmbitos inevitáveis da Razão – sejam as instâncias últimas do *sensato* [*sensé*].”²²

É preciso muito cuidado com o modo como Levinas põe essa tese. É óbvio que a referência implícita em “filosofia primeira” é à *πρώτη φιλοσοφία* de Aristóteles. No entanto, se para toda a tradição que se seguiu a Aristóteles, essa filosofia primeira se consolidou como uma ontologia, tomando por objeto o ser enquanto ser, a formulação levinasiana parece sugerir uma substituição. Tomada *ipsis litteris*, essa proposição é frequentemente fonte de equívocos e até mesmo de rejeição por muitos que não concedem o tempo e a paciência necessários para a leitura dos textos de Levinas. A infelicidade reside no fato de que quando dizemos “ética como filosofia primeira” se estabelece quase de imediato uma subordinação da ontologia à ética. Isso pode ser fonte de inúmeros mal-entendidos. Ora, não é, no mínimo, estranho – para não dizer até mesmo um contrassenso – subordinar a ontologia em toda sua universalidade à particularidade restritiva da ética? Pensamos que o mais adequado, nesse caso, não é falar em “ética como filosofia primeira”, mas em uma pergunta pelo sentido ético de ser. Assim, o que está contido nessa pergunta é a anterioridade e a exterioridade do sentido da ontologia, ou seja, a ontologia não contém em si mesma o seu próprio sentido. Há um sentido que significa para além do ontológico.

A partir do que foi dito até aqui, podemos anunciar, portanto, nosso ponto de partida: o princípio não é nem uma descrição nem uma constatação sobre o mundo, mas

²¹ Encontramos, por exemplo, em TI: “La morale n’est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première” (TI, p. 340). Ou ainda mais explicitamente no próprio título de uma conferência de 1982, *Éthique comme philosophie première*.

²² TI, p. II, tradução nossa. Há uma tradução desse prefácio publicada em *Entre Nós*. Nossa tradução diverge um pouco. A diferença maior está na escolha de não traduzir “sensé” por “significativo”. Literalmente, deveria ser traduzido por “aquilo que é conforme ao bom senso”, ou seja, o que é sensato. A ideia a ser preservada aqui é a de que, ainda que Levinas esteja questionando instâncias da Razão que não podem ser evitadas, não caímos em uma espécie de irracionalismo. Ainda, algo que se verá nos capítulos seguintes, o núcleo do problema trazido por essa passagem está no fato de que em Levinas há uma necessidade de problematização e de ampliação da significação: algo não precisa estar circunscrito ao âmbito ontológico para significar.

uma ordem, um imperativo. E estas são, pois, as três teses que consideramos como a base de uma filosofia da diferença:

- 1) o prático possui uma primazia face ao teórico;
- 2) há necessariamente uma heterogeneidade insuperável entre os discursos do âmbito prescritivo e descritivo;
- 3) a ética não pressupõe uma ontologia.

Mas, tão logo se põe o princípio, tão logo surge a necessidade de questioná-lo. Consideramos como essencial, portanto, deixar claro para o leitor em que consiste a questão que nos anima e a escolha que fizemos para o modo pelo qual ela será posta. Não desejamos incorrer no erro, por vezes comum, de buscar respostas sem nem mesmo saber previamente de qual questão se trata, em que ela consiste e como é formulada. Não se tratando de uma pergunta qualquer, pois deve se tratar de uma pergunta filosófica, impõe-se inicialmente uma breve caracterização sobre o modo como entendemos em que consiste tal tipo de questão e, portanto, partindo dessa especificação, justificar a importância de uma vez mais recolocá-la e trazê-la ao debate na medida em que tentamos fazer transparecer o problema a ser investigado.

Ainda que esse primeiro passo pareça estranho, situando-nos em uma espécie de esfera metafilosófica como ponto de partida para uma pesquisa filosófica, parece-nos – e o leitor há de concordar conosco – que de um ponto de vista expositivo podemos ter certos ganhos ao começar por aí, sobretudo para que fique desde já explícito que essa pesquisa vai em uma direção diametralmente oposta a qualquer coisa que se pareça com uma mera reunião de informações e saberes acerca de um ou mais filósofos.

Isso resulta do fato de que em filosofia é inevitável que em algum momento da caminhada, mesmo que breve, a relação entre a filosofia enquanto atividade – isto é, o próprio exercício argumentativo – e sua história – ou o que é frequentemente chamado de história das ideias – seja objeto de reflexão. É mais do que claro que acreditar em uma independência completa da atividade argumentativa filosófica de sua história é meramente ilusório. Costumamos pensar essa relação como duas camadas que são distintas, mas interdependentes. No entanto, apesar dessa interdependência, uma das duas pode e deve ser privilegiada. A opção por uma das duas é definidora para o rumo e para o modo como uma investigação será conduzida. Nossa opção é pela primeira camada, a

da atividade argumentativa. Com isso, já podemos dizer que essa tese não se trata de uma reconstrução histórica.

No entanto, estamos longe de pretensões wittgensteinianas – uma tarefa terapêutica de dissolução de falsos problemas – e muito menos de pretensões de cunho kantiano que buscam fornecer a chave para uma tarefa crítica de sistematização. Mais humildemente, desejamos apenas fazer um gesto de clareza ao precisar o modo pelo qual compreendemos o tipo de pergunta pressuposta nessa pesquisa e, conseqüentemente, mostrar o conteúdo desse tipo de indagação - afinal de contas, incomoda a muitos que trabalham com filosofia, inclusive a nós, o fato de que frequentemente essa atividade é associada a um campo em que todos falam como querem e quando querem.

Assim, assumimos, por um lado, uma pergunta como sendo filosófica do ponto de vista morfológico. Sua forma é o *ti esti*, o formato socrático por excelência tomado em seu sentido definicional. Por outro, do ponto de vista da referência, deve alinhar-se ao que historicamente foi se consolidando como clássico e, para o nosso caso em particular, como sendo importante para pensar a ética. Assim, da maneira mais elementar e tendo em vista o princípio do qual vamos partir – a saber, o da primazia do prático face ao teórico –, a pergunta que colocamos deve ser formulada como “o que é liberdade?”. Intrinsecamente conectadas e cuja articulação com essa primeira pergunta será explicitada, há outras duas perguntas: 1) “o que é autonomia?”, 2) “o que é heteronomia?”.

Inicialmente, quando falamos em “liberdade” há uma identificação quase que imediata com autonomia. Portanto, como primeira decomposição de uma pergunta sobre a definição de liberdade, cabe a pergunta sobre a autonomia. É inegável que não encontraríamos muita resistência nos dias atuais, sobretudo em um contexto que em geral é econômica e politicamente liberal, se anunciássemos que, na linguagem corrente, quando falamos em autonomia ainda preservamos um “valor” digno de defesa e conservação. Quando dizemos que “é preciso ter autonomia para...” ou que “não houve autonomia suficiente para...” há implicitamente envolvido tanto o fato de que possuímos capacidade de escolha quanto o direito de exercer essa escolha sem a ingerência alheia. “Autonomia” é algo de que muitas pessoas dificilmente abririam mão.

No entanto, na maior parte das vezes utilizado como sinônimo de liberdade, o conceito de autonomia é algo que demanda uma melhor explicitação. Há uma polissemia envolvida em que tal conceito assume uma identificação com múltiplas significações: seja dignidade, soberania, autolegislação, autoconhecimento, independência, vontade

livre, maturidade. Tão amplo quanto os sinônimos, também são os contextos em que há uma apropriação desse conceito: ético/moral, biomédico, político, jurídico, econômico, religioso (apenas para nomear alguns).

Nesse ponto, é legítimo para o leitor perguntar-se se, diante dos indícios fornecidos até aqui, vamos tomar por desafio a tarefa minuciosa de fazer uma semântica da autonomia, ou seja, precisar o sentido de cada um dos usos possíveis do termo, visto que dificilmente as mais diversas aplicações possuem um e o mesmo significado. Ou ainda, de um ponto de vista talvez mais ambicioso, se há algum núcleo de significado subsistente a todos os usos.

O que colocamos em questão não é a busca por um esforço analítico de delineamento de cada referência possível para o conceito de autonomia. Nem a elaboração de uma teoria geral que descreva como tal conceito se articula, respeitando uma coerência lógica interna e externa, com todos os âmbitos em que é empregado e com toda a rede de conceitos adjacentes a ele. Antes, tomamo-lo em seu sentido e implicações morais e elegemos como ponto de partida para guiar essa pesquisa a pergunta sobre o escopo do conceito de autonomia na obra de Levinas e sua articulação com a heteronomia, o que nos situa em um âmbito estritamente fenomenológico.

Por si só, a escolha de Levinas como base para o desenvolvimento dessa tese implica uma série de predefinições. Nesse ponto, creio que o leitor já deve ter em mente, dependendo de seu contexto, suas próprias concepções e seus próprios palpites sobre o rumo que as coisas podem tomar daqui em diante. Um leitor mais cético, por exemplo, talvez pare a leitura por aqui e alegue a impossibilidade de se falar em autonomia no contexto da filosofia levinasiana, ou até mesmo de qualquer posicionamento filosófico que tome a diferença em termos levinasianos. Já outro tipo de leitor, aquele que, contrariamente ao cético, teve uma tendência de facilmente se deixar convencer por um determinado tipo de argumentação levinasiana, aplauda nossa decisão e muito rapidamente pressuponha que o que será apresentado na sequência tentará por fim a um certo discurso opressor e totalizante que geralmente é o da autonomia.

Asseguramos que ambos terão suas expectativas frustradas. No fundo, esses dois tipos de leitores representam faces diferentes de uma mesma moeda: o desequilíbrio de uma leitura extremada. E é justamente desse tipo de posicionamento que procuramos nos afastar. Aos leitores céticos, pedimos uma chance. Não iniciem pelo descrédito. Já aos leitores que possuem uma afinidade prévia maior ao discurso levinasiano, pedimos que façam o esforço de por vezes tentar manter o afastamento necessário exigido por uma

leitura crítica. Também alertamos, mais uma vez, que nossa posição não é a de um historiador da filosofia, tecendo considerações imparciais *sobre* um filósofo A ou B. Isso poderá ser apreciado durante a leitura, quando poderá constatar que são raras as passagens em que recorremos a aspectos biográficos para embasar nossa argumentação. O aspecto histórico é secundário. O que fornecemos não é um panorama do problema da liberdade nos textos de Levinas, mas uma interpretação de um problema filosófico a partir de uma posição singular que é aquela de uma filosofia da diferença.

1.3 A redefinição fenomenológica do problema

La phénoménologie de Husserl est, en fin de compte, une philosophie de la liberté [...]
DEHH, p. 49

Assumir Levinas como ponto de partida implica também assumir a herança fenomenológica que o acompanha. E, não por acaso, algumas palavras devem ser reservadas para alguns esclarecimentos. Já que nas páginas anteriores nos ocupamos da fixação do princípio que servirá como referência inicial e do problema filosófico em torno do qual nossas análises persistirão, cabe agora precisar o método que nos guiará. Evitaremos, no entanto, a tradicional abordagem que insiste no fato da não homogeneidade – e conseqüente necessidade de caracterização dos nuances – da produção dos filósofos que de alguma maneira se enquadrariam como adeptos da fenomenologia ou “discípulos” de Husserl.

Por exemplo, a caracterização do desenvolvimento das análises intencionais conduzidas por Heidegger e Levinas e a subsequente defesa de um ou de outro como sendo o responsável pela descoberta de uma formulação mais originária; ou a recorrente crítica a Husserl feita ao por em questão um suposto intelectualismo ou subjetivismo egológico. A única coisa que essa perspectiva pode nos oferecer é a apresentação de Husserl como o fundador de um movimento filosófico e o desenvolvimento posterior de fenomenólogos com objetivos diversos, por vezes opostos, e uma concepção própria sobre aquilo em que consistiria o método fenomenológico. Essa perspectiva tem seu valor, evidentemente. Mas ela não nos interessa aqui.

Perguntar “o que é a fenomenologia?”, não como alguém que nunca ouviu falar sobre Husserl ou qualquer outro fenomenólogo e põe essa questão como quem pede para ser apresentado a algo, como quem pede por uma narrativa do desenvolvimento de algo,

mas sim como alguém já minimamente familiarizado com as discussões de fundo e as mais diversas respostas possíveis e que, ao perguntar pela fenomenologia, pergunta, na verdade, pela unidade de um conceito – essa parece ainda estar longe de ser considerada uma questão com uma resposta satisfatória. Não é nosso objetivo, evidentemente, ainda mais de modo tão breve, encontrar uma resposta definitiva para essa questão. Mas podemos trabalhar com algumas indicações.

Pensamos que a fenomenologia, antes de mais nada, é um modo de pensamento filosófico, não uma doutrina que possui objetivos claros previamente estabelecidos e para os quais tenderia como fim último. O próprio Husserl tinha plena consciência disso. Não era ele mesmo que considerava a tarefa fenomenológica como uma tarefa infinita? É essa abertura de um campo de trabalho infinito, de um constante recomeço, que é inaugurada pelo conceito de redução.

No entanto, e se não nos limitássemos a um conceito específico e sua subordinação à história do seu desenvolvimento, para nos apoiarmos primeiramente em uma pergunta sobre a consequência filosófica propriamente dita da fenomenologia? Ora, o que recolocamos é a pergunta pelo problema da liberdade. Por si só, essa questão não é uma novidade. Ela não é privilégio nosso, não fomos os primeiros a colocá-la. Tampouco é prerrogativa da fenomenologia. Mas, se o problema por si mesmo não constitui uma novidade, o modo de abordagem que a fenomenologia habilita é singular. Por isso mesmo, cabe a definição daquilo que significa efetivamente questionar esse conceito desde uma perspectiva fenomenológica. A nosso ver, isso proporcionaria um efeito interessante e desejável para o nosso propósito, a saber: a fenomenologia, enquanto um método filosófico, torna possível uma redefinição na maneira como os problemas filosóficos, dentre eles, evidentemente, o problema da liberdade, são tratados.

Curiosamente, ao lançarmos um olhar para os textos produzidos em fenomenologia, não apenas os de Levinas, mas também de Husserl e Heidegger, esse conceito nunca parece ganhar a centralidade que nos permitiria afirmar com facilidade que se trataria de um conceito fundamental. Mas isso se dá apenas de modo aparente. O próprio Levinas sugere, na conclusão de um dos seus primeiros artigos sobre Husserl, que a fenomenologia seria, em última instância, uma filosofia da liberdade.²³ A liberdade, na verdade, seria a própria realização da consciência, na medida em que ela mesma é *sentido*. Essa é a conquista fundamental adquirida pelo processo de redução.

²³ DEHH, p. 49.

Não nos esqueçamos que a fenomenologia surge inevitavelmente como resultado do esforço sempre retomado por Husserl de refutar a *posição filosófica naturalista*. Na época em que as *Investigações Lógicas* foram escritas, essa posição ganhava forma naquilo que se convencionou chamar de psicologismo, isto é, a atitude segundo a qual caberia à psicologia a investigação e exploração das questões lógico epistemológicas (o que talvez, nos dias de hoje, corresponde ao papel desempenhado por filósofos atrelados aos resultados fornecidos pela neurociência). Seria por referência à natureza empírica da *psyché* que encontraríamos o fundamento da lógica e da objetividade, culminando na subjugação daquilo que pertence claramente ao domínio do ideal à processos meramente psíquicos. Para Husserl, em última instância, se adotarmos um processo de naturalização da consciência, das normas e da própria lógica, inviabilizamos qualquer tipo de princípio lógico-formal, uma vez que estes últimos nada mais seriam do que meramente resultados de um processo psicofísico. O que não quer dizer em absoluto que Husserl assumia algum tipo de menosprezo em relação às ciências naturais. O alvo é uma tese filosófica derivada dos resultados apresentados pelas ciências naturais, não as ciências naturais elas mesmas:

Com efeito, não deixamos que *nenhuma* autoridade – nem mesmo a autoridade da ‘moderna ciência da natureza’ – subtraia nosso direito de reconhecer todas as espécies de intuição como fontes igualmente válidas de legitimação do conhecimento. Se é efetivamente a ciência da natureza que fala, nós de bom grado ouvimos, na condição de discípulos. Mas nem sempre é a ciência da natureza que fala, quando falam os cientistas naturais e, seguramente não é ela, quando eles falam de ‘filosofia da natureza’ e de ‘teoria do conhecimento da ciência natural’.²⁴

Essa, portanto, é a primeira consequência que podemos derivar para uma investigação que assuma a fenomenologia, tal como nós a assumimos, como perspectiva a partir da qual se questionará pelo conceito de liberdade: a liberdade nunca será um conceito que exigirá algum tipo de explicação de cunho naturalístico, como se o problema consistisse em descobrir se haveria ou não alguma base biológica/neurológica subjacente. Isso se deve a um duplo comprometimento que todo tipo de naturalismo assume. Por um lado, ele é metodologicamente submetido ao critério natural científico de justificação. Por outro, ele é metafisicamente decorrente de uma visão monista do mundo segundo a qual tudo o que existe, existe como coisa natural. Este último é, talvez, aquele que se contradiz mais fortemente com a fenomenologia e com o princípio que acabamos de anunciar como

²⁴ HUSSERL, 2006, §20, p. 64, grifo do autor.

sendo o princípio filosófico do qual partimos: a diferença. O leitor já pode antecipar o quão incompatível é o monismo e o conceito levinasiano de separação (além da própria herança cartesiana, da qual vamos tratar no próximo capítulo). Nunca a nossa perspectiva poderia dar origem a algo como o que foi defendido, por exemplo, por Daniel Dennett, ou Benjamin Libet.²⁵

Cabe ainda uma última observação que diz respeito a essa primeira consequência. É importante notar que, nos dias de hoje, há um debate que precisamos mencionar, mesmo brevemente, para evitar compreensões equivocadas. Certamente, o conceito de consciência foi objeto de várias perspectivas investigativas desde o aparecimento dos primeiros textos de Husserl, muitas delas feitas completamente à margem do seu contexto argumentativo. Todo o esforço feito por Husserl nos *Prolegômenos à lógica pura*²⁶ das *Investigações*²⁷ para fornecer uma refutação definitiva do psicologismo não interrompeu de forma alguma a evolução desse modo de pensamento.

Sugerimos mais acima que, talvez na configuração contemporânea das discussões, a neurociência teria assumido o lugar de defensora da tese naturalista. A expressão filosoficamente mais relevante desse tipo de abordagem é o que se convencionou chamar de filosofia da mente. Em linhas gerais, essa vertente filosófica nada mais é do que uma retomada contemporânea do famoso problema da relação entre mente e corpo a partir do recurso a uma explicação natural científica. A consciência, portanto, novamente, seria definida em termos empírico causais. A clara divisão entre explicação psiconeurocientífica e fenomenológico transcendental persiste.

No entanto, a pergunta que vem sendo recentemente colocada por pessoas como Shaun Gallagher²⁸, Dan Zahavi²⁹ e Jean-Michel Roy et al.³⁰, seria pela possibilidade de uma naturalização da fenomenologia. O próprio Husserl abriu um precedente que possibilita o espaço para esse tipo de integração – e que foi inicialmente explorado já pelos fenomenólogos franceses como Sartre e Merleau-Ponty – em uma passagem das *Meditações Cartesianas* em que se estabelece um paralelismo entre vida psíquica interna e transcendentalismo egológico:

²⁵ Cf. DENNETT, 2003.

²⁶ HUSSERL, 2014.

²⁷ HUSSERL, 2012.

²⁸ GALLAGHER, 2012.

²⁹ ZAHAVI, 2010.

³⁰ ROY, 1999.

[...] qualquer análise e qualquer teoria fenomenológica transcendental [...] pode ser desenvolvida no âmbito natural quando deixamos a atitude transcendental de lado. [...] A uma psicologia pura, ou seja, a uma psicologia que explicita exclusivamente a essência intencional própria da *psyché*, do *eu* do homem concreto, corresponde, tanto na sua parte empírica quanto na sua parte eidética, uma fenomenologia transcendental, e vice-versa.³¹

Muito sinteticamente, visto que esse não é o foco da nossa discussão e para que possamos prosseguir, esse tipo de questionamento tem um duplo desafio. Primeiro, dar conta de um conceito de fenomenologia que não abra mão de seu caráter filosófico fundamental: o transcendentalismo. Nesse ponto, o paralelismo de que acabamos de falar é uma chave indispensável. O segundo, é a tarefa de uma clarificação prévia do próprio conceito de natureza. Evidentemente, aqueles que defendem um projeto de naturalização da fenomenologia não podem simplesmente aceitar o conceito de natureza tal como nos é dado pelas ciências naturais. Eles devem operar com um conceito mais amplo que tenha condições de abarcar problemas como “significado”, “contexto”, “cultura” etc.³² Esse é um projeto do qual não nos aproximamos nem nos apropriamos no desenvolvimento dessa tese.

A segunda consequência que a fenomenologia apresenta para o tratamento do conceito de liberdade, especificamente no seu desenvolvimento heideggeriano, é a ontológica. Ele assume um protagonismo na reflexão nos anos que sucedem o projeto de uma ontologia fundamental, deixado incompleto após a publicação da primeira parte de *Ser e tempo* no final da década de 20 e início de 30. A confrontação em que podemos ver o conceito de liberdade surgir em toda sua centralidade gira em torno da interpretação de Kant. A contraposição é feita à interpretação neokantiana, emblematicamente evidenciada no famoso debate de Davos com Cassirer. Nesse contexto, a liberdade deixa de ser considerada um problema particular que diz respeito apenas a um campo específico da filosofia, seja significando vontade livre ou espontaneidade, para cumprir um papel fundamental em que se encontra como o responsável direto pela articulação entre a questão fundamental da metafísica – ou seja, a questão do ser – e o tempo³³. Assim, encontramos a seguinte formulação da tese heideggeriana: “*a essência da liberdade só é*

³¹ HUSSERL, 2001, §57, p. 145. Modificamos alguns termos dessa tradução, visto que em muitas passagens essa tradução de Frank Oliveira dificulta a compreensão.

³² Cf. ZAHAVI, 2010.

³³ Uma reflexão sobre a relação dos conceitos de liberdade e tempo será contemplada no último capítulo.

*vista propriamente, quando a buscamos como o fundamento da possibilidade do ser-aí, como aquilo que ainda reside antes de ser e tempo*³⁴.

Evitemos, por ora, ao trazer o foco para Heidegger, uma confrontação imediata com Levinas. Em outros momentos no decorrer da tese haverá a ocasião adequada para isso. Não é cabível nesse momento, e nem é nosso objetivo, delinear convergências e divergência, afastamentos críticos e afinidades teóricas. O importante a ser retido agora é o fato de que a fenomenologia possibilita um segundo deslocamento do problema da liberdade, a saber: a possibilidade de vinculação entre ser e tempo. O ponto principal do debate de Heidegger com Kant gira em torno do conceito de causalidade. Isso se deve ao fato de que esse conceito possui uma conexão fundamental com o problema do tempo. O *locus* dessa discussão reside na Analítica dos princípios da *Crítica da razão pura*, mais especificamente, nas analogias da experiência, em que Kant expõe sua teoria transcendental da experiência.

Ora, o princípio geral das analogias da experiência, tal como Kant formulou na edição de 1871, é de que “todos os fenômenos estão, quanto à sua existência, submetidos *a priori* a regras que determinam a relação entre eles num tempo”³⁵. O tempo, por sua vez, se dá em três modos – permanência, sucessão e simultaneidade – aos quais correspondem as três relações anteriores a toda experiência, mas que a torna possível, constituindo as regras de relação dos fenômenos. Em consonância com esse princípio, a definição kantiana da segunda analogia, ou seja, daquela que estabelece uma das regras responsáveis pela determinação da relação de algo, fixa que a causalidade nada mais é do que um princípio de sucessão no tempo.

Quando articulado com o sentido kantiano de causalidade, o problema da liberdade nos leva para um contexto específico, mesmo se o que estiver em jogo não seja apenas a razão especulativa, mas também a prática. A proposta heideggeriana sugere uma inversão, tal como podemos perceber na seguinte passagem:

*Se a causalidade é um problema da liberdade e não o inverso, então o problema do ser em geral é em si um problema da liberdade. O problema do ser é, porém [...] o problema fundamental da filosofia em geral. Portanto, a pergunta acerca da essência da liberdade humana é a questão fundamental da filosofia, na qual até mesmo a pergunta acerca do ser está enraizada.*³⁶

³⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 162, grifos do autor.

³⁵ CRP A 177.

³⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 340, grifos do autor.

Assim, a inversão heideggeriana feita a partir de Kant propõe pensar a liberdade não como um problema derivado do problema da causalidade, mas como seu próprio fundamento.

A terceira e última consequência para qual queremos apontar reside em uma característica diretamente relacionada ao antinaturalismo ao qual nos referíamos agora há pouco. Trata-se da disposição da fenomenologia como um discurso de primeira pessoa. Atualmente, boa parte das teses filosóficas desenvolvidas a partir de diferentes perspectivas podem ser esquematicamente reduzidas em termos da diferença entre discursos de primeira e terceira pessoa. Assim, para trabalharmos com exemplos, problemas como mente/corpo, mente/cérebro, são frequentemente postos mediante essa dualidade.

Isso se deve a uma herança marcadamente cartesiana, tornada evidente pelo próprio Husserl que admitia que, em certo sentido, a fenomenologia transcendental poderia ser considerada uma espécie de neocartesianismo. Entenda-se que com isso o que está em jogo não é uma retomada doutrinal de Descartes, mas a repetição de um gesto metodológico que teria, nas palavras de Husserl, um “alcance”, “sentido” ou “valor” eterno. As *Meditações* de Descartes, portanto, representam para a fenomenologia o protótipo de um retorno sobre si mesmo que deve consistir no primeiro passo de toda e qualquer pessoa que queria tornar-se filósofo. O resultado disso é uma filosofia que se desenvolve fundamentalmente a partir da subjetividade. O sujeito, portanto, é o ponto de partida.

Descartes também é fundamental para Levinas, mas em um outro sentido, diferente do operado por Husserl. Claro que a perspectiva da primeira pessoa é mantida. Mas algo a mais é conservado por Levinas. Se para Husserl a ideia de suspensão como um recurso metodológico para conquistar o grau de indubitabilidade é o que mais interessa no procedimento cartesiano, para Levinas, por outro lado, é a inversão entre as ordens cronológica e lógica das *Meditações* que possuem o valor que deve ser conservado.³⁷

1.4 Uma breve reconstrução de um debate

³⁷ Aprofundaremos essa questão sobre o cartesianismo de Levinas no próximo capítulo.

Fundamentalmente, a partir da discussão conduzida até aqui, nós conquistamos, portanto, duas coisas. A primeira delas foi o princípio da diferença como aquilo a partir do qual gravitam todas as considerações feitas nessa tese em torno do conceito de liberdade. A segunda, foram as três principais consequências fundamentais que uma reflexão fenomenológica sobre o conceito de liberdade deve observar: 1) a postura antinaturalista; 2) a ontológica, em que a liberdade deixa de ser um problema derivado da causalidade; e 3) o discurso de primeira pessoa, isto é, a subjetividade.

Retornemos agora a uma questão que, de certa forma, permaneceu velada no início das considerações desse capítulo. Como poderiam os textos do autor da alteridade, da afirmação da primazia da heteronomia, do outro, consentir uma pergunta sobre a admissibilidade do conceito de autonomia? Não seria o único espaço admissível para o conceito de autonomia o de alvo a ser refutado e condenado como fonte de totalização, mesmidade, inviabilização da alteridade? Defendemos que as coisas não são tão simples assim. É fato que, se lançarmos um olhar para as discussões feitas na segunda metade do século passado, podemos encontrar variados argumentos contra o conceito em questão como um ideal moral.

Chegando nesse ponto da nossa argumentação, o leitor já deve ter percebido que um filósofo em especial vem sendo evocado com certa frequência. Lembramos de Kant tanto quando tecemos as considerações sobre o nosso princípio – a diferença – quanto quando falamos sobre o método – a fenomenologia. Neste último caso, chamamos atenção para a centralidade que este filósofo tem para a discussão de Heidegger sobre o conceito de liberdade. E nesse ponto, uma vez mais, ele é um interlocutor obrigatório. Se para Heidegger a discussão com Kant foi fundamental, para Levinas também o é (mesmo que possamos facilmente encontrar alguns estudiosos de orientação levinasiana para os quais a ética kantiana seria incapaz de se livrar da tentação de redução da alteridade, constituindo-se como centrada na esfera do Mesmo)³⁸.

Essa observação tem sua importância justificada quando nos deparamos com a visão amplamente conhecida segundo a qual, dado que a ética kantiana é uma ética do dever, há paradoxalmente uma autocoerção da razão que não deixa de compatibilizar dever e liberdade, compatibilização sem a qual cair-se-ia em heteronomia. Somos rapidamente levados a opor autonomia e heteronomia e, conseqüentemente, Kant é eleito como o antípoda de Levinas. No entanto, será que podemos realmente tão rapidamente

³⁸ Por exemplo, é o modo como Evaldo Antônio Kuiava lida com o tema (KUIAVA, 2003).

implicar essa oposição? Se heteronomia aqui é entendida como heteronomia teológica ou natural, acreditamos que sim. Mas não haveria algum sentido que escaparia a essa tipificação? Não seria digno de nota a própria necessidade de pôr o problema dessa compatibilização entre dever e liberdade? Ou ainda: não seria já a noção de dever, uma vez que impõe uma obediência incondicional, de algum modo, uma heteronomia? E se, quando perguntamos pela compatibilização entre dever e liberdade, estivéssemos perguntando, na verdade, sobre a possibilidade de compatibilização entre autonomia e heteronomia?

Do mesmo modo que isso talvez possa soar estranho aos ouvidos de um kantiano, também um levinasiano não aderiria de imediato à sugestão de que haveria espaço para falar em autonomia no âmbito de uma filosofia da diferença. No entanto, se prestarmos atenção à passagem extraída de *Outramente que ser* que citamos mais acima, ainda na Introdução,³⁹ possamos começar a repensar certas convicções. Ela é, como dissemos, o núcleo do qual o esforço de explicitação será a tarefa dessa tese.

O que salta aos olhos de qualquer um ao ler essa passagem é a surpreendente referência que Levinas faz a uma conciliação entre autonomia e heteronomia. Isso não é de modo algum algo intuitivo e facilmente cabível em muitas interpretações que são feitas dos textos levinasianos. Mas a passagem não se limita apenas a sugerir uma conciliação entre autonomia e heteronomia. O conteúdo que está entre os hifens vai além e estipula um modo, a saber, o de uma reversibilidade. Levinas está explicitamente sugerindo a possibilidade de um *retournement* da heteronomia em autonomia. Tudo isso pode suscitar a necessidade de uma releitura de *Outramente que ser*. Mas não só, a importância dessa passagem é extensível para todos os textos anteriores. A pergunta pela conciliação é o mote da leitura que apresentaremos na sequência.

Voltemos, por enquanto, ao debate com Kant. Pode ser bastante elucidativo perguntar nesse momento qual é a interpretação, se é que há apenas uma, que Levinas tem de Kant. Como sabemos, as referências de Levinas à Kant não são tão numerosas e a relação entre os dois é frequentemente estabelecida como de oposição (oposição que se faz exatamente em termos de autonomia *versus* heteronomia). Podemos constatar muito rapidamente, sobretudo a partir da leitura de *Totalidade e infinito*, que a razão de que fala Kant é o aprisionamento na esfera do Mesmo. A filosofia da finitude da *Crítica da razão pura* é, de fato, oposta ao projeto levinasiano de uma filosofia da diferença, de uma

³⁹ Cf. mais acima, p. 06.

filosofia do infinito. Em Kant é mais que evidente que a heteronomia é 1) a submissão a leis empiricamente condicionadas e, portanto, 2) o contrário da autonomia.

[...] a natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência desses seres sob leis empiricamente condicionadas, o que, para a razão, é uma *heteronomia*. A natureza supra-sensível desses mesmos seres é, ao contrário, sua existência a partir de leis independentes de toda condição empírica, que pertence, conseqüentemente, à autonomia da razão pura.⁴⁰

No entanto, há evidência textual de algumas observações de Levinas dedicadas à ética kantiana, em particular à *Crítica da razão prática*, que são suficientes para explicitar uma posição particular em relação à filosofia crítica e que escapa – ou, pelo menos, torna mais flexível – esse cenário que acabamos de desenhar. Esta, contrariamente à leitura heideggeriana, põe a finitude em questão ao admitir que é possível haver uma significação outra que a própria finitude. Podemos, então, perguntar se a razão é sempre totalizante. Ora, Levinas fala de uma inteligibilidade do inteligível, de uma racionalidade ética. Não seria possível pensar a razão outramente?

É conhecida a leitura que Levinas faz da história da filosofia. Ela é definidora para a própria construção da sua tese. Assim, temos muito claramente o estabelecimento de dois grupos: de um lado, o grupo de filósofos da totalidade; de outro, os do infinito. Nessa esquematização, em que há evidentemente um predomínio do grupo da totalidade, Kant tem uma posição indefinida.⁴¹ Tanto é admissível enquadrá-lo no primeiro quanto no segundo grupo. No trecho de *A filosofia e o despertar*⁴² a seguir, por exemplo, podemos ver claramente a inclusão de Kant, mais especificamente, a passagem da razão teórica para a prática, ser apontada como um dos ápices da filosofia em que apareceria o questionamento do Mesmo pelo Outro:

[...] este questionamento do Mesmo pelo Outro [...] aparece no ápice das filosofias: é o além do ser em Platão, é a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; é a ideia de Deus em nós, superando nossa capacidade de finito; é a exaltação da razão teórica em razão

⁴⁰ CRPr, p. 43.

⁴¹ É a constatação que também faz, por exemplo, Olivier Dekens: “Cette bipolarisation de l’axe herméneutique de la lecture levinassienne a pour effet de distinguer deux groupes de philosophes, parmi lesquels, nous le verons, Kant occupe une place hybride et singulière” (DEKENS, 2002, p.108).

⁴² Texto de uma conferência apresentada no Colóquio de Chantilly em 1976 e disponibilizado em *Entre nós*.

prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo Outro no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson [...].⁴³

Para esclarecermos qual é o Kant de Levinas, precisamos esboçar uma tentativa de reconstrução mais atenta desse debate. Essa não é uma tarefa simples. De início, nos deparamos com duas dificuldades. A primeira reside no fato de que Levinas nunca escreveu diretamente um texto especificamente sobre Kant no qual poderíamos dizer que estariam contidos os traços fundamentais da sua interpretação da filosofia crítica. Por isso, as referências a Kant, tanto a partir de uma perspectiva que os aproximaria quanto as que demarcam diferenças que inviabilizariam a proximidade, estão espalhadas em vários trechos de vários livros. Isso é consequência do fato de que Levinas não nos oferece uma interpretação sistematizada de Kant.

É evidente que nem quando se trata de um posicionamento crítico nem quando se trata de uma determinada “apropriação” ou reconhecimento do valor filosófico de alguma tese kantiana, o que está em jogo para Levinas não é um interesse em compreender Kant. Aliás, essa é uma atitude que podemos ver sendo repetida em relação a vários outros filósofos, seja Platão, Descartes, Heidegger ou até mesmo Husserl. Por isso mesmo, os textos de Kant aos quais vemos Levinas recorrer são principalmente as duas *Críticas*, a da razão pura e a da razão prática. Mas note-se que confere uma atenção especial em relação a segunda. Desconhecemos qualquer referência a *Crítica do juízo*. A segunda dificuldade se manifesta ao percebermos que há passagens em que Kant é evocado nominalmente – ou seja, de uma forma direta – e passagens em que isso acontece apenas de uma maneira indireta, em que Kant pode ser identificado como interlocutor, mesmo não sendo explicitamente citado.

Diante desse quadro, duas estratégias podem nos ajudar a mitigar as dificuldades (lembramos que as considerações feitas sobre esse ponto são apenas indicativos de algo que pode ser desenvolvido de um modo mais aprofundado em outro contexto, visto que esta não é uma tese sobre a relação entre Kant e Levinas).⁴⁴ Primeiramente, podemos eleger textos pontuais que contenham trechos significativos para definir o que podemos chamar de interpretação levinasiana de Kant. Assim, temos, evidentemente, *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*. Nesses dois livros, considerados os principais, estão

⁴³ EN, p. 126.

⁴⁴ Nossas sugestões estão baseadas fundamentalmente no artigo de Olivier Dekens (DEKENS, 2002). Remetemos também aos trabalhos de Catherine Chaliier sobre Kant e Levinas (CHALIER, 1998), Etienne Feron (FERON, 1994), Peter Atterton (ATTERTON, 2001) e Paul Davies (DAVIES, 2002).

contidas várias passagens que podem tanto ilustrar um contexto argumentativo de Levinas contra Kant, quanto o oposto, em que vemos Levinas exaltar determinados aspectos particulares do kantismo como sendo dignos de preservação. Para o primeiro caso (Levinas contra Kant), portanto, temos a seguinte passagem:

A relação intencional da representação se distingue de toda relação [...] nisso: o Mesmo está em relação com o Outro, mas de tal forma que o Outro não determina o Mesmo, sempre é o Mesmo que determina o Outro. [...] O fato que na representação o Mesmo define o Outro sem ser determinado por ele, justifica a concepção kantiana da unidade de apercepção transcendental permanecendo forma vazia no seio de sua obra sintética.⁴⁵

Já o segundo caso, ou seja, aquele em que podemos ver Levinas ressaltar positivamente Kant e que redefine a imagem que se tem da *Estética transcendental*, se encontra em uma ocorrência chave sobre a fruição. Levinas reconhece como importante a separação kantiana de sensibilidade e entendimento. É exatamente essa tese que torna possível pensar a sensibilidade em termos não-teóricos.

A força da filosofia kantiana do sensível consiste igualmente [em relação ao cartesianismo] em separar sensibilidade e entendimento, em afirmar, mesmo que negativamente, a independência da ‘matéria’ do conhecimento em relação ao poder sintético da representação.⁴⁶

No entanto, considerando que a visão geral prevalecente na literatura secundária é a de que a posição de Levinas é oposta à kantiana, cabe destacar aqui apenas um elemento bastante forte que embasa a posição contrária. Assim, pensamos ser possível sustentar que Levinas conserva um traço do kantismo, mesmo que ele não demonstre nenhum interesse na arquitetura de seu sistema: “se tivéssemos o direito de conservar um traço de um sistema filosófico negligenciando todos os detalhes de sua arquitetura, pensaríamos aqui no kantismo [...] que encontra um sentido para o humano sem o medir pela ontologia” (AE, p.166). O traço de que Levinas fala é precisamente aquele da filosofia prática de Kant, o que curiosamente conserva sua origem na ética. Lembremos do que diz Kant sobre a supremacia da razão pura prática:

[...] na união da razão pura especulativa com a razão pura prática para um conhecimento, a *primazia* pertence à última, supondo, no entanto,

⁴⁵ TI, p. 97-98

⁴⁶ TI, p. 109.

que essa união não seja *contingente* e arbitrária, mas fundada *a priori* na própria razão, e portanto, *necessária*. [...] se elas fossem simplesmente coordenadas, a primeira se fecharia estritamente em seus limites e não aceitaria em seu domínio nada da segunda [...] o próprio interesse da razão especulativa é apenas condicionado e ele só é completo no uso prático.⁴⁷

A razão prática, em sua supremacia em relação à razão especulativa, é precisamente o *surplus* ético. Ora, se podemos dizer que o kantismo possui a possibilidade de um sentido para além do ser, isso se dá graças ao uso prático da razão e ao conceito de liberdade.

1.5 Aspectos de um acerto de contas

Para finalizar essas considerações sobre as perspectivas iniciais, dediquemos ainda brevemente algumas observações sobre nossas pesquisas anteriores. Até aqui já ficou claro para o leitor que esta tese é um estudo sobre o problema da liberdade na declinação levinasiana da fenomenologia e que a orientação definida não estabelece uma oposição com a filosofia kantiana da liberdade. A proposta de construção que avançaremos na sequência é parte do amadurecimento paulatino e da tentativa de desenvolvimento de uma problemática filosófica que teve seu início no trabalho apresentado como conclusão do bacharelado em filosofia, primeiro ensaio de apropriação do problema.⁴⁸ Deste trabalho, desdobrou-se uma dissertação, dando seguimento a um constante questionamento sobre o espaço cabível ou não do conceito de liberdade que poderia ser admitido na filosofia levinasiana.⁴⁹

O problema era latente e facilmente se colocava. Tão antinômico e contraditório como já anteriormente presenciado na história da filosofia, sobretudo quando se percebia a manifesta discrepância entre o registro descritivo/cognitivo e o prescritivo/prático (tome-se como exemplo o caso de Kant), mas em um contexto argumentativo diferente e com ferramentas conceituais novas. No entanto, contrariamente a essa facilidade de constatação, era com muita dificuldade que se encontrava uma solução ao perceber que a exigência de pensar uma ética sem ontologia – afirmando, portanto, o caráter irredutível da transcendência – aparentemente inviabiliza pensar, sem contradição, um conceito de

⁴⁷ CRPr, p.131

⁴⁸ Esse trabalho foi publicado posteriormente na Revista Intuitio (AGUIAR, 2013).

⁴⁹ Publicado em 2015 pela editora Ifibe (AGUIAR, 2015).

liberdade. Foi assim que nos apropriamos e partimos para a defesa da ideia de que era possível o estabelecimento de uma articulação entre liberdade e heteronomia.

Nossa primeira proposta, portanto, pensada no trabalho apresentado durante a conclusão do bacharelado, foi muito incipiente. O maior ganho obtido com ele foi, na verdade, perceber e ensaiar uma primeira formulação do problema. O que foi esboçado não passava de um indicativo de que qualquer solução para a controvérsia em questão deveria passar necessariamente por uma crítica da ontologia – consequentemente, do conceito de totalidade – e a percepção de como a ideia de infinito cumpriria um papel fundamental para pensar a subjetividade no projeto de *Totalidade e infinito*.

Já a dissertação de mestrado, retomou o mesmo projeto da monografia, aprofundando *Totalidade e infinito*. O escopo textual, no entanto, foi maior, ampliando e levando a discussão para o âmbito de *Outramente que ser*. Dessa vez, arriscamos uma postura mais propositiva. Sustentamos que nessas duas obras haveriam dois conceitos que seriam os responsáveis pela possibilidade de articulação entre liberdade e heteronomia: hospitalidade, para a primeira, e substituição, para a segunda. Evidentemente, também foi necessário o esclarecimento da articulação entre os dois textos (*Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*) e uma tomada de posição quanto à passagem de um para o outro. O recurso para a compreensão dessa transição foi feito através de uma análise do famoso texto de Derrida *Violência e metafísica*, umas das primeiras leituras críticas que o texto levinasiano de 1961 havia recebido.

No entanto, essa tese se apresenta como uma espécie de acerto de contas com o resultado final obtido na dissertação. Isso será feito por meio de alguns aspectos impostos por uma exigência de clareza e apropriação filosófica do problema em questão. Fundamentalmente, podemos dizer que esse acerto se faz a partir da constatação de que a maneira como o problema foi colocado na dissertação era, em certo sentido, equivocada. Acertamos quando percebemos que há uma necessidade de explicitação do conceito de liberdade ao se tomar a diferença como princípio filosófico. No entanto, nos equivocamos quando, no passo seguinte, decidimos muito rapidamente que o conceito de autonomia deve ficar fora do debate.

A pergunta a ser feita não deve ser pela articulação entre liberdade e heteronomia, mas sobre como em uma filosofia da diferença autonomia e heteronomia se constituem como momentos distintos, mas não dialeticamente sintetizáveis, do conceito de liberdade. O problema começa pelo conceito de autonomia, portanto. Não para rejeitá-lo, mas para encontrar o modo como ele pode ser pensado sem que com isso se corra o risco de

fechamento na esfera do Mesmo. Algo semelhante ocorre com o conceito de heteronomia. Como ela pode ser pensada sem que se corra o risco de anulação da autonomia? Esse é o grande desafio de uma filosofia da diferença que leva a sério do conceito de separação: levar às últimas consequências a paradoxal articulação de duas linguagens aparentemente incompatíveis – autonomia e heteronomia.

Diante dessa modificação no modo de pôr o problema, há inicialmente uma contraposição de caráter metodológico em relação à dissertação. Na ocasião, havíamos optado por uma estratégia que privilegiava uma leitura itinerante e cronologicamente linear. Elegemos, então, as duas principais obras de Levinas em dois conceitos-chave e traçamos a gênese do desenvolvimento de cada um. De um lado, havia a construção a partir de *Totalidade e infinito* de uma “liberdade investida”. Do outro, uma “liberdade finita” em *Outramente que ser*. Paralelamente, enquanto buscávamos caracterizar cada um deles, confrontando-os e questionando-os, expusemos quais as possíveis origens que ocasionaram a transição de um para o outro. Tratava-se de uma mudança estrutural fundamental entre as duas obras em questão, mas que não alterava a dificuldade da articulação entre liberdade e heteronomia, apenas transformava a base argumentativa que sustentava cada um.

Agora já não mais propomos esse tipo de leitura. A tese não tem nenhuma pretensão de estabelecer um possível itinerário filosófico de Levinas tomando como fio condutor o conceito de liberdade (o que por si só já seria um grande desafio, mas que preferimos deixar de lado, já que não geraria o resultado desejado). Isso se deve ao constante questionamento sobre o que poderia significar apropriar-se filosoficamente de um problema e, simultaneamente, o que poderia significar, para além de Levinas, uma filosofia da diferença nos nossos dias, herdando em sentido mais radical aquilo que nos foi deixado pela obra levinasiana.

2 LIBERDADE E REALIZAÇÃO DA SEPARAÇÃO

O princípio, o problema, a redefinição e um acerto de contas. Esses foram os passos que galgamos até aqui. No entanto, destacávamos na Introdução que a proposta desta tese é uma ampliação do conceito de liberdade a partir de uma perspectiva em que autonomia e heteronomia sejam articulados sem contradição. Como o título já indica, neste capítulo trataremos do modo como a realização da separação tem uma consequência direta em como lidamos com o conceito de liberdade. Apesar de o conceito de separação ser um dos grandes articuladores da obra de Levinas – podemos dizer, inclusive, que separação é o *Leitmotiv* de uma filosofia da diferença – nos delimitaremos aqui precisamente ao âmbito de *Totalidade e infinito*.

Assim, temos definido nosso escopo textual inicial. Sua centralidade na obra levinasiana é indiscutível, constituindo um ponto incontornável para qualquer estudo. Consequentemente, conceitos adjacentes ao de separação, tais como interioridade, exterioridade, infinito e Mesmo, já foram ampla e competentemente discutidos, seja na forma de comentários, seja em reconstruções históricas, ou até mesmo em reapropriações críticas. Há, evidentemente, uma gama de textos menores anteriores e que agrupam o que muitas vezes se costuma chamar de textos de juventude, ou o jovem Levinas.

Adotando a periodização estabelecida por Jacques Rolland⁴⁹, *Totalidade e infinito*, ao lado de *L'ontologie est-elle fondamentale ?* (1951), *Liberté et commandement* (1953), *Le moi et la totalité* (1954) e *La philosophie et l'idée de l'infini* (1957) comporia a finalização de uma segunda fase do itinerário levinasiano⁵⁰ e seria imediatamente precedida por textos que se reúnem em torno de *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947) e das conferências publicadas sob o título de *Le temps et l'autre*.

Se compararmos apenas os títulos dos textos supracitados compreendidos de 1951 a 1961, podemos certamente encontrar pistas de problemas cruciais que começam a receber uma atenção especial. Assim, temos o problema da primazia da ontologia, o problema da liberdade, o problema do eu e da totalidade e o problema da ideia cartesiana de infinito. *Totalidade e infinito*, de certa forma, sintetiza ideias-chaves desenvolvidas

⁴⁹ ROLLAND, 2000, p. 11, nota 1. As outras duas fases subsequentes seriam compostas, por um lado, por *La trace de l'autre* (1963), *Énigme et phénomène* (1965), culminando em *Autrement qu'être* (1974); já por outro, se formaria por textos que acentuariam a radicalidade de *Autrement qu'être*, como *Dieu et la philosophie* (1975), e textos que, ao contrário, minimizariam.

⁵⁰ Em português, apenas alguns desses textos podem ser encontrados. *A ontologia é fundamental?* e *O eu e a totalidade* estão presentes em *Entre nós* (2005). Já *A filosofia e a ideia de infinito* pode ser encontrado na tradução de *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger* (1997). *Liberté et commandement* permanece sem tradução.

isoladamente em cada um deles, resultando na primeira discussão mais longa e sistematizada.

Dizíamos no capítulo anterior que contamos recentemente com um fato novo na pesquisa Levinas: a publicação dos primeiros volumes das *Œuvres Complètes*. Quando pensamos na gênese do texto de 1961, o mais comum é partir daquele agrupamento de textos que geralmente fica estabelecido em periodizações como a feita por Jacques Rolland. O segundo volume das *Œuvres Complètes*, intitulado *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, além de nos fornecer uma gama de textos nunca antes disponibilizados para o grande público, acentua também o fato de que são justamente as conferências proferidas no *Collège philosophique* – criado pouco depois da guerra por Jean Wahl – que concentram reflexões importantes e mostram como Levinas, a partir de exposições orais feitas entre os anos de 1947-1964, foi construindo e se dedicando a temas centrais.⁵¹

Nesse momento introdutório do capítulo, há duas em particular que nos interessam, justamente por lidarem diretamente com o problema da liberdade. A primeira delas foi proferida em fevereiro de 1953 sob o título de *Liberté et commandement* e já havia sido publicada na *Revue de métaphysique et de morale* no mesmo ano – não se tratando de um texto inédito, portanto. Essa conferência atesta uma das raras vezes que vemos Levinas se confrontando diretamente com o desafio de pensar a estrutura de um comando, no sentido de um imperativo, da obediência a uma ordem exterior. Ele assim o faz inserindo no que nos parece ser o problema que anima a discussão dessa conferência e que podemos enunciar da seguinte maneira: como, diante do risco da possibilidade de tirania, a liberdade pode ser preservada?

Essa questão encontra frequentemente sua resposta em uma solução que não nos é estranha nos dias de hoje e que nos habituamos a vivenciar. A recusa da tirania nos conduz à instituição da Lei escrita, satisfazendo uma dupla exigência: preservar a universalidade da máxima moral interna, sem com isso cair em uma submissão ao sentimento e à vontade subjetiva do tirano. Trata-se da solução política para o problema da liberdade.

A liberdade, no temor da tirania, resulta na instituição, no engajamento da liberdade em nome da liberdade, no Estado. A liberdade, como obediência à lei, mantém certamente a universalidade da máxima, mas

⁵¹ A lista completa e datada dessas conferências pode ser conferida no final do segundo volume das *Œuvres Complètes*.

também da incorruptibilidade da existência exterior da lei, e ela se encontra assim ao abrigo da perda subjetiva, do sentimento.⁵²

A proposta de Levinas, no entanto, ainda que se mantenha com o objetivo de descrever a estrutura de um imperativo, não se configura como uma reprodução da solução política que acabamos de pontuar. O imperativo, apesar de se manter como algo externo à vontade, não provém de uma lei escrita, mas de uma estrutura de sentido que tem sua expressão na alteridade. Assim, por uma outra via, argumenta Levinas, “podemos trazer à tona a originalidade do encontro com o rosto e a estrutura do comando, do comando anterior à instituição, que esse encontro articula”⁵³. Vemos, certamente, já nessa conferência, ou seja, oito anos antes da publicação de *Totalidade e infinito*, aparecer o recurso à noção de rosto e a atribuição de uma imperatividade de uma alteridade que se mantém na exigência de uma exterioridade em sentido forte. Trata-se de uma diferença modal, portanto: “o rosto é o fato de um ser que nos afeta, não no indicativo, mas no imperativo [...]”⁵⁴. O rosto não denota um estado de coisas, mas exorta (movimento que posteriormente, como veremos, será traduzido pelo conceito de investidura).

Se com *Liberté et commandement* foi aberto um campo de investigação da estrutura de um imperativo ético, pensado em termos de uma exterioridade anterior ao próprio conceito de liberdade, sem por isso se confundir com uma submissão a um ato tiranicamente motivado, três anos depois, em 1955, outra conferência no *Collège philosophique*, dessa vez focada no conceito de vontade, nos oferece uma ferramenta fundamental para a discussão estabelecida em *Totalidade e infinito*. O texto inédito de *Le vouloir*, agora disponibilizado no segundo volume das *Œuvres Complètes*, se configura como aquele que introduz de modo mais incisivo a tentativa de articulação entre os conceitos de liberdade e de infinito.

Nessa conferência, apesar de identificarmos novamente, já nas primeiras linhas, a intenção de salvaguardar a liberdade de uma “tirania da universalidade”, isto é, o questionamento do pertencimento da vontade a uma totalidade ontológica ou politicamente constituída⁵⁵, podemos perceber como o peso do cartesianismo vai se

⁵² LEVINAS, 1994, p. 39.

⁵³ *Idem*, p. 51.

⁵⁴ *Idem*, p. 52.

⁵⁵ “Mais réduire la volonté comme volonté à sa place dans une totalité, {ontologique ou politique – n’est-ce pas d’une autre manière la méconnaître et faire fi d’une espèce de tyrannie de l’universalité sous le prétexte} que l’on sous-estime sous le prétexte qu’elle ne pèse qu’à notre liberté animale ?” (*Œuvres II*, p. 235) Como se trata de textos não publicados, em grande parte notas pessoais, manuscritos de conferências etc, todas as citações feitas das obras completas conservarão as rasuras (~~exemple~~), acréscimos feitos pelos

consolidando para a formação do pensamento levinasiano. A investigação aí conduzida sobre o conceito de vontade assume como referencial inicial a *IV Meditação* de Descartes e é nesse aspecto que reside a sua novidade.

Uma vez que se define como aquilo que recusa deixar-se coibir por algo exterior, o conceito cartesiano de vontade se constitui como uma maneira de ser estritamente interior. No entanto, nem por isso uma referência à exterioridade é perdida. Há pelo menos duas que limitam, mas não eliminam, a vontade: 1) Deus, já que a vontade não é *causa sui*; e 2) Mundo, pois se trata do acolhimento ou recusa daquilo que o entendimento propõe como sendo exterior, ou seja, a possibilidade de dizer sim ou não àquilo que se apresenta como separado. Há, portanto, nesse modo de pensar a vontade, uma característica que devemos reter e que, de forma bastante similar, se repetirá em *Totalidade e infinito*, a saber: *a interioridade da vontade habilita uma alteridade (nesse caso, Deus e mundo) sem comprometer a separação, pois coexistem em planos diferentes.*

Notemos que {para Descartes} o Outro não compromete a liberdade da vontade porque Deus e o mundo não o tocam, na realidade, a alma, pois eles existem em planos diferentes. [...] No fundo, para Descartes, o ser não pode ser totalizado. Nessa física sem fundo [*physique sans vide*], há uma metafísica da descontinuidade, ou seja, da pessoa. [...] Nesse ponto, nos sentimos muito próximos de Descartes, como aparecerá na sequência de nossa exposição: a vontade e a pessoa é a própria descontinuidade do ser < : / ; ? > ela vive de alteridade, mas de uma alteridade que lhe é presente {como} transcendente.⁵⁶

O pressuposto do qual se parte, portanto, é claro. Contrariamente ao modo spinozista de abordagem do problema – que não admite nenhuma exterioridade, sequer a exterioridade da criação – Levinas sustenta que a vontade não é *causa sui*, ela é condicionada. Isso só é possível porque se admite a *separação*. Tal separação, evidentemente, assume uma estrutura necessariamente transitiva, uma vez que temos, de um lado, aquilo que é separado e, de outro, aquilo de que se é separado. Em Levinas, isso se traduz em interioridade e exterioridade.

A vontade é o fato de que a liberdade tem condições, que não lhe são nem limites, nem negação. A separação que a vontade exprime {não é evidentemente a separação espacial}, é {antes de tudo} o fato que o ser separado é *chez soi*. A relação de um ser consigo mesmo que se

editores (sinalizados com <>), sublinhados e acréscimos interlineares (sinalizados com { }). Ainda não há tradução de nenhum tomo para português. Portanto, todas as citações são traduções nossas.

⁵⁶ *Œuvres II*, p. 236.

descreve pelo termo de *chez soi*, não é uma abstração, mas o fato concreto da habitação.⁵⁷

A conferência prossegue com a proposta de formulação de uma fenomenologia da interioridade em que a vontade é descrita como economia, algo que será mantido, redito e expandido no texto de 1961, e que, por motivos retóricos na condução da nossa argumentação, não nos interessa antecipar agora. Assim, a pergunta a ser guardada aqui é fundamentalmente a seguinte: como as considerações traçadas em *Liberté et commandement* e *Le vouloir* são conservadas e reelaboradas posteriormente? Ou ainda, o que seria o mesmo, em que termos a estrutura do comando, da imperatividade de uma ordem externa, e a descrição da vontade como interioridade vão se traduzir em textos posteriores? Após esse excursão, portanto, é o momento de voltarmos para *Totalidade e infinito* e mostrarmos como essas questões são essenciais para a compreensão do argumento que estamos apresentando.

Para um leitor com algum conhecimento da história da filosofia, mas que não possui nenhuma familiaridade com o pensamento levinasiano, o título escolhido para esse livro pode levantar dúvidas sobre seu conteúdo. Principalmente por justapor dois conceitos que não são a escolha mais evidente. Uma vez que “totalidade” remete diretamente à ideia de todo, talvez a escolha mais óbvia como contraposição seria a singularidade, ou a parte. Assim, se o título fosse “Totalidade e singularidade”, a primeira inferência de um leitor seria mais facilmente a de que o livro trataria sobre a relação clássica entre o todo e a parte, tratando-se de uma mereologia. Curiosamente, nos manuscritos que preparam *Totalidade e infinito*, mais precisamente em meio às páginas que compunham o material de uma conferência de 3 de dezembro de 1957 também proferida no *Collège philosophique* e intitulada *A separação*, é possível encontrar um título anterior alternativo: *O todo ou o infinito: ensaio sobre a exterioridade do Ser metafísica*.⁵⁸

O mesmo vale para “infinito”: a contraposição que primeiro viria ao espírito seria ao termo finito.⁵⁹ Mas não nos enganemos, “totalidade” não significa “o todo” nem “infinito”, “o singular”. O subtítulo – a saber, “Ensaio sobre a exterioridade” – deve complementar o que o título expressa. Assim, é condicionado pelo problema filosófico da exterioridade (que em um sentido levinasiano específico é o mesmo que o problema

⁵⁷ *Œuvres II*, p. 240.

⁵⁸ Cf. *Notice sur La séparation* em *Œuvres II*, p. 261.

⁵⁹ Remetemos aqui às considerações de Richard Cohen (2006)

da metafísica) que os termos “totalidade” e “infinito” devem ser compreendidos e desenvolvidos fenomenologicamente como uma relação de separação.

No entanto, há um aspecto fundamental na estrutura argumentativa da descrição fenomenológica da separação que é essencial para o que vamos expor: a não coincidência entre o ponto de vista cronológico e o lógico no desenvolvimento da exposição.⁶⁰ Ignorar essa diferenciação é muitas vezes fonte de leituras equivocadas e ingênuas, gerando acusações improcedentes. A visão que queremos desconstruir aqui se configura como aquela segundo a qual há uma inviabilidade de acomodação de uma discussão sobre a autonomia no âmbito de *Totalidade e infinito*. Contra essa perspectiva, defendemos que o espaço para a autonomia está garantido e desempenha um papel fundamental para a argumentação levinasiana. E não nos enganemos: o conceito de totalidade não deve ser visto, como se tornou comum em uma certa interpretação banal do pensamento levinasiano, como algo desprezável e que deve ser combatido, como origem de todos os males e aquilo que inviabiliza a alteridade. Essa perspectiva está diretamente associada e é tão equivocada quanto aquela que estabelece uma espécie de maniqueísmo entre ética e ontologia, sendo a primeira, fonte de todo bem moral, e a segunda, fonte de todo mal.⁶¹ Essa é, portanto, a decisão germinal que constitui nossa perspectiva interpretativa prévia e que vamos desenvolver na sequência.

Ainda no espaço introdutório desse capítulo, algumas observações se impõem. Não esqueçamos que o que está em questão em uma filosofia da diferença não é de modo algum uma anulação, ou abolição, do sujeito. Pelo contrário, há uma afirmação. Também não esqueçamos que o cartesianismo de Levinas deve ser levado a sério. Em sentido estrito, *Totalidade e infinito* se configura como uma declinação do *cogito* cartesiano, reapropriando-se formalmente da ideia de infinito e traduzindo-se no que podemos chamar de uma fenomenologia da separação. Assim, do mesmo modo que na exposição argumentativa das *Meditações* o cogito vem *antes* da ideia de infinito, apesar da prioridade desta última, a interioridade decorre *antes* da exterioridade, implicando em uma relação de *condicionalidade* da segunda em relação à primeira.

Temos, portanto, de início, uma interioridade que é condição para a exterioridade, ou seja, um eu econômico que é condição da alteridade. Trata-se do modo como

⁶⁰ Esse aspecto é muito bem salientado por Raoul Moati (2011a) no artigo *Séparation et transcendance dans Totalité et infini*.

⁶¹ Cf. o excelente artigo de Martin Gak (2014) em que essa questão é competentemente discutida a partir da relação entre Levinas e Heidegger.

Totalidade e infinito se desenvolve do ponto de vista cronológico, expositivo. Isso define o primeiro aspecto do nosso argumento nesse capítulo e pode ser formulado da seguinte maneira: se interpretamos a liberdade econômica como autonomia e a economia como condição de possibilidade da alteridade; a autonomia é a condição de possibilidade da heteronomia, portanto. As duas premissas que deverão ser explicitadas no decorrer do capítulo devem demonstrar a plausibilidade, por um lado, do estabelecimento de uma relação condicional entre economia e alteridade e, por outro, a equivalência entre o que podemos chamar de uma liberdade econômica e autonomia.

Se, após o caminho percorrido, fornecendo as evidências textuais que suportem e assegurem a legitimidade interpretativa dessas duas premissas, elas ainda se mantiverem como verdadeiras, defenderemos ser possível a afirmação da tese de que *a autonomia é condição da heteronomia*. A chave aqui reside na explicitação do modo como Levinas descreve fenomenologicamente a interioridade. Deverá ser explicitado o seguinte: a relação entre o mesmo e o outro supõe uma separação – essa separação se produz como um psiquismo, uma vida interior – e o modo de ser desse psiquismo é o de resistência à totalidade.

No entanto, esse argumento só é válido do ponto de vista cronológico. Diante do aspecto de diferenciação entre o cronológico e o lógico para o qual alertávamos, uma contraposição deve ser feita ao argumento que acabamos de formalizar. Em uma perspectiva lógica, buscando estabelecer a relação causal entre interioridade e exterioridade, a primazia, inversamente ao que destacamos, é concedida a exterioridade. Assim, a exterioridade se apresenta como causa da interioridade. Esse deslocamento produz, evidentemente, uma inversão do conceito de liberdade. Deixamos de ter o que chamamos de *liberdade econômica* e passamos a ter uma *liberdade investida*. Formalmente, o argumento se configura de um modo idêntico ao anterior: se interpretamos a liberdade investida como heteronomia e a investidura como condição de possibilidade do sujeito; a heteronomia é condição de possibilidade da autonomia, portanto.

Mas, afinal, seriam esses dois pontos de vista mutuamente excludentes? Estamos claramente diante de duas posições opostas em que ora a autonomia se apresenta como *condicionante* da heteronomia, ora como *condicionada* pela heteronomia. Em última instância, asseguraremos o seguinte: à essa descontinuidade, ou inversão, entre as ordens cronológica e lógica, correspondem dois sentidos de liberdade. Um primeiro sentido negativo (da interioridade) e outro positivo (da exterioridade).

Mas devemos ainda ir além. Não se trata apenas da constatação e caracterização desses dois sentidos da liberdade levinasiana. Devemos estipular uma relação entre negatividade e positividade, entre o momento condicionante e condicionado da autonomia e da heteronomia. Assim toma forma a hipótese com a qual trabalharemos e que almejamos ratificar nesse capítulo: *há uma bi-condicionalidade ou bi-implicação de autonomia e heteronomia*. A nossa tarefa, portanto, como qualquer decomposição de uma estrutura bicondicional, será a de demonstrar como se constitui cada momento condicionante e, em seguida, como se implicam entre si.

2.1 O sentido negativo da liberdade

Como dito acima, esse capítulo funcionará a partir do uso dicotômico das noções de negatividade e positividade para qualificar o conceito de liberdade. Cumpre, portanto, como primeira tarefa, o preenchimento semântico do que pretendemos com o termo “negatividade”, sobretudo porque não se trata de uma terminologia adotada pelo próprio Levinas – apesar de ser possível deduzir esse tipo de utilização a partir de passagens que vamos evocar para legitimar nossa interpretação. Ele reverbera em vários usos na tradição filosófica, desde filósofos que se preocuparam em pensar o problema da liberdade na relação entre homem e Deus e homem e mundo, persistindo até dias mais recentes no contexto de uma discussão política em autores como Isaiah Berlin e a aplicação dessa distinção entre positividade e negatividade do conceito de liberdade em *Two concepts of liberty*⁶². Portanto, cientes da alta probabilidade de equívocos que podemos enfrentar, cabe uma medida defensiva preliminar que sirva de anteparo para nossa proposta.

Propomos, assim, que suspendamos, como passo metodológico inicial, aspectos históricos do desenvolvimento dessa noção e nos atenhamos meramente ao que podemos chamar de uso vulgar do termo. “Negatividade” pode ser compreendido em um sentido coibitivo, como uma espécie de limite imposto responsável por circunscrever um âmbito restrito em relação ao que estaria fora. Complementarmente, também podemos dizer que, na medida em que a restrição é delineada, a negatividade é uma não-dependência do que

⁶² “The first of these political senses of freedom or liberty (I shall use both words to mean the same), which (following much precedent) I shall call the ‘negative’ sense, is involved in the answer to the question ‘What is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?’ The second, which I shall call the ‘positive’ sense, is involved in the answer to the question ‘What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?’” (BERLIN, 1958, p.169).

foi deixado fora desse limite, é a negação da dependência. Nesse sentido, é *independência* – liberdade negativa – e em um sentido bastante específico que vamos tentar expor, ela é autonomia (é importante deixar claro para o leitor que, nesse ponto específico, deve ser evitada qualquer analogia com Kant, já que para o filósofo alemão os termos se dão exatamente de modo inverso, autonomia é o sentido positivo da liberdade, não o negativo). Entendemos, portanto, “negatividade” do conceito de liberdade como “independência de...”.

Há algo de singular na formulação levinasiana. Eis como podemos definir e justificar o uso que pretendemos avançar: negatividade é uma independência que se realiza em um existir econômico. Sinteticamente, essa independência deve ser assumida em toda sua radicalidade como independência da natureza, da história e de Deus.

Essa *independência absoluta* que não se põe como oposição e que chamamos de ateísmo não esgota sua essência no formalismo de um pensamento abstrato. *Ela se realiza em toda plenitude da existência econômica*. Mas apenas a independência atea do ser separado que não se põe por oposição à ideia de infinito, a qual indica uma relação, torna possível essa relação. A separação atea é *exigida* pela ideia de infinito que, contudo, não suscita dialeticamente o ser separado. *A ideia de infinito – a relação entre o Mesmo e o Outro – não anula a separação. Esta se atesta na transcendência.*⁶³

Essa passagem de *Totalidade e infinito* é chave. Ela revela, de modo sintético, toda a problemática que vamos nos esforçar em decompor e tornar explícita nesse capítulo. Em primeiro lugar, ela evoca o fato de a independência não poder escapar do “de que” ela é independente. Toda independência é referencial. E mais: justamente por não poder escapar, levanta a questão sobre a relação mantida com esse “de que”. Esse ponto é fundamental e ressalta a originalidade do pensamento levinasiano. Se não se trata de uma relação suscitada dialeticamente por oposição – o que, segundo Levinas, anularia a própria separação da independência – que tipo de relação haveria entre o ser separado e aquilo de que ele é separado? Levando em consideração o cartesianismo levinasiano e a conseqüente descontinuidade entre o cronológico e o lógico, essa independência deve ser encarada não como aquela de um sujeito que existe como *causa sui*, mas como aquele cuja posição primeira é de ignorância em relação à sua causa.

Em segundo lugar, encontramos a indicação de que a independência se realiza enquanto um existir econômico. Que modo de existir é esse? Como podemos interpretar

⁶³ TI, p. 31. Tradução nossa, grifos nossos.

o uso do termo “economia” nesse contexto? Qual o papel estrutural que a economia exerce? Como algo pode ser separado, em termos de uma independência, e ainda assim estar em uma relação que não anula a distância, mas atesta-a? Por que a ideia de infinito exige a separação ateia? Vamos nos centrar, por enquanto, na reflexão sobre o problema da separação propriamente dito, para em seguida, analisar o momento econômico e delinear em que sentido a alteridade é vista como condicionada.

2.1.1 As origens do conceito de separação

*Sans séparation [...] il n'y aurait eu que de
l'être.*
TI, p.31

Falar em independência de algo – ou seja, daquilo que queremos indicar como autonomia – supõe a explicitação prévia de um conceito chave, a saber: separação. Podemos dizer que a “separação” é apenas uma figura das várias tentativas que encontramos na obra de Levinas na busca pelas ferramentas conceituais apropriadas para fornecer indícios da possibilidade de uma transcendência para além de ser. No desenvolvimento dessa seção, tentaremos fornecer ao leitor o delineamento de outras duas figuras que, de certa maneira, se configuram como ferramentas prévias ao conceito de separação. Obedecendo a ordem histórica de aparição, a primeira delas será o conceito de evasão. Já a segunda, será o conceito de hipóstase.

2.1.1.1 Evasão

De um ponto de vista histórico-genético, o primeiro ensaio que caracterizaria a motivação do que depois culminou no conceito de separação pode ser observado no desenvolvimento da noção de evasão.

[...] na evasão aspiramos apenas a sair. É essa categoria de saída, que não pode ser assimilada nem pela renovação nem pela criação, que se trata de compreender em toda sua pureza. Tema único que nos propõe sair do ser. Busca de uma saída, mas, de modo algum, nostalgia da morte [...] O fundo desse tema é constituído [...] por uma necessidade de *excedência*.⁶⁴

⁶⁴ DE, p. 97, tradução nossa, grifo do autor. Todas as citações desse texto que aparecem na sequência são traduções nossas.

Levinas se esforça constantemente no início do texto para afastar por completo a noção de evasão de uma dialética entre ser e não-ser, quase ao modo como procede no início de *Outramente que ser* em que é possível constatar a tentativa de demarcação da diferença entre o outro do ser, ou o outramente, e o não ser. É por isso que as definições iniciais são majoritariamente negativas, precisando aquilo que a evasão não é. Não se trata de uma fuga em direção a alguma coisa, por exemplo, da morte. Não se trata de uma necessidade de passagem de ser para nada. Evadir-se de ser não se realiza como um desejo de morte, nem como um salto para fora do tempo.

A análise que Levinas avança visa demonstrar fenomenologicamente que o que encontramos na base da estrutura da necessidade não é uma ausência ou privação de ser. Ao contrário, é uma plenitude de ser. Evasão é saída, fuga, escape. Mas a saída para qual a evasão tende é uma saída por excesso, não por falta.

Essa análise da necessidade se desenrola a partir de sua relação com outras três disposições: o mal-estar, o prazer e a vergonha – que correspondem à terceira, quarta e quinta parte do texto. Resumidamente, o movimento desenvolvido é o seguinte: podemos nos evadir do momento inicial do mal-estar através do prazer, mas por este não ser uma saída por completo, recai em uma vergonha proveniente da incapacidade de sair de si mesmo. Dada sua brevidade, as descrições desenvolvidas são extremamente curtas, passíveis de contestação, e suas conclusões ainda são extremamente embrionárias. No entanto, podemos dizer que há uma tese de fundo bastante clara que será posteriormente apropriada e desenvolvida: a inadequação da satisfação à necessidade e o papel central que o homem desempenha na busca da possibilidade de afirmação de um tipo de insuficiência para a qual não há satisfação possível.

O sofrimento da necessidade, por exemplo, não indica nem um vazio que pode ser preenchido, nem nossa finitude, nem um estado passivo, mas “o desespero de uma morte que não chega”⁶⁵. Já o prazer, que Levinas chama de “fenômeno primordial da satisfação”⁶⁶, tem sua importância reconhecida em virtude de sua dinâmica própria de um movimento que nunca chega a um fim, sendo apenas um estado, um contínuo alargamento de seus limites.

⁶⁵ DE, p. 105.

⁶⁶ “Pour justifier notre thèse selon laquelle le besoin exprime la présence de notre être et non pas sa déficience, il nous faut envisager le phénomène primordial de la satisfaction du besoin : le plaisir ” (DE, p. 107).

O prazer aparece desenvolvendo-se. Ele não está aí completamente nem de imediato. Aliás, ele jamais será por completo. O movimento progressivo constitui um traço característico desse fenômeno, que não é nada menos que um simples estado. Movimento que não tende para um fim porque não possui termo. Ele é por completo em um alargamento de sua amplitude que é como a rarefação de nosso ser, como seu desfalecimento.⁶⁷

Além dessa característica, o prazer também indica “uma perda de si mesmo, uma saída para fora de si mesmo, um êxtase”⁶⁸. É por isso que, assim como o sofrimento, ele não deve ser encarado como um estado passivo. Pelo contrário, ele abre a possibilidade de evasão da condição de sofrimento, pois “o movimento do prazer é precisamente o desfecho do mal-estar”⁶⁹. Resumidamente, podemos dizer que, para Levinas, o movimento do prazer se traduz em uma constante repetição cíclica que começa com uma saída de si mesmo e um retorno ao estado anterior. No entanto, esse movimento, apesar de apontar para uma evasão, não a efetiva por completo. Trata-se de uma evasão *trompeuse*.

Ele [o prazer] é processo, e processo de saída do ser. Sua natureza afetiva não é apenas a expressão ou o sinal dessa saída, ela é essa própria saída. O prazer é afetividade precisamente porque não adota as formas do ser, mas porque tenta rompê-las. No entanto, é uma evasão ilusória. Pois é uma evasão que fracassa. [...] ele se rompe justamente no instante em que parece sair absolutamente.⁷⁰

É no retorno ao ponto de partida do movimento do prazer, ou seja, no retorno a si mesmo, que encontramos a terceira manifestação para a qual Levinas direciona a análise. Na decepção do retorno a si, encontramos a vergonha. Essa disposição, entretanto, como se poderia rapidamente supor, não possui nenhum conteúdo de ordem moral. O campo fenomenal que interessa não é o da vergonha proveniente de um ato moralmente reprovável, por ter fugido às normas estabelecidas e causado algum mal. Trata-se da vergonha oriunda da impossibilidade de sair de si mesmo.

Em uma primeira análise, a vergonha parece reservada aos fenômenos de ordem moral: temos vergonha de termos agido mal, de termos nos desviado da norma. A vergonha não depende, como seríamos levados a crer, da limitação de nosso ser, enquanto ser suscetível de pecar, mas

⁶⁷ DE, p. 107-108.

⁶⁸ DE, p. 109.

⁶⁹ DE, p. 109.

⁷⁰ DE, p. 110.

do próprio ser de nosso ser, de sua incapacidade de romper consigo mesmo.⁷¹

Assim, para Levinas, se a base da disposição afetiva que conhecemos como vergonha não reside em manifestações morais, mas na insuficiência com a qual nos deparamos no movimento do prazer que sempre reincide em um retorno a si mesmo, é ao estarmos diante da presença de nós a nós mesmos que se revela a impossibilidade de *evadir-se*, *esconder-se*. A reflexividade verbal aqui é indicadora da situação de passividade para a qual Levinas conduz o eu, um estar entregue a si mesmo sem nenhuma possibilidade de escape.

Essa breve apresentação do itinerário percorrido em *Da evasão* nos leva a três pontos muito importantes e interligados entre si que devem ser ressaltados. O primeiro deles é de caráter metodológico. O *modus operandi* de Levinas obedece ao que ele mesmo denominou de método hiperbólico ou enfático. Podemos constatar claramente que a chave sugerida para caracterizar a evasão – e, conseqüentemente, inverter o sentido habitual segundo o qual todo movimento de evasão é motivado por uma falta – é uma acentuação enfática da plenitude de ser, não uma ausência. Essa posição tem um reflexo direto em textos posteriores. O que nos leva ao segundo ponto a ser explicitado: a antecipação do que é estabelecido como desejo do infinito em *Totalidade e infinito*. Desejo que não se confunde com a satisfação ou preenchimento daquilo que visa.

O terceiro ponto se traduz no contexto histórico subsistente nessa discussão. O que nem sempre se leva em consideração – podendo inclusive causar certo estranhamento, dada a ampla divulgação da conhecida fórmula “ética como filosofia primeira” em oposição à ontologia como sendo o lema da filosofia levinasiana – é o fato de que os escritos do jovem Levinas, dentre eles, obviamente, *Da evasão*, ainda se propõem a pensar a relação entre pensamento e ser. Essa relação, no entanto, é determinada desde uma perspectiva relativamente nova na época e com a qual Levinas começava a se alinhar. Há, evidentemente, influências de Gabriel Marcel e de Louis Lavelle. Mas, talvez de forma mais emblemática, o debate foi estabelecido nos termos da oposição entre Cassirer e Heidegger no célebre encontro de Davos.

A força e a importância do debate foram muito marcantes para Levinas, que chegou a descrever o momento com as seguintes palavras: “Um jovem estudante poderia

⁷¹ DE, p. 111.

ter a impressão de assistir à criação e ao fim do mundo”⁷². Tamanha era a força representativa dos dois filósofos – Cassirer e sua orientação kantiana servida do conceito de formas simbólicas para interpretar o fenômeno cultural em geral, e Heidegger com todo o arcabouço fenomenológico hermenêutico para traçar uma ontologia fundamental – que ficava patente aos olhos dos participantes o momento singular que Davos significava para a filosofia.

Esse ambiente do debate filosófico das décadas de 20 e 30 foi determinante para a produção inicial de Levinas. Ele representa uma tomada de posição bastante clara: o influxo da filosofia heideggeriana proporcionou uma abertura de horizonte crítico em relação ao sujeito moderno. É por isso que o desafio de pensar a evasão do ser ainda não é feito em função do que mais tarde se desenvolve com o nome de *outramente que ser*, mas como uma tentativa de pensar o ser de outro modo, com o objetivo de tecer uma crítica ao sujeito moderno.⁷³

2.1.1.2 Hipóstase

*J'appelle hypostase l'événement par lequel
l'existant contracte son exister.*
TA, p. 22

É ainda no contexto do debate entre idealismo (espontaneidade) e ontologismo (*Geworfenheit*) que a segunda tentativa na busca dos instrumentos conceituais para expressar uma transcendência para além do ser pode ser observada. Trata-se do desenvolvimento do conceito de hipóstase, imediatamente posterior ao de evasão. Podemos dizer, inclusive, que esse conceito surge em *Da existência ao existente* como uma resposta à grande questão deixada em aberto por *Da evasão*. Não é à toa que Levinas recorre exatamente a esse texto como ponto de partida para a exposição feita durante a *soutenance de thèse* de *Totalidade e infinito* em 6 de junho de 1961.⁷⁴ O trecho a seguir sintetiza bem o objetivo do texto. O tom de conclusão, presente por se tratar já das páginas

⁷² POIRIÉ, 1987, p. 78, tradução nossa.

⁷³ Remetemos aos textos de Joëlle Hansel (2006; 2007) para a continuação de um debate sobre os textos do jovem Levinas.

⁷⁴ As notas de Levinas que serviram como base de apoio para a exposição feita durante a defesa foram publicadas pela primeira vez nos *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* n.49 com a apresentação, edição e anotação de Emmanuel Housset. Cf. LEVINAS, 2002.

em que Levinas se encaminha para a finalização da sua argumentação, constitui um bom ponto de partida para começarmos a decompor o tema tratado.

Nossa investigação não partiu da antiga oposição do eu e do mundo. Tratava-se de determinar a significação de um fato bem mais geral: da própria aparição de um existente, de um substantivo no seio dessa existência impessoal [...] E para indicar essa aparição nós retomamos o termo *hipóstase*, que na história da filosofia designava o *acontecimento pelo qual o ato exprimido por um verbo tornava-se um ser designado por um substantivo*. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é apenas a aparição de uma nova categoria gramatical; ela significa *a suspensão do há anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome*.⁷⁵

Esse trecho traduz bem o significado do título do texto. *Da existência ao existente* designa claramente uma passagem, um “de” e um “para”, de um verbo para um substantivo, de um há anônimo para um domínio privado. Aqui, o ponto de partida é o da clássica distinção entre ser e ente, mais especificamente, sobre “a dificuldade de separar ser e ‘ente’ e a tendência de projetar um no outro”⁷⁶. Não poderia haver um começo mais heideggeriano para um livro do que esse. Inclusive, o próprio uso que Levinas faz dos termos “existência” e “existente” nada mais é do que a tradução que ele escolhe para o *Sein* e o *Seiendes* de Heidegger. A explicação para essa mudança na tradução se deve única e exclusivamente a questões fonéticas. Oralmente, quando pronunciamos “*être et étant*”, soa muito próximo, por exemplo, a “*être et temps*”: “você não desconhecem sua distinção [de Heidegger] – da qual já fiz uso – entre *Sein* e *Seiendes*, ser e ente, mas que *por razões de eufonia* prefiro traduzir por existir e existente, sem conferir a esses termos um sentido especificamente existencialista”⁷⁷. Quando se estabelece como objetivo trabalhar a dificuldade de separação de ser e ente é perceptível que Levinas assume um gesto heideggeriano: o da diferença ontológica. Mas, ao mesmo tempo, a resposta para essa questão esboça um afastamento do filósofo alemão, sem que com isso recaia em uma espécie de filosofia pré-heideggeriana.⁷⁸

⁷⁵ EE, p. 140-141, tradução nossa, grifos nossos.

⁷⁶ EE, p. 15, tradução nossa.

⁷⁷ TA, p. 24, tradução nossa, grifos nossos.

⁷⁸ “Si au début, nos réflexions s’inspirent dans une large mesure – pour la notion de l’ontologie et de la relation que l’homme entretient avec l’être – de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandées par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l’on ne saurait en sortir vers une philosophie qu’on pourrait qualifier de pré-heideggerienne” EE, p. 18.

A novidade trazida pela perspectiva da ontologia fundamental nos ensinou que, apesar dos três preconceitos⁷⁹ a partir dos quais se construiu o dogma que declara como supérflua a pergunta pelo sentido do ser, repetir essa pergunta nada mais é do que “elaborar de modo suficiente e de uma vez por todas o que é preciso para *fazer* a pergunta”⁸⁰. A dificuldade maior com a qual se lida ao elaborar essa pergunta reside no fato de que o que está implicado é uma investigação sobre aquilo que determina o ente enquanto tal. No entanto, isso que determina o ente não é ele mesmo um ente. A estratégia de Heidegger nesse ponto é fundamental. Ora, se o ser do ente não é ele mesmo um ente, o modo de mostração de ser e ente são diversos. O que está em jogo, portanto, é uma diferença na maneira de se mostrar.

O núcleo da questão é o seguinte: se, por um lado, Levinas conserva a diferença entre ser e ente, por outro, não interessa mais a questão do sentido do ser, tal como elaborada por Heidegger. Isso é feito por meio da contestação do pertencimento do ser ao ente que é capaz de compreendê-lo: *Dasein*. É nesse sentido que podemos ver o questionamento da própria possibilidade da compreensão de ser, ou seja, é através do questionamento da *Jemeinigkeit* (do *ser-cada-vez-meu*⁸¹) que se coloca em xeque a compreensão de ser. Com isso, Levinas sustenta que a diferença ontológica não foi levada às últimas consequências por Heidegger, limitando-se muito mais a uma distinção e não a uma separação.⁸² Haveria, no entanto, no âmbito da ontologia fundamental uma outra noção, a de *Geworfenheit*, cuja consequência, apesar de impensável no âmbito da filosofia heideggeriana, é a possibilidade de expressão de uma precedência – e, portanto, de uma separação – da existência (do ser) em relação ao existente (ao ente).

[...] há uma noção – a *Geworfenheit* – [...] que traduzimos geralmente por desamparo ou por abandono. Insistimos em uma consequência da *Geworfenheit*. É preciso traduzir *Geworfenheit* por ‘fato-de-ser-jogado’... na existência [*fait-d’être-jeté-dans*’... *l’existence*]. Como se o existente apenas aparecesse em uma existência que o precede, como se a existência fosse independente do existente e que o existente que se encontra jogado não pudesse jamais tornar-se mestre da existência.⁸³

⁷⁹ A saber: o de que “ser” é o conceito mais universal, indefinível e que pode ser entendido por si mesmo (*Selbstverständliche Begriff*). Cf. o §1 de *Ser e tempo*.

⁸⁰ ST, p.39. Utilizamos a tradução de Fausto Castilho. Todas as referências a esse texto obedecerão à paginação da edição bilíngue publicada pela Editora Unicamp.

⁸¹ Esta é a tradução de Fausto Castilho para *Jemeinigkeit*. Marcia Schubak utiliza “*ser sempre meu*”.

⁸² “Cette distinction heideggerienne [de ser e ente] est pour moi la chose la plus profonde de *Sein und Zeit*. Mais chez Heidegger, il y a distinction, il n’y a pas séparation” (TA, p. 24).

⁸³ TA, p. 25.

Além dessa precedência da existência que esse próprio fato-de-ser-jogado para o qual Levinas chama atenção e define como um ponto de partida em *Da existência ao existente*, há uma outra consequência que nos interessa sobremaneira. Ela está diretamente ligada ao conceito de liberdade. A *Geworfenheit* representa, nesse sentido, a queda da concepção moderna segundo a qual a liberdade seria autojustificável e, conseqüentemente, a própria fonte de toda justificação. Esse é um ponto que, por enquanto, vamos no limitar apenas a indicar, pois será desenvolvido mais adiante a partir do conceito de separação: da mesma forma que essa questão já aparece e já se coloca quando se trata da *Geworfenheit* no contexto da discussão sobre a hipóstase, ela retornará em *Totalidade e infinito* com o problema da separação.

Não ter escolhido sua existência – eis o fracasso da liberdade [liberdade moderna, leia-se], a absurdidade suprema, o trágico supremo da existência, o próprio irracional: a *Geworfenheit*. Interpreta-se também o encontro com o Outro como uma ameaça para nossa liberdade, como uma falha da liberdade sob o olhar de uma outra liberdade, sem se questionar se esse encontro com outrem não é o colocar em questão da legitimidade, supostamente inicial, dessa liberdade, ao invés de uma limitação dessa própria liberdade.⁸⁴

No entanto, de imediato, surge a questão: desde que perspectiva é possível abordar uma existência sem existentes? A proposta levinasiana é a de um primeiro passo metodológico de suspensão, ao modo de uma *epoché* fenomenológica. É um gesto fenomenológico de redução. Se suspendermos todas as coisas, seres e pessoas, o que nos resta não é um puro nada. A ausência de todas as coisas, na verdade, constitui uma presença, “como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio”⁸⁵. O que resta é o fato anônimo e impessoal de que *há (il y a)*. Temos, assim, o existir (ser) compreendido como uma presença do ausente: *il y a*.

Como vamos nos aproximar desse existir sem existente? Imaginemos o retorno ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Vamos encontrar o puro nada? Resta após essa destruição imaginária de todas as coisas, não algo, mas o fato de que *há [il y a]*. A ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como o lugar em que tudo se esvaiu, como uma densidade de atmosfera [...].⁸⁶

⁸⁴ Œuvres II, p. 156.

⁸⁵ TA, p. 26.

⁸⁶ TA, p. 25-26.

É essa noção de *il y a* que configura e define o ponto de partida da *ontologia* levinasiana elaborada em *Da existência ao existente* e em *O tempo e o outro*. Sim, uma ontologia. Por mais absurdo que isso possa soar aos ouvidos de algumas leituras rasas de Levinas, é a elaboração de uma ontologia que é o objeto de estudo dos primeiros textos (inclusive, em certo sentido, até mesmo em *Totalidade e Infinito*, uma vez que esse texto é um herdeiro direto das investigações iniciadas nas décadas de 40 e 50): “As análises que vamos empreender não são antropológicas, mas ontológicas. Acreditamos, com efeito, na existência de problemas e estruturas ontológicos”⁸⁷.

No entanto, a título de ressalva e evocando mais uma vez a sempre incontornável contraposição a Heidegger, é justamente por não se tratar mais de um recurso à *Jemeinigkeit* que o anonimato aqui em questão não se confunde com o *das Man*. Portanto, o caminho não desemboca em discussão sobre um existir próprio ou impróprio, como em Heidegger. O anonimato do *il y a* é aquele da impessoalidade verbal, e é a partir dessa noção que a questão sobre o ser si mesmo deve ser colocada.⁸⁸

Ora, se o que se conquista com a redução é o âmbito do *il y a*, e que essa pura verbalidade não pode ser afirmada pura e simplesmente, uma vez que o que se afirma é um substantivo, um ente, e não um verbo, a existência, Levinas busca possibilitar o acesso através do fenômeno da insônia.

Nos aproximemos dessa situação [do *il y a*] por um outro viés. Tomemos a insônia. Dessa vez não se trata de uma experiência imaginada. A insônia é feita da consciência de que aquilo não acabará nunca, isto é, que não há nenhum meio de retirar-se da vigilância na qual somos tomados. Vigilância sem nenhum objetivo. [...] Por uma vigilância, sem recurso possível ao sono, vamos caracterizar precisamente o *il y a* [...].⁸⁹

É no seio desse *il y a* que se produz a hipóstase: ruptura da vigilância anônima, o surgimento de um nome, situação na qual um existente se põe em relação com sua existência. Antecipando em certa medida algo que vamos ver reaparecer em *Totalidade e Infinito* como o âmbito econômico do ser, a hipóstase possui duas características essenciais. A primeira delas é a de que esse surgimento de algo que toma o existir como um atributo tem como condição que seja possível uma saída e um retorno a si, em um processo de identificação:

⁸⁷ TA, p. 17.

⁸⁸ Sobre esse ponto em específico remetemos o leitor ao texto de CALIN (2005).

⁸⁹ TA, p. 27.

Para que possa haver um existente nesse existir anônimo, é preciso que se torne possível *uma saída de si e um retorno a si*, isto é, a própria *obra da identidade*. Pela sua identificação, o existente já se fechou sobre si mesmo; ele é mônada e solidão.⁹⁰

A hipóstase, portanto, é obra da identidade. Mas, ao se configurar dessa forma, há uma segunda característica: a materialidade. Identidade e materialidade são duas faces da mesma moeda. No entanto, nesse movimento de saída e retorno, o sujeito não retorna a si imediatamente. Há um intervalo entre o eu (*moi*) e o si (*soi*). Aqui entra um ponto fundamental para todo o percurso posterior proposto em *Totalidade e Infinito*. Buscando marcar uma diferenciação em relação a Heidegger, Levinas sustenta que mundo, antes de ser um conjunto de *utensílios*, é um conjunto de *alimentos*: “o que parece ter escapado a Heidegger é que antes de ser um sistema de utensílios, o mundo é um conjunto de alimentos”⁹¹.

No entanto, Levinas reconhece que o âmbito argumentativo no qual surge e se desenvolve a noção de hipóstase ainda não se configura *stritu sensu* como um procedimento fenomenológico, mas como uma espécie de dialética que parte do processo de identificação da hipóstase e se realiza em situações concretas tais como a morte, o eros e a paternidade.⁹² Dizemos “espécie de dialética” porque ela não se confunde necessariamente com a compreensão que se tem de dialética na tradição filosófica, seja platônica, hegeliana ou marxista. Ela se diferencia justamente por não ter como fim uma anulação da alteridade. Pelo contrário, há uma afirmação e uma manutenção que são claramente expressas nas situações que acabamos de precisar. Como, então, tudo isso tem um reflexo em *Totalidade e Infinito*? Como o que se apresentou como uma dialética se transforma em um procedimento fenomenológico? Vamos ver a partir de agora esses elementos trazidos pelos conceitos de evasão e de hipóstase se transformar em uma reflexão sobre a separação.

2.1.2 *Totalidade e infinito*: o paradoxo da separação

⁹⁰ TA, p. 32, grifos nossos.

⁹¹ TA, p. 45.

⁹² “J’ai commencé par la notion de la mort, par la notion du féminin, j’ai abouti à celle du fils. *Je n’ai pas procédé d’une façon phénoménologique*. La continuité du développement est celle d’une *dialectique* partant de l’identité de l’hypostase, de l’enchaînement du moi au soi, allant vers le maintien de cette identité, vers le maintien de l’existant, mais dans une libération du moi à l’égard de soi. *Les situations concrètes qui avaient été analysées représentaient l’accomplissement de cette dialectique*” (TA, p. 87, grifos nossos).

*Qu'il puisse y avoir ordre chronologique
distinct de l'ordre « logique », qu'il puisse y
avoir plusieurs moments dans la démarche,
qu'il y ait démarche - voilà la séparation.*
TI, p. 25

Após ter aberto o horizonte a partir do qual pretendemos acessar o problema da liberdade, desde sua negatividade e positividade, e traçado uma origem conceitual da separação, podemos analisar agora o modo como isso se desenvolve em *Totalidade e Infinito*. Esse texto fornece a principal base argumentativa para o que queremos desenvolver nesse capítulo.

Uma boa maneira de caracterizar o pensamento levinasiano é adjetivando-o como paradoxal. É por paradoxos que ele progride. Afinal, apenas para pensarmos em um exemplo, poderia haver paradoxo maior que aquele assumido tardiamente na forma da distinção entre o Dizer e o Dito? E o problema da liberdade, como não poderíamos chamar de paradoxal um pensamento que afirma a primazia do heteronômico e ainda assim insiste em falar em liberdade? No entanto, isso não implica que na sua base haja uma dialética. Levinas sempre teve a preocupação de delimitar bem sua diferença em relação ao hegelianismo. Se há paradoxo, não é a sua superação por meio de uma síntese que interessa, mas sua manutenção.

O conceito de separação desenvolvido em *Totalidade e infinito* pode ser tomado como o grande conceito articulador dessa obra. Não por acaso, ele também é o responsável por um paradoxo maior. Tal paradoxo pode ser definido nos seguintes termos: a separação se fixa como uma relação de independência dependente. Ele é definidor para o modo como queremos mostrar o desenvolvimento do problema da liberdade, já que é esse conceito que preenche a condição necessária para que possamos falar em uma distinção entre ordem lógica e cronológica. É porque há separação que há o par conceitual *liberdade econômica e liberdade investida* do qual nos ocupamos aqui. E é porque há separação que podemos sustentar a dicotomia entre positividade e negatividade do conceito levinasiano de liberdade.

A ambiguidade da evidência primeira de Descartes revelando, cada qual por sua vez, o eu e Deus sem os confundir, revelando-os como *dois momentos distintos da evidência fundando-se reciprocamente*, caracteriza o próprio sentido da separação. A separação do Eu se

afirma, assim, como não-contingente, como não-provisória. A distância entre eu e Deus, radical e necessária, se produz no próprio ser.⁹³

Com uma clareza e concisão típicas de algumas passagens de *Totalidade e infinito*, o trecho acima ilustra alguns pontos que devem ser desdobrados se quisermos compreender minimamente a importância do papel que o conceito de separação desempenha tanto para a argumentação de Levinas como para a hipótese com a qual trabalhamos nesse capítulo. Algo notável de antemão é um recurso explícito a Descartes. Não como algo contingente ou meramente como um exemplo do que se pretende demonstrar, mas atribuindo o próprio sentido da separação ao modo como Descartes procede nas *Meditações*.

É comum na literatura secundária, diríamos que até exaustivo, a contínua referência ao uso feito por Levinas da ideia cartesiana de infinito. No entanto, a tônica é quase que exclusivamente colocada na característica constantemente repetida pelo próprio filósofo, a saber: a capacidade que ela teria de distinguir-se da totalidade. Esse é, inclusive, um dos objetivos de *Totalidade e infinito*. Podemos ler, já no prefácio, que o livro “procederá distinguindo entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito e afirmando o primado filosófico da ideia de infinito”⁹⁴. Mas poucos se perguntam sobre o sentido do cartesianismo de Levinas, ou seja, sobre como o pensamento levinasiano reinventa e se reapropria de Descartes sem que com isso simplesmente regrida a um contexto pré-fenomenológico.⁹⁵ Justamente por isso, podemos dizer que Levinas é um cartesiano. É preciso, no entanto, ficar claro o sentido desse cartesianismo.

Inicialmente, o foco aqui não deve recair na ideia de infinito, mas no *cogito*, já que é o *cogito* – e não a ideia de infinito – que atesta a separação: “O *cogito* atesta a separação. O ser excedendo infinitamente sua ideia em nós [...] supõe, na terceira *Meditação*, a evidência do *cogito*”⁹⁶. O pensamento levinasiano é perpassado e fortemente determinado por uma leitura singular do *cogito*. Nesse ponto, não poderíamos deixar de fazer uma forte objeção à afirmação vulgar de que a argumentação de Levinas

⁹³ TI, p. 19, grifo nosso.

⁹⁴ TI, p. XIV.

⁹⁵ Remetemos aqui ao excelente comentário de Jocelyn Benoist (2000), responsável por boa parte dos encaminhamentos que daremos sobre o cartesianismo de Levinas. Cf. também os artigos de Dennis Keenan (1998) e Arnaud Clément (2018).

⁹⁶ TI, p. 24-25. Podemos ilustrar a terceira Meditação com a seguinte passagem: “[...] a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. [...] embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse de veras infinita” (DESCARTES, 2004, p. 91).

seria de alguma maneira uma defesa daquilo que comumente se chama de altruísmo, ou seja, de que estaríamos diante de uma posição filosófica que sustentaria exclusivamente a necessidade de abandono do eu em favor do outro. Esse tipo de leitura, que poderíamos com toda tranquilidade chamar de rasas e equivocadas, não poderiam tecer conclusões mais falsas. Elas ignoram o fato fundamental, e nem de longe accidental, de que a ordem de exposição de *Totalidade e infinito* começa por uma filosofia da imanência do eu – não para descartá-la posteriormente, pois ela é indispensável, mas para descobri-la como investida por um momento anterior.⁹⁷

Assim, afirmamos que o cartesianismo de Levinas se traduz em um esforço de retomar filosoficamente a subjetividade. Exercendo-se, mais especificamente, como uma reapropriação do *cogito*. Essa é, inclusive, uma atitude que foi de encontro à posição predominante do contexto filosófico do século XX – que assumiu muito mais uma postura de afastamento crítico da subjetividade moderna. O que legitimamente pode levar à presunção de que Levinas estaria, de certo modo, em um movimento contrário ao seu contexto. No entanto, se há algo que podemos chamar de um *cogito* levinasiano, ele está completamente despido de toda roupagem metafísica e da função de fundamentação ontológico epistemológica.

Precisamos definir esquematicamente, portanto, os pontos fundamentais que o caracterizam. De saída, não se trata de uma substância, mas de um *aqui*. O *cogito* é uma posição irreduzível, um *hic* fundamental, aquilo que se encontra em si, em sua intimidade: identidade. E é dessa posição, traduzida como um primeiro movimento de ruptura com qualquer tipo de teorismo e compreendido como um vínculo inalienável com o mundo, que se declinam todas as figuras das quais vamos nos ocupar quando focarmos no momento econômico: o corpo, a sensibilidade e o egoísmo. Iremos nos deter com mais atenção nesse aspecto mais adiante, visto que esse será o foco das análises da próxima seção, em que buscaremos definir com um detalhamento mais aprofundado a noção de *accomplissement*.

No entanto, a passagem da qual partimos para iniciar nossas considerações define a separação como um fundar-se reciprocamente de dois momentos distintos. O momento

⁹⁷ Como bem observa Raoul Moati: “L’assimilation frauduleuse de la philosophie de Levinas à ce qu’il est aujourd’hui convenu d’appeler ‘altruisme’, c’est-à-dire au pathos de l’abandon de soi au profit *exclusive* de l’Autre, entraînerait une résultat exactement contraire à celui qu’une telle disposition prétend obtenir, à savoir, rien moins qu’à la *répression de l’altérité* coïncidant inéluctablement avec l’abolition du *point* à partir duquel ‘l’Autre est autre par rapport à un terme dont l’essence est de demeurer au point de départ’: le Même comme Moi”. (MOATI, 2011a, p.46)

que é subsequente à economia do *cogito* é o que corresponde ao movimento da ideia de infinito. Tal como o *cogito* cartesiano, que na terceira Meditação põe a pergunta sobre as condições da certeza da primeira evidência – isto é, a certeza de si mesmo –, o *cogito* levinasiano também admite o mesmo movimento.

O sujeito cartesiano se dá um ponto de vista exterior a ele mesmo a partir do qual ele pode apreender-se. Se em um primeiro passo, Descartes toma uma consciência indubitável de si por si, em um segundo passo – reflexão da reflexão – ele apercebe-se das condições dessa certeza. Essa certeza se sustenta pela clareza e distinção do *cogito* – mas a certeza ela mesma é buscada por causa da presença do infinito nesse pensamento finito, que sem essa presença desconheceria sua finitude.⁹⁸

A demarcação da ordem lógica, distinguindo-se da ordem cronológica, constitui o segundo movimento da exposição de *Totalidade e infinito* e consiste na explicitação daquilo que condiciona a independência e a autonomia, ou seja, daquilo que confere a própria possibilidade do ser separado. O essencial da ideia de infinito está no fato de que o *cogito* se descobre tendo em si, como algo inato, algo que está para além de si mesmo e que, de um ponto de vista lógico, o antecede, sendo aquilo que o torna possível: a presença do infinito. Em Levinas, a ordem lógica se traduz positivamente como sendo a responsável por atribuir sentido à ordem cronológica.

Temos como consequência imediata para o argumento que estamos construindo a implicação de que o sentido negativo da liberdade – ou, o que tratamos como sinônimos, autonomia, independência, liberdade econômica – se reverte em positividade – ou, o que também tratamos como sinônimos, heteronomia, liberdade investida. A sua positividade aqui equivale à positividade do sentido, ou seja, a investidura que adjetiva o conceito de liberdade (liberdade *investida*) é a investidura do sentido. Investir a liberdade, que em um primeiro momento se mostra negativamente na economia do eu separado, é o mesmo que investir de sentido, dar sentido, direção.

2.1.3 O desenvolvimento cronológico: a economia é condição de possibilidade da alteridade

L'altérité n'est possible qu'à partir de moi
TI, p.29

⁹⁸ TI, p. 186.

Há uma tese em *Totalidade e infinito* que muitas vezes não é suficientemente levada a sério. Ela pode ser formulada nos seguintes termos: a alteridade só é possível a partir de um Eu. Evidentemente, qualquer reflexão que se proponha pensar o problema da alteridade não pode se esquivar da obrigatoriedade de lidar em algum momento com a questão da identidade. Esse é um daqueles tipos de problemas filosóficos que, uma vez tomados como objeto de reflexão, independentemente do modo como a pergunta seja colocada, seu “antípoda” tem que necessariamente ser pensado simultaneamente. Assim, não é possível propor uma pergunta sobre a alteridade sem que a este problema não venha imediatamente atrelado um outro, o da identidade. *Totalidade e infinito* conserva muito fortemente esse traço. Ele toma nova feição e expõe-se como uma reflexão sobre a interioridade, mantendo-se em termos de condição de possibilidade da exterioridade, como podemos perceber na seguinte passagem:

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro só é possível se o Outro é outro em relação a um termo cuja essência é de permanecer no ponto de partida, de servir de *entrada* na relação, de ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu.*⁹⁹

É importante ressaltar uma tomada de posição interpretativa que assumimos nesse ponto. Contrariamente ao que comumente se pensa, já que Levinas ficou conhecido como o filósofo da alteridade, a configuração inicial adotada por ele para dar conta do problema de uma evasão do ser não foi de imediato a opção por uma reflexão sobre a transcendência. A afirmação e necessidade da manutenção do Eu, ou seja, do *chez soi*, tem sua origem precisamente nas considerações desenvolvidas em *Da evasão e Da existência ao existente*, estabelecendo-se quase que em termos de um solipsismo. Inclusive, já em *Da existência ao existente* a hipóstase é colocada em termos de necessidade, de condição: “O lugar [a posição, o aqui] não é um ‘lugar qualquer’ indiferente, mas uma base, uma *condição*.”¹⁰⁰

O ponto de partida levinasiano em *Totalidade e infinito* é definidor para a formulação da vida econômica como independência. Desde sua perspectiva, a metafísica

⁹⁹ TI, p. 8. Tradução nossa, grifos do autor. O mesmo é frisado por Levinas nas suas notas para a defesa de *Totalidade e infinito*: “Le sujet, l’existant ou le Moi – *est séparé*: il repose sur le chez soi de la position où ‘je me tiens’ corporellement (avant toute transcendance) – en soi (psychisme essentiellement) – où il retourne à soi et se pèse, d’où il s’échappera vers Autrui (Idée de l’Infini)” LEVINAS, 2012, p.26.

¹⁰⁰ EE, p. 102, grifos do autor.

não é identificada com ontologia, mas compreendida como um movimento de transcendência que parte de um aqui para um aí. Ficam estabelecidos, portanto, dois polos: o primeiro, daquilo que é familiar, da estrutura de um *chez soi*; e o segundo, do que é estrangeiro, de um *hors-de-soi*. No entanto, para evitar que a atitude levinasiana seja confundida com a de outros, como a hegeliana, um pressuposto não pode ser esquecido aqui: a irredutibilidade de um polo ao outro. De um ponto de vista metodológico, talvez o grande alvo do qual o pensamento levinasiano se esforça constantemente para se distanciar é a dialética. E é nesse ponto que a fenomenologia foi decisiva.

Até aqui já deve ter ficado claro para o leitor que a ordem cronológica – ou, para falar em termos cartesianos, a primeira evidência – de *Totalidade e infinito* corresponde ao desenvolvimento da interioridade, do eu. Levinas define recorrentemente esse momento como *economia*. Mas é praticamente ausente do texto qualquer esforço de esclarecimento do uso do termo de um ponto de vista etimológico. Evidentemente, a definição que está em jogo não é a que é utilizada por aquilo que foi consolidado como uma ciência e hoje constitui o significado corrente da palavra em questão. Economia no sentido empregado por Levinas não é, portanto, uma análise da produção, distribuição e consumo de bens de serviço. Essa é uma acepção relativamente tardia que corresponde ao nascimento da economia enquanto campo de estudo científico. Há um sentido, ou melhor, há sentidos mais originários aos quais só temos acesso ao levar em consideração a apropriação grega do termo. É o tipo de discussão que podemos ter acesso, por exemplo, em textos como o diálogo de Xenofonte, *Oikonomikos*: “O que queremos dizer agora com *oikos*? É a mesma coisa que morada [*oikia*]? Ou são as coisas que uma pessoa possui fora da *oikia* também parte do *oikos*?”¹⁰¹.

Eco-nomia – Oiko-nomía. O termo é composto por dois núcleos, como podemos perceber ao fazer uma decomposição. O primeiro é o mais importante para nosso propósito. No vocabulário grego, o termo *oikos* é extremamente rico de significado. Se procurarmos como base de referência a definição fornecida pelo vocabulário Liddell-Scott, podemos encontrar pelo menos três notas semânticas. A primeira instância reúne as aplicações nas quais *oikos* significa morada, ou casa, em sentido material da construção onde vivemos. A segunda, reúne o sentido de propriedade, ou conjunto total daquilo que alguém possui, incluindo terras, animais, escravos, vestimentas, dinheiro etc. Já a terceira,

¹⁰¹ Xen. *Oik.* 1.5

é responsável por designar família, pessoas da mesma casa, aqueles que compartilham uma vida comum.

Não iremos avançar nenhuma tentativa de interpretação sobre como essas acepções poderiam se articular entre si.¹⁰² No entanto, nos satisfazemos em precisar que é o sentido de morada, habitação, que corresponde à utilização muitas vezes feita por Levinas ao falar de um *chez soi*: “A negatividade supõe um ser instalado, situado em um lugar em que ele é *chez soi*; ela é um fato econômico, no sentido etimológico desse adjetivo”.¹⁰³

2.1.3.1 A dedução fenomenológica do conceito de separação

Do ponto de vista metodológico, descrever a economia supõe um recurso fenomenológico que se traduz na noção de *accomplissement*. Aliás, esse conceito nem sempre recebe a atenção necessária. Na sequência, vamos buscar mostrar sua importância e vamos sempre indicar as suas ocorrências nas citações utilizadas para evitar qualquer equívoco que uma tradução pode gerar. Podemos dizer que se trata de uma noção de inspiração husserliana. Ela se desenvolve por analogia ao preenchimento intuitivo da intenção. No entanto, não se trata do preenchimento da visada de um objeto, mas do preenchimento da existência.¹⁰⁴

Essa noção é responsável pela concretização de uma significação formal, demarcando um momento de passagem, ou seja, a transição daquilo que foi adquirido formalmente para experiências que ajustam e conferem precisão ao sentido do formal.¹⁰⁵ No segundo caderno dos *Carnets de captivité*, em que podemos ver um jovem Levinas tomando notas e se propondo perguntas que definirão mais tarde a elaboração de *Totalidade e infinito*, encontramos a seguinte indicação:

Liberar essa ordem da realização [*accomplissement*] – é o lado metodológico – o plano filosófico – de minha filosofia. Passar do plano objetivo e subjetivo dos fenômenos para o plano de realização. O que é

¹⁰² Tarefa para a qual nos contentamos em indicar o texto de Roger-Pol Droit (2014), caso o leitor tenha interesse em aprofundar essa questão. Complementarmente, para um estudo mais aprofundado dos três sentidos de *oikos*, mas restritos ao âmbito das leis atenienses, remetemos ao artigo de Douglas MacDowell (1989).

¹⁰³ TI, p.11

¹⁰⁴ Cf. as considerações de CALIN, 2014.

¹⁰⁵ Remetemos ao livro de Raoul Moati (2012, p.52-56), que constitui uma excelente interpretação de *Totalidade e infinito*.

realizado em tal ou tal fenômeno? Não a fenomenologia que busca a intenção ou a significação do fenômeno. [...] Mas outra coisa. O quê?¹⁰⁶

A resposta de *Totalidade e infinito* para essa pergunta reside, inicialmente, na fruição. É a fruição que é realizada. Visto que Levinas propõe fazer a passagem do plano esquemático entre objetividade e subjetividade, sujeito/objeto, para o plano de realização, a intencionalidade, “consciência de...”, da fenomenologia é substituída pelo “viver de...” (vamos desenvolver melhor essa questão mais adiante, na próxima seção). O conteúdo da fruição, portanto, não são nem objetos de representação, nem meios de vida. A sua essência está, por exemplo, no alimento: “uma energia outra, reconhecida como outra [...] torna-se, na fruição, minha energia, minha força, eu”¹⁰⁷. Fruir é alimentar-se do mundo. Trata-se de um conceito operativo que possui uma função bastante específica. Se, por um lado, ele satisfaz a exigência da passagem para o plano de realização, por outro, ele é responsável pelo primeiro preenchimento do esquema formal apresentado pelo conceito de separação: “ela [a fruição] desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstrato, mas a existência *chez soi* de um eu autóctone”¹⁰⁸. Portanto, a fruição concretiza – ou desformaliza – e confere um sentido preciso ao conceito de separação. É enquanto um eu autóctone, originado e encontrado no próprio solo em que habita, que a separação se realiza.

Nem sempre fica evidente para o leitor, e por isso é preciso enfatizar esse aspecto nesse momento, mas o modo como Levinas procede na argumentação de *Totalidade e infinito* vai da apresentação e discussão de noções puramente formais – tais como Mesmo, Outro, separação, infinito, liberdade – para a concretização dessas mesmas noções em situações que garantem a especificidade e a significação própria de cada uma delas.¹⁰⁹ Nesse sentido, a “desconfortável” e “árida” primeira seção, para utilizar adjetivos empregados pelo próprio Levinas¹¹⁰, possui um papel preparatório. Ela fornece, os conceitos operativos a partir dos quais será efetuada uma dedução nas seções subsequentes. Insistimos nesse ponto: em *Totalidade e infinito* há dois momentos *dedutivos* específicos que ditam o ritmo argumentativo, e que correspondem aos desenvolvimentos da segunda e terceira seções.

¹⁰⁶ *Œuvres I*, p.62.

¹⁰⁷ TI, p.83.

¹⁰⁸ TI, p.88.

¹⁰⁹ Cf. MOATI, 2012, p.57.

¹¹⁰ “On voudrait au moins l’inviter à ne pas se laisser rebuter par l’aridité de certains sentiers, par l’inconfort de la première section, dont il faut souligner le caractère préparatoire, mais où se dessine l’horizon de toutes ces recherches” (TI p. XVIII).

Antes que o leitor considere que estamos ultrapassando o limite interpretativo para além do aceitável, ou que estamos pervertendo a forma literária inerente ao texto – ou seja, lendo-o e tratando-o com “vícios” literários modernos – alertamos que o uso do termo “dedução” é empregado pelo próprio Levinas.¹¹¹ Como evidência, destacamos a seguinte passagem do prefácio em que fica claro o uso e a associação direta com a noção de realização, sendo esta última indicada como responsável por introduzir e expressar a dedução:

A explosão da estrutura formal do pensamento – noema de uma noese – em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e restituem sua significação concreta, constitui uma *dedução* – necessária e, no entanto, não analítica – que, em nossa exposição é marcada por termos como ‘isto é’ ou ‘precisamente’, ou ‘isto realiza [*accomplit*] aquilo’ ou ‘isto se produz como aquilo’.¹¹²

Evidentemente, não se trata do mesmo tipo de operação dedutiva que podemos encontrar em outros momentos na história da filosofia. Tomemos dois exemplos que podem ser ilustrativos, além de também servir como parâmetro de contraposição. O primeiro deles é o sentido geométrico empregado por Descartes, segundo o qual o processo dedutivo é aplicado como uma inferência necessária a partir de proposições anteriores dotadas de apoditicidade. Trata-se da dedução *more geometrico* como ferramenta argumentativa.

O segundo exemplo é a famosa e constantemente revisitada dedução kantiana. Como um procedimento sempre presente na filosofia crítica, a analítica de cada uma das três críticas nos oferece uma dedução: a dedução das categorias, ou seja, dos conceitos puros do entendimento; a dedução dos princípios da razão prática pura; e a dedução dos juízos estéticos puros. A referência não é o procedimento geométrico, mas a prática dos juristas. Dedução em sentido kantiano é, portanto, algo que trata da legitimidade – *quid juris* – da aplicação de conceitos puros em juízos teóricos, práticos ou estéticos:

Quando os jurisconsultos falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão do facto (*quid*

¹¹¹ Além de “dedução”, outro termo que merece uma atenção especial é “transcendental”. Poderíamos dizer que TI, de certa forma, desenvolve a proposta de um transcendentalismo ético: “[...] la façon de remonter et de se tenir en deçà de la certitude objective que l’on vient de décrire, se rapproche de ce qu’on est convenu d’appeler méthode transcendantale, sans qu’il faille comprendre dans cette notion jusqu’aux procédés techniques de l’idéalisme transcendantal.” (TI, p.XIII).

¹¹² TI, p.XVII.

facti) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão.¹¹³

Já a dedução fenomenológica, em sentido levinasiano, deve ser encarada como a realização (*accomplissement*) de um conceito a partir de acontecimentos de ser que a estrutura formal do pensamento não só não é capaz de dar conta, como também os esconde e coloca-os de lado. Desse modo, a operação dedutiva fornece a resposta para a seguinte questão: como os conceitos fundamentais de “metafísica”, “separação”, “infinito”, “mesmo”, “outro” etc, se realizam? Ressaltamos que com isso não estamos dizendo que a alteridade é deduzida do eu ou vice-versa – algo que seria completamente contrário às pretensões do projeto levinasiano. Inclusive, são muitas as passagens que rejeitam explicitamente essa posição.¹¹⁴

Também não se trata da dedução desses conceitos entre si, ou seja, não é o caso de perguntar sobre como o conceito de metafísica pode ser deduzido do conceito de infinito ou do de separação. Mas, como dissemos mais acima e fazemos questão de reforçar mais uma vez, trata-se de perguntar sobre como esses conceitos se desformalizam e se realizam fenomenologicamente, como eles se preenchem concretamente na vida do sujeito. Como, afinal de contas, um eu que foi definido essencialmente enquanto algo que permanece o Mesmo e que deve servir de entrada para a relação é realizado?

Esse ponto precisa estar claro e permanecer no horizonte da leitura para que seja possível compreender, de maneira mais ampla, tanto a proposta levinasiana quanto a nossa própria. Na seção que segue, vamos expor como se dá a configuração geral da dedução do conceito de separação.

2.1.3.2 A realização da separação

La jouissance accomplit la séparation
TI, p. 88

Realizar o conceito de separação implica, como dissemos, em uma dedução fenomenológica, no sentido que acabamos de precisar. Esse processo dedutivo indica um momento de passagem: da elaboração formal do conceito de separação para uma

¹¹³ CRP A84/B116

¹¹⁴ Por exemplo: “La conversion de l’âme à l’extériorité ou à l’absolument autre ou à l’Infini *n’est pas déductible de l’identité même de cette âme*, car elle n’est pas à la mesure de cette âme. *L’idée de l’infini ne part donc pas de Moi*, ni d’un besoin dans le Moi mesurant exactement ses vides” (TI, p.33, grifos nossos).

descrição fenomenológica. Mas justamente por se tratar de uma operação desse tipo, isto é, *fenomenológica*, há de se perguntar, evidentemente, sobre qual aspecto fenomenológico, ou a partir de quais ferramentas fenomenológicas operativas, essa dedução procede – já que ficou estabelecida a impossibilidade de tratar dos acontecimentos de ser dos quais se pretende tratar a partir de uma estrutura noético-noemática de modo estritamente husserliano. Como o leitor deve ter corretamente antecipado, o recurso que está em jogo aqui é o conceito de intencionalidade.

Tratar desse conceito, que é constantemente lembrado a partir da formulação husserliana de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” e designado como uma característica essencial da consciência, não é uma tarefa simples. A dificuldade maior com a qual nos deparamos é a constatação de que a relação do filósofo lituano com esse conceito é ambígua, ou seja, há uma variação na maneira como Levinas o interpreta.¹¹⁵ Em *Totalidade e infinito*, ora temos a impressão de que se trata de um conceito a ser desconstruído por manter em sua base a ideia de representação (algo que por si só seria questionável por um leitor de Husserl, mas não vamos entrar no mérito dessa interpretação), ora parece ser essencial para o desenvolvimento das análises aí presentes devido à ideia de horizonte que ele comporta. Para ilustrar essa tensão, podemos recorrer a duas passagens que reproduzimos abaixo.

Na primeira delas, encontramos o seguinte posicionamento:

[...] desde a primeira exposição da intencionalidade, como uma tese filosófica, aparecia o privilégio da *representação*. A tese segundo a qual toda intencionalidade é, seja uma representação, seja fundada sob uma representação, domina as *Logische Untersuchungen* e retorna como uma obsessão em toda obra ulterior de Husserl.¹¹⁶

Já na segunda, lê-se:

A análise intencional é a busca do concreto. A noção, tomada sob o olhar direto do pensamento que a define, se revela, no entanto, implantada, sem o conhecimento desse pensamento ingênuo, em

¹¹⁵ MOATI (2011b, p. 180-181) sugere que há uma modificação de posicionamento de Levinas que marca a transição dos textos de juventude para os de maturidade no que diz respeito ao conceito de intencionalidade, sobretudo se colocarmos em paralelo as considerações feitas nos artigos *L'œuvre d'Edmond Husserl* (1940) e *La ruine de la représentation* (1959), ambos publicados posteriormente em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. No entanto, parece-nos que essa é uma ambiguidade que permanece mesmo em *Totalidade e infinito*, não ficando tão bem demarcada uma mudança de posicionamento em termos de uma afirmação de uma interpretação nova em detrimento de uma anterior, como Moati parece sugerir.

¹¹⁶ TI, p. 95, grifos nossos.

*horizontes desconhecidos por esse pensamento; esses horizontes emprestam-lhe um sentido – esse é o ensinamento essencial de Husserl.*¹¹⁷

Na primeira passagem, vemos claramente um comentário negativo em relação ao conceito de intencionalidade. Tratá-lo como sendo, no fundo, um conceito que se atém à noção de representação, é motivo suficiente para enquadrá-lo como algo inapropriado aos objetivos levinasianos. Se intencionalidade é representação, então essa seria uma ferramenta inadequada para a operação de dedução fenomenológica que *Totalidade e infinito* produz. No entanto, o diálogo sempre contínuo que Levinas estabelece com Husserl não deve ser visto meramente em termos de uma oposição, nem tampouco como a apresentação e reprodução de um saber inquestionável adquirido. Esse diálogo deve sim ser encarado como a conservação de “certos gestos e certas ‘inflexões de voz’ que formam [...] o rosto de um interlocutor necessário a todo discurso”¹¹⁸. É exatamente esse tipo de posicionamento que podemos constatar ao contrastar essas duas passagens. Apesar de Levinas, por vezes, interpretar a intencionalidade husserliana como estando atrelada à noção de representação, ele reconhece, ao mesmo tempo, que a noção de horizonte proporciona a possibilidade de haver algo que lhe empresta sentido.

Mas o que isso tudo significa? Como é feita essa reapropriação crítica da fenomenologia? O que está em jogo aqui é precisamente algo que está expresso já no título de um artigo de 1959, escrito em homenagem ao centenário de nascimento de Husserl: a ruína da representação. Nessa ocasião, Levinas se esforça em mostrar como o conceito de intencionalidade torna possível a ruptura com o conceito moderno de representação, na medida em que habilita uma reversibilidade entre constituinte e constituído.¹¹⁹ Assim, a intencionalidade permite escapar da soberania da representação em que há o domínio do esquema sujeito-objeto.

Ela [a fenomenologia] nos leva para fora das categorias sujeito-objeto e arruína a soberania da representação. Sujeito e objeto são apenas polos dessa vida intencional. A redução fenomenológica nunca nos pareceu se justificar pela apoditicidade da esfera imanente, mas pela abertura desse jogo da intencionalidade, pela renúncia ao objeto fixo, simples resultado e dissimulação desse jogo.¹²⁰

¹¹⁷ TI, p. XVI, grifos nossos.

¹¹⁸ DEHH, p. 126.

¹¹⁹ Cf. o reflexo disso para a reflexão sobre o conceito de tempo no capítulo seguinte. Cf. também as considerações de Moati (2011b) sobre esse ponto no artigo *L'intentionnalité à l'envers*.

¹²⁰ DEHH, p.133-134.

Em *Totalidade e infinito* podemos ver claramente isso se desenvolver com a decisão de colocar lado a lado duas caracterizações¹²¹ do conceito de intencionalidade ao debater sobre representação e fruição.¹²² De um lado, a intencionalidade da representação é descrita como sendo fundamentalmente uma relação em que o outro não determina o Mesmo. O que está em questão nesse tipo de intencionalidade é a possibilidade de reconduzir ao pensamento tudo o que lhe é exterior. Para falarmos em outros termos, o caráter de constituinte fica reservado apenas para o polo do eu transcendental, enquanto o outro polo diz respeito apenas à instância constituída, mero correlato intencional: a atribuição de sentido é única e exclusivamente feita pela consciência. Já do outro lado, temos a intencionalidade da fruição. Sua descrição é feita por meio de uma inversão da representação. A unilateralidade, em que há uma dependência constitutiva da exterioridade em relação ao Mesmo, é rompida. E o eu transcendental (consciência de...) é substituído pelo eu fruidor (viver de...).

O primeiro passo dessa ruptura, ou seja, da contestação do primado da representação, é adquirido pela constatação do enraizamento sensível do eu no elemental e do descobrimento desse elemento como alimento. O mundo do qual o eu frui é anterior e irreduzível ao conhecimento do mundo. É importante ressaltar aqui que não é mediante o recurso ao irracional – abrindo mão da racionalidade, portanto – como estratégia para interromper o jogo da constituição que Levinas conduz a argumentação. Pelo contrário, é invertendo o próprio sentido da constituição que se atinge o objetivo de romper com a unilateralidade constitutiva do eu.

Se a intencionalidade do ‘viver de...’ que é propriamente a fruição, não é constituinte, não é, portanto, apenas um conteúdo inapreensível, inconcebível, inconvertível em sentido de pensamento, irreduzível ao presente e conseqüentemente irrepresentável [...] É o próprio movimento da constituição que se inverte. Não é o encontro do irracional que interrompe o jogo da constituição, o jogo muda de sentido.¹²³

A separação, portanto, se realiza em um eu fruidor. Esse eu é autóctone, no sentido etimológico do termo, ou seja, o eu fruidor se origina do próprio solo em que habita.

¹²¹ Caracterizações que devem ser atribuídas aos desenvolvimentos de Levinas. Elas não são em momento algum atribuídas à Husserl.

¹²² Cf. TI, p. 100.

¹²³ TI, p.102.

Autóctone também porque é “enraizado naquilo que ele não é e, no entanto, nesse mesmo enraizamento, independente e separado”¹²⁴. A fruição marca o modo como o eu se constitui na independência da interioridade: o viver de... coincide com a própria independência. Chegamos, portanto, ao que podemos chamar de problema da *posição*, ou do *aqui*, no âmbito da filosofia de Levinas. Trata-se de um problema que tem seus primeiros desenvolvimentos já em *Da existência ao existente*¹²⁵ e culmina em *Totalidade e infinito* como parte constituinte fundamental da argumentação sobre a interioridade. Assim, o eu fruidor é um *aqui (ici, position)*, um corpo. Mas não um corpo biológico. Levinas não trata de materialismos ou fisiologismos quando aborda essa questão:

O corpo é abordado nessa análise como a posição, como o fato de se pôr. Pôr-se sobre a terra – precede toda relação com um objeto. Não apenas porque é necessário pôr-se em algum lugar para orientar-se em direção aos objetos; mas porque em minha relação com a própria terra, o fato de sentir-lhe o contato < , > a tensão muscular da posição, não é apenas o objeto de minha consciência, mas também aquilo a partir de que essas experiências são acolhidas.¹²⁶

O corpo, portanto, não é a consciência de um aqui, de uma localização, mas a posição da própria consciência. Nesse sentido, Levinas delimita um afastamento tanto de Husserl quanto de Heidegger. O mundo é mundo de alimentos; o mundo é a própria subsistência do eu, em sentido mais concreto possível, aquilo dá sustentação e mantém. Com isso se opera uma delimitação do âmbito de uma economia geral do ser em que o acontecimento fundamental é a alimentação. A contraposição a ser feita com essa atitude é em relação ao mundo como luz em que, em geral, o acontecimento fundamental é o conhecimento e a compreensão. Rompe-se, assim, com uma tradição filosófica majoritária segundo a qual está suposto que o próprio sujeito é a luminosidade: o eu é luz, a intencionalidade da consciência é um raio luminoso atribuidor de significação. Na fruição como modo de ser distinto da visão é a luminosidade que se torna alimento, ou seja, o mundo que se oferece à visão não é objeto, mas aquilo que mantém e dá sustentação ao corpo.

É enquanto liberdade desse eu fruidor que a autonomia ganha forma. O eu econômico é auto-nômico, pois na fruição do mundo mantém-se separado em uma

¹²⁴ TI, p.116.

¹²⁵ Cf. EE, p. 98-121. Remetemos também à seção anterior do nosso texto em que abordamos o problema da hipóstase.

¹²⁶ *Œuvres II*, p.163.

independência em que, pondo-se sobre a terra, ele mesmo estipula suas leis. Há uma sinonímia entre *eco* e *auto* que não deve ser ignorada: *a casa é o lugar do si mesmo*.

2.1.4 Desdobramentos

Recapitulemos sinteticamente o que vimos até aqui para que possamos avançar para a segunda premissa do nosso argumento tendo presente os ganhos adquiridos com a primeira. De início, estabelecemos que há dois sentidos possíveis da liberdade, um negativo (interioridade) e outro positivo (exterioridade). Preenchemos semanticamente o uso que fazemos de “negatividade” como uma “independência de...”. Esboçamos, então, de um ponto de vista genético, que aquilo que mostramos com o conceito de separação encontra suas raízes em outros dois conceitos: evasão e hipóstase. Em seguida, partimos para *Totalidade e infinito* e evidenciamos que a separação se coloca como um paradoxo: uma independência dependente expressa pela distinção entre as ordens cronológica e lógica da evolução argumentativa.

Nos detivemos no desenvolvimento cronológico em que o eu se apresenta como condicionante. A dinâmica se estabeleceu com o recurso fenomenológico dedutivo da noção de *accomplissement*. Assim, mostramos como, a partir de uma inversão do sentido intencional, a interioridade se realiza como fruição. Ficou demonstrado, portanto, que o conceito de liberdade negativa é expressão da construção econômica do eu e que a economia pode ser interpretada como autonomia do eu separado, independente.

Após essa discussão e os elementos textuais destacados, consideramos ser minimamente possível validar a primeira parte da hipótese indicada na introdução desse capítulo. Assim sendo, tomamos a primeira premissa como verdadeira e nos damos por suficientemente satisfeitos para avançarmos em direção à segunda. Como, inversamente, o eu se mostra dependente do ponto de vista lógico? Como o infinito se realiza fenomenologicamente? E, por fim, como autonomia e heteronomia se implicam?

2.2 O sentido positivo da liberdade

De agora em diante, do ponto de vista da estratégia expositiva da argumentação, o leitor perceberá que procederemos de modo análogo ao que fizemos ao tratar da negatividade. Portanto, é por analogia ao tratamento que demos ao conceito de negatividade que vamos nos dedicar ao sentido positivo da liberdade. Assim como foi

anteriormente necessário, no início do capítulo, nos ocuparmos do preenchimento semântico daquilo que se pretendia com o uso do termo “negatividade” para qualificar a liberdade, também cumpre nesse momento em que fazemos a transição para o conceito de “positividade” da liberdade reservar o espaço inicial para repetirmos o mesmo gesto. O que está em jogo, portanto, quando apresentamos o conceito de positividade para qualificar a liberdade? Há algum tipo de contraposição em relação ao que definíamos como negatividade? Por certo que sim. De fato, está em causa uma oposição. Mas não uma contradição. Não nos esqueçamos que não é nosso objetivo suscitar uma espécie de dialética. Nossa perspectiva é muito mais analítica.

Se o conceito de liberdade negativa foi compreendido como “independência de...” e se traduzia no conceito de separação, a positividade se traduz no conceito de infinito e é compreendida como investidura de sentido. Entendemos positividade como positividade de sentido, de modo que a investidura da liberdade é a investidura de sentido. Eis como podemos encontrar essa formulação em uma passagem de *Totalidade e infinito*:

Voltando à noção cartesiana de infinito – à ‘ideia de infinito’ colocada no ser separado pelo infinito, conservamos a *positividade*, sua anterioridade a todo pensamento finito e a todo pensamento do finito, sua exterioridade em relação ao finito. *Essa foi a possibilidade do ser separado.*¹²⁷

Se o infinito não desempenha um papel negativo na argumentação levinasiana, a consequência direta para o problema da liberdade que essa posição provoca é a seguinte: o infinito (e nesse sentido, a heteronomia, o outro, a diferença) contrariamente ao que se poderia inicialmente pensar, não tem por função uma limitação da liberdade do eu. Ora, uma vez que “o Outro, absolutamente outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo”¹²⁸, que outra coisa a liberdade poderia significar senão uma positividade? A estrutura da apresentação que segue, analogamente à maneira que procedemos anteriormente, obedecerá à ordem que vai de uma discussão prévia sobre a origem do conceito levinasiano de infinito, passando pelos momentos de dedução fenomenológica e de realização.

2.2.1 As origens do conceito de infinito

¹²⁷ TI, p. 171, grifos nossos.

¹²⁸ TI, p. 171.

Discutir com competência o problema do infinito supõe ter clareza da especificidade da aplicação desse conceito. Certamente, de início, já devemos excluir duas acepções possíveis (acepções que tomam “infinito” em um sentido negativo) para o termo que não coincidem com o uso levinasiano. O primeiro deles é o que designa simplesmente o contrário do finito. O segundo, aquele que enuncia um algo indefinido, algo genérico. Contrariamente ao que fizemos com o conceito de separação, traçando uma gênese interna no próprio desenvolvimento do pensamento levinasiano e recorrendo às noções de *evasão* e *il y a* para mostrar como a separação é, em grande medida, um instrumento conceitual por elas precedido, o conceito de infinito não nos permite esse tipo de procedimento. No entanto, um redirecionamento do olhar para a história da filosofia no intuito de encontrar indicativos das raízes desse conceito tal como Levinas o apresenta nos parece ser uma maneira razoável para superar essa dificuldade.

Evidente que Descartes é a referência por excelência aqui. Precisamente, o Descartes das *Meditações*. Já ficou claro a partir do que formulamos até o momento que é a este filósofo que estamos remetendo a tônica interpretativa para ler Levinas. Não é por acaso que vemos repetidas vezes no decorrer das páginas de *Totalidade e infinito* a referência ao filósofo moderno francês. Portanto, sempre quando Levinas fala em ideia de infinito é o cartesianismo que deve ser ouvido. Mas outras raízes não deixam de estar presentes.

Insistimos: é preciso ter em mente que a noção levinasiana de infinito tem um papel positivo na argumentação. Aqui não está em jogo algo como o que Kant opera na *Crítica da razão pura*, em que a noção de infinito é uma antinomia que se produz a partir do problema do infinitamente grande e infinitamente pequeno, nada mais sendo além de ilusões da razão. Nesse contexto, a positividade é reservada para a finitude, que se descreve pela sensibilidade. Também não se trata de uma indefinição como a noção grega de *apeiron*.

Mas, por mais que esse ponto da *Crítica da razão pura* deva ser tido em consideração, há um outro aspecto do pensamento kantiano que deve ser lembrado. A noção kantiana de infinito também tem um outro sentido – positivo, dessa vez, e que podemos identificar como uma das ocorrências na história da filosofia que compartilham o sentido dado por Levinas. Trata-se do papel que o conceito de infinito tem para a filosofia prática: é enquanto infinito metafísico, não matemático, que Kant põe esse conceito positivamente como um postulado da razão prática pura. É essa segunda

caracterização do infinito, no sentido metafísico, que habilita a ética. A tão lembrada frase com a qual Kant inicia a conclusão da *Crítica da razão prática* ilustra bem essa contraposição entre os dois sentidos do infinito: “duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estalado acima de mim e a lei moral em mim”¹²⁹. É a lei moral que me expõe “em um mundo que tem verdadeira infinitude”¹³⁰.

Apesar de ser de uma importância capital para a construção argumentativa e várias vezes presente ao longo de *Totalidade e Infinito* e de *Outramente que ser*, outro nome que deve ser levado em consideração aqui é Platão, pouco lembrado e pouco explorado na literatura secundária sobre Levinas¹³¹. Todos sabem que a figura de Platão é singular na história da filosofia. Há uma ambiguidade no seu modo de escrita que nos parece ser fundamental para Levinas. Trata-se do modo como *logos* e *mythos* estão intimamente imbrincados. A argumentação filosófica e a narrativa mítica não se excluem. Levinas, de modo semelhante, também usufrui dessa ambiguidade. E os mitos platônicos (ao lado de e com o mesmo peso da literatura russa e do Talmude) são frequentemente utilizados como pontos de partida para suscitar questões. Há dois mitos em particular que são fundamentais. Um para *Totalidade e infinito* e outro para *Outramente que ser*. Os mitos de Gíges da *República* e o do julgamento final do *Górgias*.¹³²

A maneira como Levinas interpreta o mito de Gíges, por exemplo, é muito mais que uma espécie de experimento mental que suscitaria os mais diversos tipos de construções hipotéticas de ações possíveis. Também não toma o mito em função do mesmo problema discutido por Sócrates e Glaucon, a saber, se se age de maneira justa apenas por medo da punição ou não. Gíges e o seu poder de tornar-se invisível é lido por Levinas como a própria condição humana, capaz de fechar-se em um egoísmo, apesar da responsabilidade ética: “O anel de Gíges simboliza a separação. [...] [Ele] é a própria condição do homem, a possibilidade da injustiça e do egoísmo radical”¹³³. Gíges é, portanto, o mito da interioridade do eu, da economia.

No entanto, já que não é nosso objetivo traçar uma visão mais ampla e avaliar o impacto que Platão possui na obra de Levinas, há um ponto em particular a ser observado.

¹²⁹ CRPr, p. 569.

¹³⁰ *Idem*, p. 570.

¹³¹ Cf. o estudo de Tanja Staehler (2010) e os textos reunidos por Brian Schroeder e Silvia Benso (2008).

¹³² Nossas considerações são baseadas no texto de Tanja Stähler (2008).

¹³³ TI, p. 148.

É digno de nota que Levinas identifica o mesmo tipo de excesso encontrado na ideia cartesiana de infinito na noção de Bem de Platão, como aquilo que está para além da essência. O Bem, tal como Platão o define, transcende qualquer totalidade dada. Levemos em consideração, para ratificar isso que acabamos de dizer, a seguinte passagem de *Totalidade e Infinito*:

Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, portanto, pensar um objeto. Mas pensar aquilo que não tem o delineamento do objeto é, na realidade, fazer mais ou melhor que pensar. [...] Dessa presença no pensamento de uma ideia cujo *ideatum* transborda a capacidade do pensamento, não testemunha apenas a teoria do intelecto ativo de Aristóteles, mas frequentemente, Platão.¹³⁴

Por fim, lado a lado com o conceito de infinito se encontram articulados dois outros conceitos: os de transcendência e de metafísica. Estes são os conceitos adjacentes imediatos, e é através da ideia de infinito que eles devem ser compreendidos. Dos dois, curiosamente, o segundo é o que causa maior estranhamento, justamente porque na história do conceito de “metafísica” foi desenvolvida quase uma sinonímia com o de “ontologia”. Como pode, então, há de se perguntar, o conceito de infinito – responsável por operar essa ruptura com a estrutura do ser – estar diretamente ligado ao de metafísica? Evidentemente, a resposta para essa pergunta passa necessariamente por um abandono dessa sinonímia. Metafísica, tal como Levinas utiliza, não significa nenhuma investigação sobre alguma totalidade, seja ontológica ou teológica. O parâmetro que devemos utilizar para nos aproximarmos do uso levinasiano do conceito de metafísica é Rimbaud. É conhecida a citação com a qual Levinas inicia a primeira seção: “‘A verdadeira vida está ausente’. Mas nós estamos no mundo”¹³⁵. Metafísica caracteriza precisamente um movimento de separação, de um aqui familiar para um lá estrangeiro, uma exigência de êxodo. Nesse sentido, ele é sinônimo de transcendência. Assim, “meta(-)” de metafísica e “trans(-)” de transcendência significam o mesmo movimento em que o além é uma subida, uma verticalização do movimento possibilitado pela ideia de infinito.

2.2.2 O desenvolvimento lógico: o eu condicionado

¹³⁴ TI, p. 20.

¹³⁵ TI, p. 3.

O leitor deve recordar que quando introduzimos no início do capítulo a questão do cartesianismo de Levinas e nos perguntamos sobre o sentido dessa orientação filosófica e a sua função na reapropriação fenomenológica aí operada, efetuamos uma restrição inicial ao *cogito*.¹³⁶ De fato, há dois aspectos fundamentais do cartesianismo levinasiano. O primeiro deles é aquele que pertence ao desenvolvimento cronológico e, portanto, ao âmbito do *cogito*. Foi isso que abordamos nas seções anteriores. Já o segundo, redireciona a atenção para a ideia de infinito. A explicitação do sentido positivo da liberdade e, conseqüentemente, da ordem lógica da exposição, estão diretamente ligadas ao esclarecimento da apropriação levinasiana do conceito cartesiano de infinito. Por ordem lógica, evidentemente, devemos compreender uma relação causal em que, no nosso caso, a causa ou aquilo que é anterior aparece posteriormente.

A causa do ser é pensada ou conhecida por seu efeito *como se* ela fosse posterior ao seu efeito. [...] O *Depois* ou o *Efeito* aí condiciona o *Antes* ou a *Causa*: o *Antes aparece* e é apenas acolhido. Da mesma forma, pelo psiquismo, o ser que está em um *lugar*, permanece livre em relação a este lugar.¹³⁷

Ora, o conceito de separação definiu uma distância aparentemente posta em termos tão rígidos que dificultaria qualquer tipo de tentativa de restabelecimento de uma possível relação com aquilo de que foi separado. Haveria relação na separação? Se optarmos por uma resposta afirmativa para essa pergunta – e ela deve necessariamente ser afirmativa, do contrário não haveria mais sentido em continuar nossa investigação – uma outra questão surge de imediato: se há uma relação, de que tipo ela seria e como ela evitaria que, no momento que fosse realizada, não recaíssemos exatamente naquilo que se quer combater, ou seja, em totalização? Seria adequado falar em termos de *correlação* entre o Eu e o Outro? E se fosse uma relação de uma mera *réplica lógica*? Seria, então, o outro nada mais do que um *alter ego*? Certamente Levinas faz um esforço filosófico enorme para encontrar uma via alternativa para essas questões, o que gera um desconforto tanto para ele próprio – diante da dificuldade argumentativa aí presente – quanto para o seu leitor.

[...] é preciso que essa separação se realize [*s'accomplisse*] em Mim de uma maneira que não seja apenas correlativa ou recíproca da transcendência em que é mantido o infinito em relação à sua ideia em

¹³⁶ Cf. mais acima a seção 2.1.2

¹³⁷ TI, p. 25.

mim, é preciso que ela não seja apenas a réplica lógica, é preciso que a separação do Eu em relação ao Outro resulte de um movimento positivo. A correlação não é uma categoria que basta à transcendência.¹³⁸

Esse foi o sentido que atribuímos ao conceito levinasiano de separação: uma independência *dependente*. Qual a direção dessa dependência, então? É isso que vamos explicitar na sequência a partir da dedução fenomenológica do conceito de infinito.

2.2.2.1 A dedução fenomenológica do conceito de infinito

Da mesma forma que já procedemos em uma explicitação do modo como o conceito de separação é fenomenologicamente deduzido, o mesmo se impõe para o conceito de infinito. Dizíamos que a noção de *accomplissement* seria responsável por uma espécie de concretização de uma significação formal. Nesse caso, em um primeiro momento, a fruição desformalizou o conceito de separação que se mostrou realizado em uma economia. A fruição, portanto, cumpriu um papel transcendental *sui generis* na medida em que não operou como um dinamismo da percepção. Mesmo que pudesse falar a partir do domínio da visão e da audição, não foi na perspectiva da visão ou da mão que ela foi posta.

A função transcendental da fruição não é aquela que desemboca em um objeto. Ela mostra que “as estruturas formais a priori do não-eu não são necessariamente estruturas da objetividade”¹³⁹. É nisso que constitui o que Levinas chama de “uma fenomenologia da sensação como fruição, um estudo daquilo que poderíamos chamar de sua função transcendental que não leva necessariamente ao objeto”¹⁴⁰. Isso nada mais é do que a condição para habilitar aquilo que ficou extremamente conhecido da filosofia levinasiana – e justamente por isso, em certo sentido, vulgarizado: a noção de rosto. Mas, como veremos na sequência, o rosto não é o único conceito que deve ser fenomenologicamente deduzido da ideia de infinito. Ela se realiza também de outras formas. Resumidamente, a função argumentativa da segunda seção de *Totalidade e infinito* foi a seguinte:

¹³⁸ TI, p. 24.

¹³⁹ TI, p. 162.

¹⁴⁰ TI, p. 163.

Sustentamos que a fruição – que não está contida no esquema de objetivação e da visão – não tira seu sentido de uma qualificação do objeto visível. Todas as nossas análises da seção anterior foram guiadas por essa convicção. Elas foram também dirigidas pela ideia de que a representação não é obra apenas do olhar, mas da linguagem.¹⁴¹

Uma vez que for possível romper com a ideia de que a estrutura da exterioridade não é necessariamente a estrutura da objetividade, em que o privilégio é concedido à visão e ao tato, está aberta a possibilidade para algo como o rosto. Aqui, evidentemente, há um ponto de extrema importância, do qual nenhuma leitura de *Totalidade e Infinito* pode se esquivar. Ora, Levinas está lidando com um debate crucial sobre a sensibilidade. Consolidou-se na tradição filosófica, sobretudo com Kant, que as formas a priori puras da intuição, ou seja, aquelas que estabelecem as condições necessárias de toda experiência interna e externa, são espaço e tempo. No entanto, dado o direcionamento argumentativo conduzido em *Totalidade e Infinito*, em que há explicitamente o objetivo de romper com essa estrutura, é perfeitamente cabível a seguinte questão: se a estrutura formal a priori do não-eu não é a estrutura da objetividade, o que seria afinal de contas o espaço? Isso significa que a exterioridade é algo que não é dado espacialmente? É possível algo desse tipo, algo que se diz exterior, mas não é espacial? O infinito, enquanto rosto, é dado de alguma forma à visão?

Na verdade, o vazio do espaço é colocado em *Totalidade e Infinito* como uma modalidade da fruição. Isso significa que o vazio espacial não é um algo que se diz como forma a priori de toda experiência possível, ou seja, o objeto da geometria, nem apenas um intervalo absoluto que serviria de palco para que aquilo que é exterior possa aparecer. “Espaço” nada mais é do que algo de que também se frui. Ele é condição, por exemplo, da relação que se estabelece entre a mão e o objeto tocado, entre objeto visado, iluminado, e a visão ela mesma:

O vazio do espaço não é um intervalo absoluto a partir do qual pode surgir o ser absolutamente exterior. Ele é uma modalidade da fruição e da separação. [...] Pela mão, o objeto é em fim de contas compreendido, tocado, pego, levado e *relacionado* a outros objetos, revela uma significação, em *relação* a outros objetos. O espaço vazio é a condição dessa relação. [...] A visão não é uma transcendência. Ela empresta uma significação pela *relação* que ela torna possível. Ele não abre nada que, para além do Mesmo, seria absolutamente outro, isto é, em si.¹⁴²

¹⁴¹ TI, p. 163.

¹⁴² TI, p. 165, grifos do autor.

Portanto, se o tocar e o ver são modalidades da fruição, eles não são responsáveis por fornecer algo de absolutamente outro. O espaço nada mais é que a condição da relação entre os objetos que o tocar e o ver estabelecem. A relação com outrem introduz uma diferença mais profunda, uma dimensão de transcendência em que a relação não é a mesma que aquela da experiência sensível de algo (relação econômica, frutiva por excelência).

Ora, se em uma experiência sensível – entendida como economia, insistimos – o que está em jogo é a constituição da identidade do eu, em que um objeto é tornado conteúdo, não há precisamente alteridade possível nesse tipo de relação; e se a alteridade se apresenta como algo que se recusa a ser contido, englobado, totalizado – em última instância, algo que nem é visado, nem tocado¹⁴³ – há alguma “relação” possível? De que tipo de “relação” se falaria aqui? A pergunta fundamental a ser colocada é, portanto, a seguinte: como o infinito se realiza (*s’accomplit*)?

2.2.2.2 A realização do infinito

O rosto é, para Levinas, um modo como a ideia de infinito – ou seja, aquilo que excede toda a possibilidade de ser contido e compreendido – se realiza. Assim, podemos dizer que “a ideia de infinito, o infinitamente mais contido no menos, se produz concretamente em uma espécie de relação com o rosto. E apenas a ideia de infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, apesar dessa relação”¹⁴⁴. O rosto concretiza a ideia de infinito. Mas que relação é essa em que, apesar dela, a exterioridade é mantida?

Quase antecipando uma discussão sobre a linguagem, que constitui um dos pontos principais de *Outramente que ser* de que vamos nos ocupar no capítulo seguinte, o tipo de relação na qual a ideia de infinito se realiza é estabelecido como *discurso*. Já ficou claro, como acabamos de pontuar, que a exigência de transcendência não é realizada em termos sensíveis. O âmbito econômico, apesar de ser condição cronológica da exterioridade, está restrito à formação da identidade do eu. Por si só, ele não é suficiente para dar conta da ideia de infinito.

¹⁴³ “Le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est à dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l’identité du moi enveloppe l’altérité de l’objet qui précisément devient contenu” (TI, p. 168).

¹⁴⁴ TI, p. 170.

Não é a morada, mas a palavra, que procede da diferença absoluta. Nesse sentido, *a obra formal da linguagem consiste em apresentar o transcendente*, pois ela nada mais é do que uma *relação entre termos separados*.

Melhor que a compreensão, o *discurso* põe em relação com aquilo que permanece essencialmente transcendente. É preciso reter por enquanto a obra formal da linguagem que consiste em apresentar o transcendente. [...] A linguagem é uma relação entre termos separados. [...] A palavra que versa sobre outrem como tema parece conter outrem. Mas ela já se diz a outrem que, enquanto interlocutor, deixou o tema que o englobava e surgiu inevitavelmente por trás do dito.¹⁴⁵

O aspecto fundamental da linguagem para Levinas reside na sua endereçabilidade¹⁴⁶. A linguagem é sempre um “endereçar-se a...”, justamente por tratar de termos separados. Por mais que ela possa ter uma função denotativa – sendo, portanto, uma tematização que totaliza e engloba a diferença, fazendo par com a visão –, ela também se mostra como sendo a relação capaz de apresentar o transcendente, na medida em que ela é o estabelecimento de uma relação entre interlocutores que permanecem absolutos nessa própria relação.

A apresentação do transcendente pela linguagem é uma apresentação que se faz significando. Em última instância, é isso que quer dizer “falar”: se apresentar significando. A alteridade, portanto, é $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron$, no sentido em que essa manifestação se exprime, se diz para nós, “independentemente de toda posição que tenhamos tomado em relação a ele”¹⁴⁷.

Essa maneira de desfazer a forma do Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se significando é falar. [...] A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, ainda análoga nisso à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade. O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior.¹⁴⁸

¹⁴⁵ TI, p. 169, grifos do autor. Podemos identificar algo parecido com a diferença entre o Dizer e o Dito de *Outramente que ser* nessa passagem. O Dito, palavra que versa sobre outrem como tema; e o Dizer, que surge inevitavelmente por trás desse Dito e rompe com aquilo que o englobava, totalizava, fixava. Ainda que embrionariamente, esse é um dos aspectos de *Outramente que ser* que já podemos encontrar presentes em *Totalidade e Infinito* e de que vamos tratar no próximo capítulo.

¹⁴⁶ “Endereçabilidade” é o termo que escolhemos para traduzir o uso pronominal que Levinas por vezes faz do verbo “*adresser*” para se referir à linguagem. Lyotard (1983) explora bastante essa questão (talvez mais que Levinas). Para um estudo sobre o problema da linguagem em Levinas, remetemos ao livro de Etienne Feron (1992).

¹⁴⁷ TI, p. 37.

¹⁴⁸ TI, p. 37-38.

Ao se comprometer com esse tipo de tese sobre a linguagem e sobre a exterioridade como caminho para evitar o risco de totalização. A instauração do discurso coincide, portanto, com uma ruptura que se faz por meio de um “por em questão”. O solipsismo e a espécie de dialética que o eu mantém com o mundo, fechado ainda na esfera do Mesmo, são interrompidos. Essa interrupção se faz através de uma posição: a oposição por excelência. É por meio de uma posição de “em face”, do famoso “face a face” – não de um objeto, de algo de que se frui, mas do rosto – que a economia é posta em questão. É uma relação ética que subjaz ao discurso e que habilita essa quebra do Mesmo. Ou seja, é por uma via ética que podemos por o eu em questão, não para simplesmente negá-lo ou suprimi-lo, mas para investi-lo de sentido, para dar um sentido ao econômico. Assim, “a posição em face, a oposição por excelência, só é possível como um por em questão moral”¹⁴⁹.

O rosto recusa qualquer tentativa de posse. Está para além do poder de poder do eu: “a expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fragilidade dos meus poderes, mas meu poder de poder”¹⁵⁰. Isso só é possível através da abertura de uma nova dimensão. A introdução do rosto no mundo econômico, portanto, é algo para o qual nem a fruição nem o conhecimento podem servir como parâmetro, mesmo que essa nova dimensão se sirva de uma aparência sensível.

Certamente, além do poder de poder do eu. Mas, justamente por permanecer em uma ambiguidade entre o sensível e aquilo que ultrapassa a forma que o delimita, ainda pode ser aniquilado. A possibilidade do assassinato não está excluída. Matar o outro – aquele que ultrapassa meus poderes e que, justamente por isso, paralisa minha própria possibilidade de poder poder – é o único poder que posso exercer. Não um poder como o de apropriação, mas de negação total, de aniquilamento.

O rosto, no limite da santidade e da caricatura se oferece ainda em um sentido aos poderes. Em um sentido apenas: a profundidade que se abre nessa sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode mais tomar, mas pode matar. [...] Matar não é dominar, mas nadificar, renunciar absolutamente à compreensão. O assassinato exerce um poder sob aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, pois o rosto se exprime no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível.¹⁵¹

¹⁴⁹ TI, p. 170.

¹⁵⁰ TI, p. 172.

¹⁵¹ TI, p. 172.

No entanto, a discussão sobre o infinito não se esgota com a noção de rosto. Apesar de muitas vezes ser pouco explorado, já que frequentemente o leitor de *Totalidade e infinito* interrompe a leitura na terceira seção, Levinas indica ainda outros dois planos nos quais não necessariamente a ideia de infinito se realiza – pelo menos não tal como ela se realiza no rosto e no discurso – e em função dos quais a subjetividade se põe, mas que ao mesmo tempo supõem e se situam além do rosto: eros e fecundidade.¹⁵² Esse é o foco da última seção de *Totalidade e infinito* que inicia com a proposta de uma fenomenologia do eros.

“Ambiguidade” e “equivoco” são os termos nos quais estão contidos esses dois planos. Eros é o *equivoco* por excelência. É uma *ambiguidade*, portanto, que caracteriza o modo como Levinas o descreve fenomenologicamente. Mas o que poderia significar esse “além” circunscrito ao âmbito do ambíguo? De fato, mais uma vez, estamos diante de um paradoxo – assim como o paradoxo da liberdade, simultaneidade de autonomia e heteronomia, como estamos sustentando aqui, e do rosto, que como acabamos de ver, se dá em uma esfera do sensível, mas ultrapassa-a. Lembramos ainda o que dizíamos no início do capítulo: é justamente por paradoxos que *Totalidade e Infinito* parece progredir.

O termo “além” presente na expressão que Levinas utiliza para se referir a eros – a saber, “o *além* do rosto” –, justamente por não realizar a ideia de infinito tal como o rosto realiza, não se configura única e exclusivamente como um além que é transcendência de um “para lá”, de um “do outro lado”. Também não se alinha com o significado aditivo. “Além do rosto” não é “em adição ao rosto”, não é uma soma que vem fazer par com algo. Ele significa, na verdade, uma transcendência *hic et nunc*. E é nisso que ela consiste: a possibilidade de a alteridade aparecer em uma simultaneidade de necessidade e desejo, de concupiscência e transcendência.

A possibilidade para Outrem de aparecer como objeto de uma necessidade conservando sua alteridade, ou ainda, a possibilidade de fruir de Outrem, de se colocar, ao mesmo tempo, abaixo e além do discurso, essa posição em relação ao interlocutor que, ao mesmo tempo, alcança-o e ultrapassa-o, essa simultaneidade da necessidade e do desejo, da concupiscência e da transcendência, tangência do assumível e do inassumível, constitui a originalidade do erótico que, nesse sentido, é o *equivoco* por excelência.¹⁵³

¹⁵² Do que foi produzido nos últimos anos, no entanto, e com a publicação do terceiro volume das obras completas, é perceptível um interesse renovado e uma preocupação cada vez maior entre os estudiosos em resgatar esse aspecto do Levinas de TI.

¹⁵³ TI, p. 233, grifos do autor.

O movimento essencial que interessa aqui para lidar com essa ambiguidade é a carícia. Posto que se trata de uma fenomenologia do eros, o conceito de intencionalidade mais uma vez se mostra como fundamental. Haveria, portanto, um movimento intencional da carícia? Certamente que sim. A dinâmica aqui é exatamente análoga à distinção que é feita no início de *Totalidade e Infinito* entre o desejo como necessidade e o desejo metafísico, entre fruição e discurso. Mas Eros, justamente por ser ambiguidade e equívoco, tem a peculiaridade de preservar na mesma relação esses dois modos. A intencionalidade da carícia, portanto, não consiste em uma tomada para si de algo, mas em um “solicitar aquilo que se esquia como se *ainda não fosse*”¹⁵⁴. Nesse sentido, a intencionalidade da carícia não é aquela que desvela algo, mas a que busca por algo.

Ao lado de eros, há também a elucidação da fecundidade.¹⁵⁵ Lembremos que uma discussão sobre poder e origem – para retomar o título da conferência fundamental de fevereiro de 1949, *Pouvoirs et Origine*¹⁵⁶ – perpassa todo o desenvolvimento de *Totalidade e infinito*. Assim, da mesma forma que eros é a contestação do primado do “poder” do desvelamento, da luz da intencionalidade da consciência, a fecundidade é a negação da compreensão do existente como projeto, no sentido em que há uma relação com o porvir que é irreduzível ao meu poder sob minhas possibilidades: “a relação com um tal porvir, irreduzível ao poder sob os possíveis, chamamos fecundidade”¹⁵⁷.

Há duas figuras que compõem a dinâmica da fecundidade apresentada por Levinas: o pai e o filho. O ser do pai é aquele que tem a possibilidade de se renovar no ser do filho, não como repetição, como um outro si mesmo que simplesmente se duplica, mas um si mesmo que é da ordem da diferença, isto é, o estranho fato de que o filho é um si mesmo absolutamente outro. Afinal, algo que estivesse submetido a uma unidade sintética com o pai não teria nenhum sentido em ser considerado filho. No entanto, ainda assim, em certo sentido o pai é o filho.

A fecundidade inclui uma dualidade do Idêntico. Ela não indica tudo de que posso me apoderar – minhas possibilidades. *Ela indica meu porvir que não é um porvir do Mesmo*. Não um novo avatar: não uma história e acontecimentos que podem advir a um resíduo de identidade [...] E

¹⁵⁴ TI, p. 235, grifos do autor.

¹⁵⁵ Sobre a fecundidade, cf. MOATI (2015).

¹⁵⁶ *Œuvres II*, p. 133-150.

¹⁵⁷ TI, p. 245.

ainda assim *minha* aventura e, por conseguinte, *meu* porvir em um sentido novo, apesar da descontinuidade.¹⁵⁸

Evidente que por “fecundidade” não se deve tomar a acepção biológico do termo, apesar de ser esse sentido ao qual somos constantemente remetidos durante a leitura, justamente porque as metáforas utilizadas podem gerar equívocos. O fundamental a ser retido aqui é que, assim como com eros, novamente nos deparamos com uma ambiguidade: a fecundidade expõe a possibilidade de que o pai seja e não seja ao mesmo tempo o seu filho. É desse modo que Levinas levanta o problema do múltiplo no seio do ser, da pluralidade na qual o infinito se realiza. A ideia é a de uma abundância – por isso fecundidade – instalada no terreno ontológico que, paradoxalmente, o ultrapassa. Assim se compõe, portanto, a concretização da ideia formal de infinito: rosto, eros e fecundidade.

Todos esses três acontecimentos constituem uma realização da ideia de infinito que não se submete – ou melhor, que não é adequada ou não se encaixa, não se enquadra – à perspectiva segundo a qual ser é desvelamento. Portanto, é dessa maneira, demonstrando que há acontecimentos de ser dos quais a ontologia fundamental heideggeriana não pode dar conta, que Levinas escapa ao registro da verdade e se instala em um território no qual a inadequação de ser à sua ideia é o acontecimento último e o fundamento.

2.3 Considerações finais do capítulo

Todo esse capítulo foi uma leitura de *Totalidade e Infinito* na tentativa de evidenciar como, no âmbito de uma filosofia da diferença, o conceito de liberdade pode ser pensado de uma maneira ampliada, ou seja, de um tal modo que habilite uma relação não contraditória e não excluinte entre autonomia e heteronomia. Gostaria de concluí-lo com uma passagem que considero chave para o propósito que esteve subjacente ao longo de todo desenvolvimento.

O rosto em que se apresenta o Outro – absolutamente outro – *não nega o Mesmo* [...] ele permanece terrestre. Essa apresentação é a não-

¹⁵⁸ *Idem.*

violência por excelência, pois *em vez de ferir minha liberdade, ela a chama à responsabilidade e a instaura*.¹⁵⁹

Em última instância, a pergunta que cabe ser repetida aqui é a seguinte: afinal, como autonomia e heteronomia se articulam? A resposta para essa questão é o arremate final de que precisamos para prosseguirmos com as considerações do próximo capítulo. E ela está contida nessa passagem que acabamos de citar. Assim, o argumento aí contido sinteticamente pode ser esquematizado da seguinte maneira:

- 1) a relação entre autonomia e heteronomia não é uma dialética que se opera no seio de uma totalidade, mas uma investidura em que os dois termos são preservados e a separação é mantida;
- 2) portanto, o fato de a heteronomia ser algo de absolutamente outro não implica em uma negação da autonomia. O outro não nega o eu;
- 3) se a apresentação da alteridade não se trata de uma negação do eu (se a heteronomia não nega a autonomia), nesse sentido, ela não é *violência*;
- 4) a liberdade econômica, portanto, não é excluída e substituída por uma espécie de comando tirânico, mas investida de *sentido* pela alteridade. É justamente por isso que nesse contexto a heteronomia não é sinônimo de uma espécie de subordinação escravizadora ou de alienação.

Como esse tipo de leitura é possível? Tudo começa com um reestabelecimento ou ressignificação do conceito de autonomia. A grande lição de *Totalidade e infinito* não é de que devemos deixar o registro da autonomia (nesse sentido, da ontologia) para chegar ao da heteronomia (da ética), como se um excluísse o outro. Assim, é pela pergunta pela autonomia que a leitura de *Totalidade e Infinito* deve começar, de modo que a originalidade do conceito de separação, imprescindível para a argumentação desse texto, consista na *autonomia* do ser separado¹⁶⁰. E a originalidade do conceito de autonomia é a de ser compreendido como *oikonomia*. A economia do eu não é negada pelo outro, pelo rosto, pela heteronomia, mas ganha sentido. A autorreferencialidade da morada é rompida e a autonomia do eu econômico se vê investida de um “para”. Sou investido, portanto,

¹⁵⁹ TI, p. 177-178, grifos nossos. Compare-se aqui com essa citação aquilo que foi dito acima quando tratávamos da hipóstase em relação a *Geworfenheit*.

¹⁶⁰ “L’originalité de la séparation nous a paru consister dans l’*autonomie* de l’être séparé” (TI, p. 35, grifo nosso).

significa: sou “autônomo para...”, sou “livre para...”. A referencialidade do sentido é a investidura ética da liberdade, é a própria motivação ética da liberdade.

Finalmente, o que significa essa investidura? Significa que a liberdade não é sem porquê. Significa que autonomia e heteronomia devem ser pensadas como uma unidade. Nem só autonomia, nem só heteronomia. As duas, em conjunto, devem ser pensadas como compondo instâncias necessárias contidas no próprio conceito de liberdade. Dessa forma, mantendo-se em uma espécie de ambiguidade, a liberdade é o conceito que comporta, por um lado, a possibilidade de uma exterioridade (em sentido forte, da separação, da heteronomia) e, por outro, uma singularidade do indivíduo responsável que é aquele que possibilita o exercício ético. A liberdade, portanto, é simultaneamente derivação e origem.

3 TEMPO E LINGUAGEM DA LIBERDADE

O capítulo anterior abriu em grande medida o horizonte que conduz nossa investigação e definiu de maneira fundamental o argumento que estamos defendendo nessa tese. Assim, a não coincidência entre as ordens cronológica e lógica de *Totalidade e infinito* estabeleceu a matriz argumentativa derivada do conceito de *separação*. A consequência imediata dessa configuração para o conceito de liberdade foi a necessidade de abarcar de alguma forma tanto autonomia quanto heteronomia. Tratou-se de descrever a autonomia como *interioridade* e heteronomia como *exterioridade*. Descrição que, como vimos, é fenomenologicamente orientada em função de uma *dedução* entendida como *accomplissement* (donde, de um lado, fruição, trabalho e morada, e, de outro, rosto, eros e fecundidade). Pôr o problema da liberdade a partir da separação (a partir da diferença, portanto) e propor que dessa forma haja uma ampliação para que autonomia e heteronomia sejam abrangidos por esse conceito, ou seja, pensar a liberdade em termos da ambígua simultaneidade de autonomia e heteronomia, ainda tem um impacto crucial no desenvolvimento de outros dois conceitos: tempo e linguagem.

A função desse capítulo será a de demonstrar que a separação também dita uma formulação peculiar de tempo e de linguagem. Isso se expressará através da noção de diacronia, no que diz respeito ao tempo, e da anfibologia de Dizer e Dito, no que concerne a linguagem. Em última instância, o que vamos sustentar e que vamos persuadir o leitor a concordar conosco é o seguinte: a positividade e a negatividade do conceito de liberdade refletem diretamente em uma diacronia em que há um tempo da autonomia e um tempo da heteronomia; da mesma forma, há uma linguagem da autonomia e uma linguagem da heteronomia.

Não ignoramos que tempo e linguagem sempre estiveram presentes no horizonte dos textos de Levinas. No entanto, entra em jogo agora uma confrontação entre os dois textos mais importantes: *Totalidade e infinito*, de um lado, e *Outramente que ser*, de outro. Que fique claro que por “confrontação” queremos apenas ressaltar o gesto de pôr frente a frente, do estabelecimento de uma comparação entre os dois. Ao agir dessa forma, queremos apenas justificar que, apesar de já presente em *Totalidade e infinito*, é apenas em *Outramente que ser* que tempo e linguagem adquirem uma centralidade explícita. No que diz respeito ao primeiro, é sobretudo um debate com Husserl e uma atenção especial dirigida às *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* que deve ser observado. Já quanto ao segundo, devemos ver em que medida ele responde à dificuldade fundamental que se apresenta ao tentar enunciar o outramente que ser.

Após algumas considerações que julgamos necessárias sobre a passagem do texto de 1961 para o de 1974, resultando em uma discussão sobre a possibilidade da dedução de ser pelo outramente que ser (é dessa maneira que a separação passa a ser formulada nos textos a partir de *Outramente que ser*), vamos prosseguir em um ritmo análogo ao do capítulo anterior. Assim, trataremos, em primeiro lugar, do tempo. Faremos um regaste de alguns indicativos da origem do seu desenvolvimento nos textos de juventude e, em seguida, mostraremos como ele pode ser colocado em termos de uma desformalização, expressando-se diacronicamente como tempo da autonomia e tempo da heteronomia. Na sequência, partiremos para o problema da linguagem. Aqui, o ponto decisivo será mostrar que a ambiguidade que a diacronia revela condiz de modo essencial com uma ambiguidade que se traduz na linguagem como Dizer e Dito. Ao primeiro corresponde a temporalização ética da linguagem – de uma linguagem da heteronomia, portanto. E ao segundo, a temporalização ontológica da linguagem, de uma linguagem da autonomia.

3.1 Entre continuísmo e descontinuísmo

Dissemos que entrará em jogo nesse capítulo uma confrontação entre *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser*. Começamos por aí. Há um problema interno à obra de Levinas que já se tornou clássico e quase inevitável de ser percebido na maioria dos textos da literatura secundária, seja implícita ou explicitamente. Mesmo que não tivéssemos reservado nenhum espaço para tratar desse ponto durante toda a tese, um leitor experiente seria capaz de identificar que nossa decisão de lidar com *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser* separadamente não foi uma mera casualidade, algo impensado ou sem razão de ser. Há, de fato, uma polêmica que gira em torno da transição entre esses dois textos, conhecidos por serem considerados os dois grandes referenciais da produção filosófica de Levinas. Diante dessa questão, de uma maneira muito ampla, podemos dizer que duas posições podem ser assumidas: a que supõe que há uma continuidade natural entre ambos e a que parte de uma descontinuidade suficientemente importante para não ser ignorada ou diminuída.

Frutos da primeira posição, que chamamos de continuísta, são estudos que fazem facilmente uma permuta de uso de conceitos tanto do texto de 1961 quanto do de 1974, ou que simplesmente não se preocupam em realizar um corte no escopo textual trabalhado para demarcar o âmbito conceitual com o qual se está trabalhando. Já a segunda, descontinuísta, demonstra uma preocupação maior em delinear determinados limites. Não

que *Outramente que ser* opere uma modificação radical, alterando completamente o rumo da reflexão levinasiana. Mas ao reformular, isto é, ao *dizer outramente* uma filosofia da diferença, há uma modificação argumentativa e uma utilização de ferramentas conceituais distintas daquelas usadas em *Totalidade e infinito*.

No nosso caso, apenas o fato de lidar com esses dois textos separadamente já é suficiente para nos situar em uma perspectiva descontinuísta – se por isso se entende o sentido que acabamos de precisar. Ora, se optamos por essa via, é natural que o ônus da justificação recaia sobre nossos ombros.¹⁶¹ Afinal, quais são os elementos responsáveis por e que possibilitam essa descontinuidade? A resposta para essa pergunta está indiretamente contida em uma outra questão: como se deu a recepção de *Totalidade e infinito*? Qual impacto que teve e quais interesses despertou? Quais críticas sofreu? Em suma, quais diálogos foram inaugurados e em que medida eles influenciaram tanto Levinas quanto seus interlocutores?

Certamente que se iniciarmos perguntando sobre como *Totalidade e infinito* reverberou no momento de sua publicação, somos de imediato remetidos ao longo comentário publicado por Derrida três anos depois, em 1964, *Violência e metafísica*. Esse foi o início de uma influência mútua de Levinas e Derrida.¹⁶² Não dispomos, no entanto, de muito material que revele um diálogo explícito entre os dois filósofos. O acesso que temos de correspondência trocada entre ambos está restrito, na verdade, a duas cartas bastante curtas de Levinas de outubro de 1964 e fevereiro de 1965, depositadas no fundo Derrida do Imec.¹⁶³ Nelas, podemos perceber um reconhecimento por parte de Levinas da leitura cuidadosa e das críticas conduzidas por Derrida: “Prezado senhor, gostaria já de início – após a primeira leitura de seus textos – agradecer pelo envio, pela dedicação que teve em me ler, me comentar e me refutar tão vigorosamente”¹⁶⁴.

Levinas reconhece que boa parte das críticas conduzidas em *Violência e metafísica* se sustentam no fato de que a linguagem fenomenológica de *Totalidade e infinito* não é suficiente para dar conta do que se deseja falar. Afinal, não poderia haver contradição maior para um fenomenólogo do que se propor falar daquilo que não é por

¹⁶¹ Não é a primeira que sustentamos esse tipo de posicionamento. Também o fizemos em nossa dissertação de mestrado, em que dedicamos um capítulo inteiro para analisar possíveis elementos que embasassem esse descontinuísmo. Não vamos nos estender tanto quanto naquela ocasião. Nos contentaremos em apenas traçar sinteticamente algumas considerações esquemáticas sobre esse ponto.

¹⁶² Para comentários sobre esse assunto, remetemos aos textos reunidos por Danielle Cohen-Levinas e Marc Crépon (2015a)

¹⁶³ Tivemos acesso a essas cartas através do livro organizado por Danielle Cohen-Levinas (2011), no qual elas foram reproduzidas com permissão de Marguerite Derrida e Michael Levinas.

¹⁶⁴ Carta de outubro de 1964.

completo um fenômeno, ou que está para além de um âmbito de mostração: “Meu recurso à linguagem me deixa nas mãos de meus adversários cuja roupagem assumo”¹⁶⁵. Fundamentalmente, o desacordo de Levinas com Derrida reside no peso que o último atribui a Heidegger, comprando muito mais as teses do filósofo alemão do que as considerações levinasianas: “Quanto a Heidegger, tenho a impressão de que aceitais sua ‘teologia’ negativa e todas as suas hipóteses”¹⁶⁶. Ainda, na carta do ano seguinte, de fevereiro de 1965, Levinas insiste nesse ponto:

Consentistes infinitamente mais a Heidegger, mas sua importância intelectual justifica certamente esse infinito. E, no entanto, devemos sempre acreditar quando ele escapa àqueles que nele depositaram sua confiança pretextando que a palavra por ele entregue teria um sentido ainda incompreendido! Teria ele sempre sido fiel a si mesmo?¹⁶⁷

Então, em que consistem as considerações de Derrida nesse texto? De um ponto de vista esquemático mais amplo, podemos dizer que *Violência e metafísica* procede com um duplo movimento crítico para ler *Totalidade e infinito*. Inicialmente, as análises focam a interpretação levinasiana da fenomenologia transcendental husserliana.¹⁶⁸ Sinteticamente, ele aponta basicamente três inconsistências que, no fundo, fornecem os elementos para a afirmação última de que o que é proposto como uma ética como filosofia primeira em *Totalidade e infinito* não consegue descolar-se da herança filosófica grega. Assim, do ponto de vista metodológico, essa dificuldade se dá da seguinte maneira: como poderia Levinas, ao se apropriar da fenomenologia, levar a cabo sua crítica à tradição ocidental se a fenomenologia remete justamente à escolha fundamental da filosofia de apresentar-se como teoria, de acordar uma primazia ao teórico? Em última instância, para Derrida, assumir o método fenomenológico é herdar uma ontologia, ainda que uma ontologia fenomenológica.

A segunda inconsistência vai na direção do conceito de intencionalidade. Em alguns momentos, Levinas interpreta esse conceito como sendo o responsável por um certo representacionalismo – como, inclusive, pontuamos no capítulo anterior – que impossibilitaria a exigência de transcendência da alteridade. Mas não seria a inadequação

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ Carta de fevereiro de 1965.

¹⁶⁸ Cf. VM, p. 173-196.

um dos temas centrais da fenomenologia husserliana? O que dizer do conceito de horizonte?

A terceira e última inconsistência apontada também está diretamente ligada à exigência de transcendência que está na base argumentativa de *Totalidade e infinito*. Dessa vez, o viés da crítica sustenta que não é possível que haja uma transcendência tal que possa prescindir de um âmbito de mostração, ou seja, é necessário que em algum momento, mesmo que minimamente, haja uma mostração para o ego.

O segundo movimento crítico, por outro lado, está centrado na interpretação que Levinas conduz da fenomenologia hermenêutica de Heidegger.¹⁶⁹ *Ser e tempo* foi um dos primeiros livros de fenomenologia que, de certa forma, rompeu os limites da proposta husserliana – despontando, assim, o problema da estrutura prático-compreensiva do ser-no-mundo. Aqui, as considerações de Derrida são semelhantes às que foram dirigidas a Husserl. Da mesma forma que a exigência levinasiana de transcendência pressuporia uma fenomenologia, ela também supõe uma ontologia fundamental. Entenda-se que ontologia fundamental não   teoria. Não é uma rela o de saber que está em jogo. Nesse sentido, o ser não anula a diferença, mas a torna possível.

É relativamente comum se falar entre os pesquisadores de Levinas que *Outramente que ser* seria uma resposta às críticas dirigidas por Derrida a *Totalidade e infinito*. É claro que as considerações de *Violência e metafísica* motivaram algumas revisões de posicionamentos adotados no texto de 1961. Mas não acreditamos que o peso deva ser única e exclusivamente atribuído a Derrida. Pensamos que o aprimoramento de algumas perspectivas, o aprofundamento de umas e o abandono de outras,   um caminho natural de amadurecimento de um percurso intelectual. Além disso, talvez muitas vezes sejam feitas interpretações equivocadas de *Totalidade e infinito*, motivadas sobretudo pelas considerações de Derrida, que conduzem à visão segundo a qual a linguagem empregada nesse contexto, ou seja, uma linguagem ontológica, não   compatível com a tese da  tica como filosofia primeira e a exigência de transcendência que ela traz consigo, como se o modo como Levinas enuncia a alteridade estivesse desde o princípio em forte contradi o com a pretensão de transcendência da própria alteridade.

Podemos perceber, no entanto, o início de uma revisão crítica dessa visão que acabamos de apontar. Recentemente, Raoul Moati (2012, 2015) vem defendendo uma posi o com a qual concordamos em grande medida. Ela se encontra formulada na

¹⁶⁹ Cf. VM, p. 196-228.

seguinte passagem: “Se, portanto, Levinas não renuncia ao léxico do ser em *Totalidade e infinito*, certamente não é para recuar face à ontologia fundamental, [...] mas, ao contrário, para renunciar à ontologia fundamental como *formato exaustivo* da ontologia”¹⁷⁰. O ponto fundamental a ser discutido é o do significado de ontologia em *Totalidade e infinito*.

A maneira como a relação entre ética e ontologia foi classicamente sendo consolidada na literatura secundária sobre Levinas, frequentemente apresentada e incorporada no embate de Levinas com Heidegger, sempre se estabeleceu em termos de uma oposição, de um conflito, de um enfrentamento, quase nos moldes de um choque entre duas filosofias mutuamente excludentes. No entanto, colocar a ontologia como a “inimiga” da ética e, portanto, Heidegger como “inimigo” de Levinas, é uma leitura que assume um ponto de partida interpretativo desde já equivocado. *Totalidade e infinito* não é um texto cujo objetivo final reside em favorecer o conceito de ética em detrimento do de ontologia, como se fosse necessário afastar esse último para criar as condições de possibilidade do primeiro. Evidentemente que por ontologia se deve entender o conceito heideggeriano. Nesse sentido, *Totalidade e infinito* não é a refutação de *Ser e tempo*, mas a proposição de elaboração de uma ontologia que extravasa a formulação heideggeriana – ou, para usar a expressão de Moati, vai além da ontologia fundamental como formato exaustivo de ser.

O que é colocado em jogo quando encaramos as coisas dessa forma é a própria elaboração de uma ontologia que habilite pensar ser para além do registro da compreensão, tal como Heidegger elaborou. Para trabalhar em função desse objetivo, a estratégia empregada por Levinas reside, por um lado, em sustentar a não coincidência entre ser e verdade e, por outro, em uma restrição da verdade ao âmbito de uma economia de ser, o que resultou na interioridade do eu que trabalhamos no capítulo anterior. Podemos ver de maneira muito clara esse tipo de posicionamento em uma das conferências do *Collège Philosophique* de fevereiro de 1949 que define exatamente esse ponto:

Se [...] a concepção idealista da presença da consciência no seio de um infinito panteísta deve ser abandonada, [...] é preciso buscar na própria consciência um acontecimento que a transborda e que não se formula mais em termos de poder. Não se trata de encontrar um conteúdo excepcional, mas um novo modo de consciência; uma nova maneira e não um novo conteúdo. *Trata-se de separar acontecimento de ser e*

¹⁷⁰ MOATI, 2015, p. 101, grifos do autor, tradução nossa.

*ontologia, acontecimento de ser e verdade – designando à verdade um lugar na economia geral do ser.*¹⁷¹

É claro que com essas considerações tão breves não pretendemos colocar um ponto final no debate entre Levinas e Heidegger. Por exemplo, uma discussão mais detalhada e criticamente orientada sobre o modo como Levinas interpreta o conceito heideggeriano de compreensão seria fundamental. Essa é uma questão que está longe de encontrar um ponto pacífico, mas acreditamos tê-la pelo menos minimamente redirecionado para um bom ponto de partida. Além disso, há também um ganho importante para que a passagem do texto levinasiano de 1961 para o de 1974 possa ser reconsiderada. Se assumirmos como razoável essa ideia de que a relação entre ontologia e ética em *Totalidade e infinito* não é de oposição – e, portanto, de que o recurso ao léxico ontológico não é necessariamente contraditório em relação a tese da ética como filosofia primeira – podemos considerar que há uma sutileza muito maior do que se imagina na transição entre os dois textos. Assim, há um trecho da carta de Levinas de 1965 que talvez deva ser tomado como mote para nossa leitura: “Explicando-me ainda mais sobre minha obra eu apenas rediria essa obra mesma”¹⁷². É nessa perspectiva que a passagem de *Totalidade e infinito* para *Outramente que ser* deve ser compreendida. *Outramente que ser* rediz, em certo sentido, *Totalidade e infinito*. Mas, nessa repetição, há algo de novo que deve ser explorado.

Fechando esse parêntese sobre a passagem do texto de 1961 para o de 1974, voltemos para o que nos interessa de fato. O esforço aplicado em *Outramente que ser*, inaugura um novo vocabulário filosófico, inexistente em *Totalidade e infinito*. Portanto, a consequência dirigida ao problema da liberdade é imediata. A partir de agora, perde sentido falar em interioridade e exterioridade. Não há mais psiquismo, fruição etc. Se antes, quando nos referíamos a *Totalidade e infinito*, adotávamos o par negatividade/positividade como instrumento para elucidar o momento econômico e o momento da investidura, agora falaremos em passividade e atividade, em tempo da heteronomia e tempo da autonomia, em linguagem da heteronomia e linguagem da autonomia.

O leitor deve recordar que dizíamos na Introdução¹⁷³ que essa tese se originou e se apoiou em uma passagem da página 189 de *Outramente que ser*. No fragmento que

¹⁷¹ *Œuvres II*, p.134, tradução nossa, grifos nossos.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ Cf. a página NUMERAR da Introdução.

citamos, havia a clara indicação, fundamental para aquilo em favor de que nos esforçamos em argumentar e explicitar, da possibilidade de uma reversibilidade conciliatória entre autonomia e heteronomia. A estratégia fixada como ponto de partida, portanto, foi o estabelecimento de dois modos, negatividade e positividade, segundo os quais o conceito de liberdade poderia ser pensado de maneira tal que habilitasse essa reversibilidade. Esperando ter cumprido satisfatoriamente, no capítulo anterior, a explicitação desses modos em *Totalidade e infinito* a partir do conceito de separação, é o momento de passarmos para *Outramente que ser*.

Para esse capítulo, a referida passagem da página 189 nos fornece mais do que o problema da reversibilidade. Ela suscita também que a ambivalência na qual se dá a conciliação de autonomia e heteronomia tem sua significação em uma *diacronia*. Há, portanto, um sentido temporal inscrito no problema em questão. Seguindo essa indicação, defenderemos nesse capítulo que há, por assim dizer, uma ambivalência temporal – diacrônica, portanto – em que há o tempo da autonomia e o tempo da heteronomia. Da mesma forma, há uma ambiguidade da linguagem em que há a linguagem da heteronomia (ou o Dizer) e a da autonomia (o Dito). Esses dois problemas, tempo e linguagem, são fundamentais no desenvolvimento de uma filosofia da diferença em geral e recebem uma centralidade maior em *Outramente que ser*.

Eles são regidos, no entanto, por um problema mais amplo e do qual a discussão deve ser precedida. Trata-se da especificação do problema do outramente que ser e das implicações que ele tem para a explicitação da dinâmica do livro como um todo. Se considerarmos a filosofia, de um ponto de vista mais radical, como uma atividade conceitual, *Outramente que ser* representa o aperfeiçoamento de todo um vocabulário filosófico levinasiano. E é justamente o conceito de “outramente que ser” que singulariza Levinas na história da filosofia enquanto um filósofo da diferença. Nenhum outro fez uso desse conceito. Tudo isso envolve, como vamos mostrar na sequência, uma discussão sobre o posicionamento em relação à ontologia e a definição do seu papel na argumentação.

3.2 O problema da dedução de ser pelo outramente que ser

A solução de Levinas para a ética – e conseqüentemente para a tese da primazia, da ética como filosofia primeira – nunca foi o abandono ou a negação da ontologia em favor de um algo qualquer sem sentido. Não é a primeira vez que insistimos nesse ponto

no decorrer do nosso texto, mas ele se faz mais uma vez necessário. Se não encaramos ética e ontologia como coisas auto excludentes, a pergunta fundamental a ser feita e pela qual a leitura de *Outramente que ser* deve começar é a seguinte: como o sentido do ser pode ser deduzido do outramente? Como sentido de ser e sentido da transcendência se articulam? E, nesse sentido, formulado em termos análogos e que muito interessa para o nosso objetivo, como a autonomia pode ser deduzida da heteronomia? Assim se configura o que podemos chamar de problema da passagem de ser para o outramente – ou o problema da dedução.

Se a transcendência tem um sentido, ela só pode significar o fato, para o *acontecimento de ser* – para o *esse* – para a essência, de passar para o outro de ser. Mas o que quer dizer o *outro de ser*? [...] E o que pode significar aqui o *fato* de passar, o qual, chegando ao outro de ser, apenas poderia no decorrer dessa passagem desfazer sua facticidade?¹⁷⁴

Que o binômio “ser” e “outramente que ser” não se confunda aqui com a clássica oposição na história da filosofia entre “ser” e “não ser”. “Outramente” não é o oposto de ser. A passagem de um a outro, portanto, não pode ser submetida ao crivo de uma dialética em que a negatividade estaria única e exclusivamente sujeitada a uma determinação final de ser. Desse modo, a questão da transcendência e do seu sentido não está circunscrita ao âmbito da oposição entre ser e não ser, ela diz respeito a uma diferença que não é ontológica, mas ética.

O ponto definidor para a orientação desse debate está presente em uma dissociação. E isso é feito de modo muito parecido com o que vimos ser desenvolvido no texto de 1961. Assim, se em *Totalidade e infinito* vimos Levinas operar a partir da separação entre acontecimento de ser – isto é, ontologia – e verdade, restringindo a segunda ao âmbito de uma economia geral do ser, de modo similar em *Outramente que ser* podemos ver já na nota preliminar do livro a proposta de separação entre ser e sentido. Em última instância é isso que está em questão quando Levinas diz que “*entender um Deus não contaminado pelo ser* é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária do que *tirar o ser do esquecimento* [...]”¹⁷⁵.

As recentes contribuições de Didier Franck para esse ponto em específico são importantes.¹⁷⁶ Essa dissociação entre ser e sentido supõe uma ampliação da noção de

¹⁷⁴ AE, p. 03, grifos do autor.

¹⁷⁵ AE, p. X, grifos do autor.

¹⁷⁶ Cf. FRANCK (2008).

sentido a partir da qual ser não seja mais tido como a fonte de sentido. Assim se abre o espaço para a inserção da noção de *outramente que ser* como podendo fazer parte do sentido: sentido não é apenas sentido de ser, mas também de outramente que ser. Mas, afinal, qual a significação desse outramente? A chave para essa pergunta reside na explicitação desenvolvida ao longo de toda argumentação de *Ouत्रamente que ser* de que a mostraçãõ é apenas uma modalidade da significação.

No entanto, dissociar ser e sentido – consequentemente, passar de uma exposição ontológica para uma exposição ética – não é uma tarefa fácil. É, pelo contrário, um ponto de partida extremamente contra intuitivo e de difícil convencimento. Para operar essa dissociação e explicitar não apenas a separação entre ser e sentido, em uma espécie de evasão de ser, para resgatarmos uma noção embrionária do pensamento levinasiano, mas também como dessa própria exceção deve ser possível mostrar como ser deriva do outramente, há um problema metodológico ineludível.. Como se referir e falar de algo uma vez que pretender sair do âmbito ontológico de mostraçãõ? Como demonstrar que há algo para além daquilo que se mostrar? Ainda mais sério e problemático: como demonstrar que é naquilo que não se dá em termos ontológicos que o próprio sentido de ser estar fundado? Levinas estava perfeitamente ciente desses desafios, apesar de serem muito raras as passagens nas quais ele tece diretamente considerações sobre o problema metodológico. A passagem abaixo releva exatamente essa preocupação:

Um problema metodológico se põe aqui. Ele consiste em se perguntar se o pré-original do Dizer (se o anárquico, o não-original como designamo-lo) pode ser levado a se trair mostrando-se em um tema (se uma an-arqueologia é possível) [...]. Traição ao preço da qual tudo se mostra, mesmo o indizível e pela qual é possível a indiscrição em relação ao indizível que é provavelmente a própria tarefa da filosofia.¹⁷⁷

Em *Totalidade e infinito* tínhamos a explicitação de acontecimentos no ser que o jogo de luz da fenomenologia não era suficiente para dar conta (rostos, eros, fecundidade). Com isso se operava, portanto, a distinção entre acontecimento de ser e ontologia. Tratava-se, metodologicamente, de um *éclatement* – uma ruptura, uma explosão - da estrutura formal do pensamento para que esses acontecimentos pudessem sobressair na argumentação em um processo caracterizado como uma *dedução*.¹⁷⁸ Já em *Ouत्रamente que ser* podemos falar de algo similar. O que interessa, no entanto, não é partir de uma

¹⁷⁷ AE, p. 8, grifos nossos, grifos do autor.

¹⁷⁸ Cf. a seção 2.1.3.1 do capítulo anterior sobre a dedução fenomenológica do conceito de separação.

fenomenologia em direção a acontecimentos noturnos¹⁷⁹, mas em um retorno por meio da *ênfase* (hipérbole ou superlativo) em direção daquilo que possibilita a justificação de ser, isto é, o outramente.

Mas o aparecer do ser não é a última legitimação da subjetividade [...]. No subjetivo, as noções – e a *essência* que elas apenas articulam – perdem a consistência que o tema em que elas se manifestam as oferece. Não reencontrando ‘conteúdos psíquicos’ em um ‘sujeito oposto ao objeto’. É, ao contrário, na hipóbole, no superlativo, na *excelência* de significação às quais elas remontam [...] que as noções e a *essência* que elas articulam rompem e se formam em intriga humana.¹⁸⁰

A hipóbole possibilita a exposição da subjetividade em que a atividade do eu se inverte em uma passividade na qual o sentido ético começa a ser explicitado. Daí os temas fundamentais desenvolvidos em *Outramente que ser*: a proximidade, a substituição, a recorrência e o si. Ora, algumas perguntas cruciais começam a colocar-se a partir dessas considerações. Como definir os conceitos de tempo e linguagem dentro no âmbito de uma significação ética? Qual a significação ética de tempo e linguagem? Ainda, qual a implicação disso para o conceito de liberdade?

3.3 Tempo da liberdade

Uma vez delineado e cientes do desafio metodológico do qual a argumentação não pode escapar, comecemos pelo problema do tempo. Ele possui uma primazia em relação ao problema da linguagem que se justifica pelo fato de a diacronia estipular, na verdade, o próprio modo como ser e outramente que ser, dito e dizer, autonomia e heteronomia, devem ser pensados: “esse *dizer* e esse *desdizer* podem se juntar, podem *ser ao mesmo tempo*? Na verdade, exigir essa *simultaneidade* já é reconduzir o *outro* de ser a *ser* e a *não ser*. Devemos permanecer na situação extrema de um pensamento *diacrônico*”¹⁸¹. A diacronia, portanto, é a premissa que devemos considerar como fundante para pensar tudo

¹⁷⁹ Esse é o termo que Raoul Moati (2012) utiliza como mote de leitura de TI. O uso se justifica claramente por essa passagem do prefácio de TI: “A consciência não consiste em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que se procura essa adequação, mas em ultrapassar esse jogo de luz – essa fenomenologia – e realizar [*accomplir*] esses *acontecimentos* em que a significação última – contrariamente à concepção heideggeriana – não consiste em *desvelar*” (TI, p. XVI). Esse é o sentido de “acontecimentos noturnos”, aqueles que ultrapassam o jogo de luzes fenomenológico e cuja significação não reside no desvelamento.

¹⁸⁰ AE, p. 231.

¹⁸¹ AE, p. 9.

o que se segue. Ela permeia todo e qualquer tema presente no desenvolvimento desse livro e é a ela que cabe a função de mostrar a ambiguidade de ser e de outramente que ser, de autonomia e heteronomia, do Dizer e do Dito.

É claro que o próprio modo como Levinas geralmente escreve e apresenta sua argumentação dificulta bastante toda e qualquer tentativa de leitura que porventura procure impor uma linearidade no desenvolvimento dos temas e dos argumentos. Não nos é dado em momento algum uma estrutura na qual facilmente se identificaria um procedimento demonstrativo de uma tese que se pretende sustentar. *Outramente que ser* é especialmente exemplar nesse aspecto. Somos muito facilmente levados a um equívoco se pensarmos que a divisão entre o *Argumento* e a *Exposição* seria fruto do que intuitivamente se consideraria como óbvio: o segundo não fornece uma explicação ou demonstração do que está contido no primeiro. Antes, o segundo é uma retomada incessante do primeiro, em um esforço constante de recomeço. O mesmo se aplica aos temas e conceitos empregados. É quase impossível presumir que seria possível isolar um conceito em particular e se manter em uma explicação minuciosa sobre tal.

A dificuldade diante da qual o estilo levinasiano nos coloca, no entanto, não pode ser tomada como uma desculpa para sermos vagos ou imprecisos. Precisamos garantir um modo de acesso ao texto que nos permita desenvolver da melhor maneira possível aquilo que nos propomos demonstrar aqui. Mais uma vez, pode ser elucidativo se nos confrontarmos com *Totalidade e infinito*. Se tivéssemos de escolher um ponto de diferenciação marcante entre *Outramente que ser* e *Totalidade e Infinito*, certamente seria a discussão sobre o conceito de tempo. Apenas nas últimas páginas da obra de 1961 é que esse conceito começa a receber uma atenção maior.¹⁸² Algo completamente diferente acontece com *Outramente que ser*. Não por acaso, esse problema assume uma clara centralidade no primeiro capítulo da *Exposição*. Tudo acontece quase como se *Outramente que ser* começasse a partir de onde *Totalidade e infinito* terminou.

Há ainda outros elementos além do próprio texto de 1974 que podem ajudar a ratificar isso que acabamos de afirmar. Por exemplo, Jacques Rolland relata que pessoas próximas a Levinas sempre comentaram que o tempo haveria se tornado a questão mais importante para ele, a tal ponto que se supunha na época haver um livro em preparação

¹⁸² Cf. TI, p. 195-225.

para tratar exclusivamente sobre esse ponto.¹⁸³ Isso é corroborado por uma última pergunta feita em uma entrevista concedida à revista *Autrement* em novembro de 1988.¹⁸⁴ Ela é extremamente ilustrativa. O entrevistador questiona sobre qual seria a atual preocupação primordial do trabalho de Levinas. A resposta: “Meu tema de investigação essencial é o da desformalização da noção de tempo”¹⁸⁵. Com isso, conquistamos uma pista investigativa importante. Não só do caráter fundamental da noção de tempo, mas que a investigação se dá por meio de uma tentativa de desformalização desse conceito.

O gesto filosófico aqui é muito próximo do que é feito em *Totalidade e Infinito*. Por “desformalização” podemos entender algo similar ao que se pretendia anteriormente como “*accomplissement*”. Assim, a pergunta que devemos fazer ao ler os textos buscando por indícios dessa desformalização da noção de tempo é a seguinte: afinal, como fenomenologicamente o conceito abstrato de tempo se concretiza, isto é, se desformaliza, se realiza? É o conceito de tempo, portanto, que escolhemos aqui como chave de acesso a uma compreensão global do texto, por um lado, e do problema da liberdade, por outro.

Evidentemente, apesar de ir ganhando cada vez mais importância a medida que a obra vai amadurecendo, o problema do tempo está presente de maneira difusa, muitas vezes apenas *en passant*, quase como algo que se anuncia, mas não se desenvolve, desde os primeiros textos originais. No que segue, vamos trazer os principais elementos que devem ser considerados na tarefa de esclarecimento e de sustentação da relação entre o problema do tempo e o da liberdade. Em última instância, esse desafio pode ser sintetizado em uma investigação sobre a noção de diacronia e sobre como ela repercute de modo definidor em todo texto, de forma que nos seja possível visualizar a possibilidade de se falar em um tempo da autonomia e um tempo da heteronomia.

3.3.1 Indicativos da origem e do desenvolvimento do conceito de tempo

Le temps ne coule pas comme un fleuve
EE, p.107

No início do capítulo anterior, reservamos algumas páginas para descrever dois conceitos operacionais que sustentamos ser as ferramentas preparatórias na formulação

¹⁸³ “Tous les familiers témoigneront qu’elle [a questão do tempo] était devenue *sa* question dans les dernières années, au point que certains [Marc Faessler] ont pu supposer qu’un livre organique était en préparation”. ROLLAND, 2000, p. 291.

¹⁸⁴ Trata-se de um Levinas maduro, portanto.

¹⁸⁵ EN, p. 297.

do conceito de separação tal como vemos elaborado em *Totalidade e infinito*: evasão e hipóstase. Sem nenhuma pretensão de proceder ao modo de uma arqueologia que percorra exaustivamente o conjunto da obra, o que demandaria um trabalho muito mais sistematizado que reunisse e atribuísse uma coesão às passagens em que Levinas trata desse problema¹⁸⁶, retornemos brevemente agora à configuração da ideia de hipóstase perguntando não sobre sua implicação para a separação, mas sobre como ele reverbera ou condiciona uma concepção peculiar de tempo.

Um dos maiores desafios de Levinas é o de deslocar o problema da transcendência do *locus* em que se consolidou como clássico: o da dualidade eu/si. Em linhas gerais, podemos dizer que defender que a transcendência não é meramente um “aí fora”, como transcendência de objetos, mas transcendência do outro ser humano, é a tese por trás de todos os textos e problemas levinasianos. Obviamente, isso também se aplica ao problema do tempo e tem suas origens já nos primeiros textos. A pergunta a ser feita, portanto, é a seguinte: a que concepção de tempo ganhamos acesso ao operar a redução que nos conduz à noção de *il y a*? Qual a relação entre *il y a* e tempo? Em última instância, o leitor já deve ter percebido que o que está sempre em jogo, e que esses conceitos procuram articular, é uma elaboração filosófica da diferença. Assim, todas essas perguntas podem ser reunidas em uma só: qual é o tempo da diferença? Uma vez que estamos lidando com um filósofo que passou tanto pelo crivo da fenomenologia de Husserl e Heidegger, quanto pelo bergsonismo, é evidente que estão automaticamente excluídas quaisquer abordagens dessa questão que sejam de cunho científico. Tempo não é o do relógio nem do calendário. Tampouco é medida do movimento. Também não nos interessa aqui encarar o tempo como história. O início das conferências de *O tempo e o outro* pode ser elucidativo nesse ponto:

O objetivo dessas conferências [*O tempo e o outro*] consiste em mostrar que o tempo não é o fato de um sujeito isolado e sozinho, mas que ele é a própria relação do sujeito com outrem. [...] Para sustentar essa tese será necessário, por um lado, aprofundar a noção de solidão e entrever, de outro, as possibilidades que o tempo oferece à solidão.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Trabalho, inclusive, que ainda permanece por ser feito de maneira apropriada na literatura secundária. Remetemos aqui, como textos da literatura secundária que nos forneceram alguns elementos para pensar essa questão, aos trabalhos de ROLLAND (2000, p. 291-322), CIARAMELLI (2002), COURTINE (2008), FERRON (1992, p. 117-161), LEGROS (2002), SZIGETI (2006), BOVO (2002), BERNET (2000) e BENSUSSAN (2007).

¹⁸⁷ TA, p. 17, grifos nossos. Essa passagem reforça exatamente o que dizíamos no início do parágrafo anterior, a saber: se a transcendência é deslocada do âmbito da dualidade *moi/soi*, o tempo também deve ser deslocado e pensado como relação do sujeito com outrem, com outro ser humano.

Tempo não é algo produzido por si mesmo – essa é a tese que podemos formular como sendo aquela que Levinas sustenta do início ao fim dos seus textos e que se confronta imediatamente com grande parte das elaborações encontradas na história da filosofia sustentadas pela metáfora de *fluxo*. Ora, se tempo não é algo auto produzido pelo sujeito, ele também não é algo que se dá em um fluxo. No entanto, isso não significa que a identidade do eu deva ser de imediato excluída de toda e qualquer tentativa de abordagem do conceito de tempo desde uma perspectiva da diferença. Lembremos que em Levinas nunca se trata de uma anulação do eu, do sujeito, da identidade. A noção de solidão, nesse sentido, é fundamental. Como vimos, ela ganha seu desenvolvimento com o surgimento da hipóstase no seio do anonimato do *il y a* em um processo de identificação em que a saída e o retorno a si são possíveis.¹⁸⁸

É importante não perdermos de vista o fato de que com o termo “hipóstase” não se está simplesmente fabricando um sinônimo de “consciência”. “Hipóstase” e “consciência” não são termos intercambiáveis justamente porque o segundo supõe exatamente a sincronia temporal que o primeiro quer evitar.¹⁸⁹ Isso também não quer dizer que procedendo dessa maneira, exclui-se algo como o que se nomeia por consciência. De forma alguma a proposta em questão se trata de uma defesa do prevailecimento do inconsciente sob o consciente. É difícil de se estabelecer com precisão quais são as fontes das quais Levinas se utiliza para escolher esse conceito como o principal operador para falar da identidade do eu. De fato, trata-se de um termo já presente na antiguidade e mesmo no neoplatonismo. Em última instância, o que realmente interessa para nosso caso é o sentido de absolutidade, ou seja, de não relatividade, de base, de fundamento, que esse termo carrega. O uso que se faz do conceito de “hipóstase”, portanto, é para demarcar uma diferença em relação a “pensamento”, “consciência” e “espírito”. Quando se fala em subjetividade como hipóstase, não é nenhum desses conceitos que está subentendido, mas simplesmente a noção etimológica do termo que denota uma base, um fundamento. Nesse caso, a base é literalmente a posição de um aqui em que se encontra.

¹⁸⁸ Cf. o ponto 2.1.1.2 sobre a hipóstase no capítulo anterior.

¹⁸⁹ Mais adiante ficará mais claro para o leitor o motivo pelo qual essa distinção precisa ser bem demarcada. Em resumo, trata-se de uma medida para evitar que se confunda a elaboração da concepção levinasiana de tempo com outros desenvolvimentos que podemos encontrar na história da filosofia, especialmente de Husserl.

Não se trata, insistimos, da consciência da posição – e, portanto, de saber – mas da posição da consciência¹⁹⁰. Isso não é um jogo de palavras vazio. Operando essa inversão de termos, Levinas retira dos conceitos de consciência, pensamento e espírito a função de fundamento, passando a serem conceitos derivados ou, na realidade, devedores de algo anterior que é a localização. Com isso, fica afastada a primazia desses conceitos para se sustentar que a consciência não é ela mesma o ponto de partida, mas algo que tem um ponto de partida, que tem uma posição. Observe-se ainda que essa “localização”, apesar da ideia de configuração espacial carregada pelo termo, não supõe um espaço objetivo. Muito pelo contrário, o espaço objetivo pressupõe um pensamento ou uma subjetividade que o pensa como objetivo. E o pensamento, por sua vez, supõe um *aqui* que não é de imediato subjetivo, mas a própria *subjetivação* do sujeito.

Ele [o pensamento] não é de início pensamento e depois *aqui*; enquanto pensamento, ele é aqui, já ao abrigo da eternidade e da universalidade. Localização que não supõe o espaço. Ela é completamente o contrário da objetividade. Ela não supõe um pensamento por trás dela que teria que apreender o *aqui* – nessa dialética pela qual começa a *Fenomenologia* de Hegel – e que é um *aqui* objetivo. A localização da consciência não é subjetiva, mas a subjetivação do sujeito.¹⁹¹

Assim, não é o surgimento de uma consciência, dada em um fluxo temporal, que interessa investigar. Antes, é uma hipóstase configurada a partir de um processo identitário de saída e retorno a si mesmo em que ainda não há propriamente *tempo*. O que há, então, se não há tempo; se a hipóstase ainda não está inserida temporalmente no mundo? É nesse ciclo fechado de saída e retorno, encerrando o sujeito sobre si mesmo, que se define, por assim dizer, não exatamente o tempo (em sua tríade de passado, presente e futuro), mas a primeira condição da sua produção: o presente. Dizemos “condição” porque o presente ainda não é a introdução do tempo propriamente dito no *il y a*, mas uma *função temporal* que é aquela de algo que vem a partir de si mesmo. O presente não é, por assim dizer, uma instância a partir da qual se articulará todas as outras – ou seja, passado e futuro – em uma espécie de fluxo contínuo. Assim, por um lado, o presente é “uma ignorância da história” e, por outro, “refratário ao porvir”¹⁹². Trata-se,

¹⁹⁰ “La pensée a un point de départ. Il ne s’agit seulement d’une conscience de localisation, mais d’une localisation de la conscience qui ne se résorbe pas à son tour en conscience, en savoir”. (EE, p. 101)

¹⁹¹ EE, p. 101, grifos do autor.

¹⁹² EE, p. 107.

portanto, de um âmbito cujo passado é desconhecido e o futuro, indiferente. Ele nada mais é do que aquilo que se produz com o surgimento do eu no seio do *il y a*.

O acontecimento da hipóstase é o presente. O presente parte de si, melhor ainda, ele *é* o início de si. [...] Colocar a hipóstase como presente ainda não é introduzir o tempo no ser. Dando-nos o presente, nós não nos damos uma expansão do tempo tomado em uma série linear da duração, nem um ponto nessa série. Não se trata de um presente cortado em um tempo desde já constituído, de um elemento do tempo, mas da *função* do presente, da ruptura que ele opera no infinito impessoal da existência.¹⁹³

Posto dessa forma, o problema do tempo é perspectivado a partir da negação do fluxo como metáfora. É isso que está em questão aqui: “[...] as imagens de corrente e de fluxo pelas quais se explica o tempo se aplicam aos seres no tempo e não ao próprio tempo”¹⁹⁴. Encarar o problema do tempo como um problema do fluxo é visto por Levinas como o principal motivo de um desprezo que a filosofia moderna em geral desenvolveu pelo conceito de instante.¹⁹⁵ No entanto, e se o instante em vez de representar apenas uma relação com o que imediatamente o antecede e o sucede – os instantes anteriores e posteriores, portanto – inserido em uma espécie de encadeamento de pontos, traduzisse, na verdade, um acontecimento pelo qual nascesse? Como se o instante fosse o problema do começo, do início, em sentido absoluto.

Aquilo que começa a ser não existe antes de ter começado e é, no entanto, isso que não existe que deve, pelo seu começo, nascer para si mesmo, vir a si, sem partir de nenhum lugar. O próprio paradoxo do começo que constitui o instante.¹⁹⁶

É nesse sentido que ganha força a ideia já formulada no pequeno texto sobre a filosofia do hitlerismo de 1934 segundo a qual “a verdadeira liberdade, o verdadeiro começo, exigiria um verdadeiro presente”¹⁹⁷. Portanto, pensar o tempo de tal modo que se habilite a alteridade significa pensa-lo não como um fluxo, mas como um instante

¹⁹³ TA, p. 32, grifos do autor. Essa página é seminal para o desenvolvimento do problema.

¹⁹⁴ EE, p. 107.

¹⁹⁵ “La philosophie moderne professe un mépris pour l’instant où elle voit uniquement l’illusion du temps scientifique, dépouillé de tout dynamisme, de tout devenir” (EE, p. 108).

¹⁹⁶ EE, p. 111.

¹⁹⁷ QRPH, p. 09. O sentido dessa formulação é algo que também encontramos em uma pequena anotação dos cadernos de cativo em que a liberdade é definida como uma possibilidade de ser como se ainda se tivesse sido, ou seja, possibilidade do presente, do instante: “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*” *Œuvres I*, p. 59.

absoluto (como presente) que nada mais é do que um *vir a si mesmo por si mesmo*. Aqui temos algo que funciona de modo muito similar à configuração do conceito de separação – conceito seminal que de alguma forma sempre está pressuposto em qualquer texto de qualquer momento do desenvolvimento levinasiano, afinal é exatamente desse conceito que uma filosofia da diferença deve dar conta.

Do mesmo modo que para que houvesse separação era necessário que houvesse um termo cuja característica fosse permanecer no ponto de partida, ou seja, para que houvesse separação era necessário haver um Eu enquanto termo absoluto que permanece como entrada para a relação¹⁹⁸, para que haja tempo é necessário um presente também em sentido absoluto, a possibilidade de que se seja como se não houvesse nada de anterior nem de posterior. Essa é a implicação fundamental do conceito de hipóstase, e em sentido mais amplo, do conceito de separação, para o tempo. Podemos dizer que são nesses termos que em *Totalidade e infinito* essa questão se desenvolve como o tempo da economia do Eu, como tempo da autonomia. O presente se expressa e se desformaliza, no sentido que temos utilizado esse termo, ou seja, no sentido de *accomplissement*, enquanto habitação.

3.3.2 O acesso fenomenológico ao problema do tempo

Tudo o que indicamos na seção anterior demonstra um esforço de Levinas em pensar o tempo como verdadeiramente um fora. Isso justifica a não utilização de um termo muito conhecido no âmbito da reflexão fenomenológica sobre o tempo – *ek-stasis* – em que o prefixo “*ek(-)*” tem justamente a pretensão de significar um “fora de”. Esse é um aspecto muito forte da tentativa de afastamento de Levinas em relação à filosofia heideggeriana. O conceito de hipóstase que acabamos de delinear tem precisamente essa concepção como alvo crítico. É entre *ek-stasis* e *hupó-stasis* que a confrontação se estabelece. De certa forma, o movimento para fora que o “*ek(-)*” manifesta supõe, para Levinas, uma anterioridade que é a da “*hupó(-)*”, de uma base.

Curiosamente, se não é a Heidegger que Levinas recorre como ponto de partida para lidar com a questão do tempo em textos mais tardios, é com Husserl que encontramos as principais intuições das quais se parte. Em textos iniciais, como *Da existência ao existente* e *O tempo e o outro*, dos quais nos ocupamos anteriormente, era sobretudo a

¹⁹⁸ Exatamente como sustentamos no capítulo anterior quando nos dedicamos a analisar a ordem cronológica. Cf. o ponto 2.1.3

presença de Descartes e Malebranche que encontrávamos¹⁹⁹. Já a partir dos anos circunscritos ao âmbito da publicação de *Outramente que ser* o que entra em jogo nessa discussão é uma interpretação das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. No entanto, como uma filosofia da consciência tal qual a fenomenologia de Husserl pode fornecer elementos que sirvam para pensar o tempo da diferença? Como uma análise que nasce com a pretensão de ser a base para a elaboração de uma fenomenologia transcendental que justifica a validade epistemológica de objetos constituídos pela consciência egóica pode converter-se em algo útil na preparação de uma ética fenomenológica tal como a proposta por Levinas? Não insistimos várias vezes que Levinas procura articular constantemente uma maneira de se afastar do conceito de consciência, bem como os de pensamento e de espírito? Não era a esses conceitos que a hipóstase se contrapunha?

Lembremos que quando se trata de Husserl há sempre uma posição interpretativa subjacente a tudo o que é dito. Não é a reprodução do discurso husserliano ou uma interpretação extremamente fiel que devemos procurar, mas elementos que fornecem indicativos fundamentais do qual se pode partir.²⁰⁰ Dessa forma, todas essas perguntas, na verdade, foram colocadas de uma forma equivocada. Assim postas, elas realmente não podem nos fornecer nenhum avanço para aquilo que nos interessa. No entanto, elas podem ser reformuladas da seguinte maneira: como a compreensão husserliana de uma impressão originária tem um reflexo imediato no modo como Levinas desenvolve a noção de presente? E em que sentido a proto-impressão é de tal modo formulada que habilita a alteridade? Como ela não reduz o outro ao mesmo em um movimento de totalização? Mesmo que agora estejamos em posse das perguntas corretas que devem nos conduzir, reservemos ainda algumas considerações sobre o próprio Husserl.

De agora em diante, pelo bem da argumentação e para que possamos continuar progredindo de maneira adequada, deixemos de lado toda controvérsia que gira em torno dos escritos de Husserl sobre o tempo e qualquer pretensão de conferir uma sistematização a esses textos que permaneceram sem uma unidade conferida pelo próprio Husserl²⁰¹. Pedimos ao leitor que tenha em mente que o nosso propósito é apenas o de

¹⁹⁹ Cf. EE, p. 108-117.

²⁰⁰ As *Lições* constituíram um texto seminal para vários fenomenólogos, inclusive Levinas. Se o leitor desejar remeter-se a um estudo que recontextualiza a problemática de Husserl na época em que as *Lições* foram escritas, indicamos o texto de Benoist (2008).

²⁰¹ Caso o leitor tenha interesse em aprofundar sobre esse ponto em específico, remetemos a introdução do tradutor português das *Lições*. Além disso, remetemos também a todos os comentários reunidos na

dar conta da interpretação levinasiana, não de fornecer um estudo detalhado sobre Husserl. Levando em consideração essa observação, podemos dizer que a pergunta estabelecida nas *Lições* é a pergunta fenomenológica (não psicológica, portanto) pela origem do tempo. Isso significa que uma investigação fenomenológica sobre o tempo é uma pergunta pelas “*formações primitivas da consciência do tempo*”, ou seja, é aquela que busca “*esclarecer o a priori do tempo explorando a consciência do tempo*”²⁰².

Podemos dizer que a elaboração fenomenológica de Husserl sobre o tempo se põe como uma resposta a um problema ontológico com o qual Brentano se viu confrontado: aquilo que é, é apenas no presente. Ora, algo que é futuro ainda não é, propriamente. Da mesma forma, aquilo que é passado já não é mais. Assim a densidade ontológica que autoriza que digamos que algo é, em sentido forte, só pertence ao presente. Enquanto herdeiro da tradição brentaniana e tendo em vista o problema ontológico que vem imediatamente atrelado ao problema do tempo, Husserl precisa lidar com a seguinte questão: como conferir realidade a determinações temporais se elas não são propriamente dadas, se elas parecem escapar a toda e qualquer atualização?²⁰³

A resposta reside na articulação entre o problema da consciência do tempo e o esquema da intencionalidade (que já vinha sendo elaborado desde as *Investigações Lógicas*). Isso significa que, em última instância, Husserl sustenta que há um sentido específico no modo de visar temporalmente os objetos. Esse sentido nada mais é do que o sentido intencional. Ora, há uma forma de intencionalidade em que aquilo que é visado se confirma automaticamente, ou seja, um modo intencional capaz de fornecer *evidência*. Esse modo é o da percepção, segundo o qual algo pode ser simultaneamente visado e dado. Dessa forma, se passado e futuro sofrem uma espécie de dificuldade de se apresentar como uma evidência, aparentemente sendo impossíveis de serem dados na consciência – enfim, se eles sofrem uma espécie de “carência” ontológica – a intencionalidade da consciência é a saída encontrada por Husserl para conferir tanto percepção quanto preenchimento de visada dos objetos temporais. A originalidade das *Lições*, e conseqüentemente seu maior desafio, consiste em fornecer uma forma de preenchimento próprio da consciência temporal.

coletânea *On time – new contributions to the husserlian phenomenology of time*, sobretudo o artigo de Rudolf Bernet (2010) sobre os manuscritos de Bernau.

²⁰² *Lições*, §2, grifos do autor.

²⁰³ Cf. as considerações de Benoist (2008) sobre esse ponto.

Assim, o esclarecimento da constituição fenomenológica do tempo supõe, em primeiro lugar, o esclarecimento da constituição dos objetos temporais, a saber: objetos que não só possuem unidade no tempo, mas que contém extensão temporal. O exemplo aqui é o da melodia. A definição que geralmente é dada é a de uma sequência de notas ou sons que se relacionam reciprocamente formando um todo harmônico. Por analogia, um objeto temporal, tal como a melodia, deve conter unidades – ou seja, notas que podem ser isoladas – e também extensão – ou um todo harmônico. Esse todo se deve a duas possibilidades: 1) de que não ouvimos apenas cada som singularmente, mas a partir da recordação possamos preservar cada nova nota, relacionando-as; e 2) que a expectativa da chegada de uma nova nota permita que saibamos que ainda não chegamos ao final. Assim, temos a seguinte conclusão: “ouço de cada vez apenas a fase atual do som e a objetividade do som total duradouro constitui-se num ato contínuo que é, numa parte, *recordação*, noutra parte pequeniníssima, pontual, *percepção* e, numa outra parte ainda, *expectativa*”²⁰⁴.

Recordação, percepção e expectativa se traduzem em retenção, proto-impressão e protensão. Esse é o modo como a consciência constitui intencionalmente o tempo objetivo. Tal nomenclatura, no entanto, não é meramente fruto de um capricho que mais obscurece do que facilita a compreensão. Para Husserl, passado e futuro não são dados sensorialmente, de modo que não há percepção possível dessas instâncias. Consequentemente, os objetos temporais que interessam não fazem parte de uma duração das coisas elas mesmas, ou seja, da existência de um mundo temporal, mas o modo como a duração *aparece* para uma consciência. Portanto, a fenomenologia trata de objetos temporais imanentes inseridos no tempo imanente do curso da consciência.

[...] o que nós aceitamos não é a existência de um tempo do mundo, a existência de uma duração causal e coisas semelhantes, mas antes o tempo que aparece, a duração que aparece como tal. Ora isto são dados absolutos de que não teria sentido duvidar. De seguida, nós aceitamos também um tempo que é; porém, isso não é o tempo do mundo da experiência, mas antes o *tempo imanente* do curso da consciência.²⁰⁵

O fundamental da tese fenomenológica sobre o tempo é relativamente simples: o presente da percepção engloba tanto a retenção da fase que acabou de passar quanto a protensão da fase que está em vias de chegar. O presente, ou a proto-impressão, é um

²⁰⁴ *Lições*, §7, p. 56-57, grifos nossos.

²⁰⁵ *Lições*, §1, p. 38-39, grifos do autor.

ponto-fonte que inicia a duração do objeto e constitui, para usar a metáfora de Husserl, o “núcleo para uma cauda de cometa de retenções”²⁰⁶. A garantia da identidade da duração dos objetos, apesar das variações que ele pode sofrer no seu modo de aparição, é conferida pela intencionalidade da retenção. É ela a responsável pela mesmidade da duração. Essa é, em última instância, a dinâmica de uma vida transcendental do sujeito fenomenológico: um movimento ininterrupto de autotemporalização, cujo ritmo é determinado pela emergência de um ato intencional sucedendo um ato anterior, em uma conexão fundamental conferida pela antecipação de um novo ato, de modo que ele já é sempre presente por meio de um futuro antecipado.

Pertence, porém, à essência da intuição do tempo que ela seja, em cada ponto da sua duração (de que podemos fazer, reflexivamente, um objeto) consciência *do agora mesmo passado* e não simplesmente consciência do ponto-agora da objetividade que aparece como duradoura.²⁰⁷

No entanto, Husserl distingue três graus da constituição do tempo e dos objetos temporais. Essa divisão é algo que nunca mudou radicalmente na evolução da reflexão husserliana.²⁰⁸ Em linhas gerais, eles são os seguintes: um primeiro, que diz respeito aos objetos transcendentais constituídos temporalmente por atos; um segundo, de unidades temporais imanentes, ou atos, constituídos por um fluxo; e um terceiro, que é o de um fluxo absoluto. Temos, assim: objetos transcendentais constituídos por atos que, por sua vez, são constituídos por um fluxo absoluto.

É devido a essa separação em graus de constituição que o modo como Husserl conduz sua investigação sobre a consciência interna do tempo progride em duas direções distintas.²⁰⁹ A primeira delas é essa de cujo traços fundamentais tentamos nos ocupar até agora, ou seja, é aquela que busca explicitar como a temporalidade da consciência constitui intencionalmente as determinações temporais dos objetos e compreender como a identidade é mantida nesse movimento temporal. Trata-se de um nível estático da fenomenologia. Já o segundo, que é o nível genético, redireciona a investigação para o problema de uma consciência absoluta ou do fluxo absoluto que de certa forma

²⁰⁶ *Lições*, §11, p. 63.

²⁰⁷ *Lições*, §12, p. 64, grifos do autor.

²⁰⁸ Cf. Brough (2010).

²⁰⁹ É o que sustenta também Bernet (2000) e Szigeti (2006).

acompanha cada ato intencional constituinte. O mais importante dessa segunda direção é o fato de que ela está diretamente relacionada com o problema da sensação, do sentir.

Nesse ponto, já deve ser extremamente previsível para o leitor que as considerações de Levinas vão totalmente de encontro a primeira direção – isto é, o nível estático. Por exemplo, o propósito husserliano ao elaborar as análises não condiz de forma alguma com o propósito levinasiano. O modo da consciência intencional temporal está servindo muito mais de ferramenta conceitual para dar conta dos objetos de um ponto de vista epistemológico – portanto teórico – do que ético. Trata-se de uma perspectiva em que o outro é constituído por mim, algo que inviabilizaria a exigência de transcendência tal como Levinas estipula. Esse é o ponto mais geral da discordância. Derivado dele, ainda poderíamos dizer que o modo como a temporalidade é compreendida por Husserl não habilita o espaço para o imprevisível, para o novo, já que o presente é, na verdade, o preenchimento de uma intenção antecipadora – a protensão – que precede o próprio acontecimento no presente. Por fim, outro ponto muito forte da discordância reside na maneira como Husserl faz uso da retenção, que nada mais é do que um presente “envelhecido” e que pode ser recuperado, sendo re-presentado, e conseqüentemente, perdendo todo o caráter de alteridade.

3.3.3 Diacronia: o tempo da autonomia e da heteronomia

*La conscience est sénescence et
recherche d'un temps perdu*
(IS, p. 156)

Se, como acabamos de explicitar, a primeira direção se apresenta tão problemática para os propósitos levinasianos, é na segunda direção, quando se deve tratar da ligação entre a impressão originária e a intencionalidade, que as coisas começam a ganhar um caráter diferenciado. Aí o desenvolvimento da análise husserliana começa a expor uma trama entre passividade e espontaneidade merecedora de atenção. O tempo começa a aparecer como o âmbito no qual a consciência intencional se depara com uma espécie de limite: o limite que ela própria é.

O conceito de tempo, portanto, é a temática que expõe da maneira mais clara e mais fundamental que a intencionalidade possui um limite que se manifesta ao modo de um quiasma. A atitude de um poder constituidor que é, por excelência, a intencionalidade, se depara, ao se propor uma tarefa de busca pela origem do tempo, com a impossibilidade

de constituir, com a impossibilidade de objetivar, com a impossibilidade de exercer aquilo que lhe parece ser o mais próprio, com a impossibilidade de espontaneidade e, portanto, de atividade. É isso que podemos verificar na seguinte passagem do “Apêndice I” das *Lições* sobre a proto-impressão e seu contínuo de modificações:

Uma modificação produz constantemente uma modificação sempre nova. A proto-impressão é o começo absoluto desta produção, a fonte primitiva a partir da qual todo o resto se produz constantemente. Mas ela própria não é produzida, ela não nasce como produzida, mas sim através de uma *genesis spontanea*, ela é proto-produção. Ela não se forma (não tem nenhum gérmen), é proto-criação. [...] Aí onde qualquer coisa dura, aí *a* passa para *xa'*, *xa'* passa para *yx'a''* etc. Mas a produção da consciência vai apenas de *a* para *a'*, de *xa'* para *x'a''*; ao contrário, *a*, *x* e *y* não são nada produzido pela consciência, eles são *o protoproduzido*, *o 'novo'*, *o formado de um modo estranho a consciência* [*das bewusstseinsfremd Gewordene*], *o recebido*, *em oposição ao produzido pela espontaneidade própria da consciência*.²¹⁰

A possibilidade de algo que escapa à atividade espontânea de produção da consciência é precisamente a possibilidade de exterioridade que tanto interessa aqui tematizar: algo que não se dá na série de produção, mas se situa fora dessa série; algo que não é produzido, mas recebido, enfim, algo estrangeiro à consciência – *bewusstseinsfremd*. A grande questão é a seguinte: se a espontaneidade da consciência não cria nada ‘novo’, mas apenas dá seguimento ao que é recebido pela impressão, desenvolvendo-o, o que é então esse ‘novo’? É precisamente nesse ponto que ganha significação a noção de diacronia proposta por Levinas: “a diacronia é a recusa da conjunção, o não totalizável e, nesse sentido preciso, Infinito”²¹¹.

Ratificando o que já dissemos algumas páginas acima, agora embasado em todo o caminho percorrido até aqui, é um equívoco pensar que com a ideia de diacronia se esteja única e exclusivamente criticando e rejeitando a fenomenologia husserliana. Na verdade, pelo contrário, a pretensão é muito mais de complementação e de derivação de consequências não exploradas pelo próprio Husserl, na medida em que o espírito interpretativo com o qual Levinas lê as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* é o de uma leitura que convida à elaboração de investigações que complementem o que é descrito nesse trabalho.²¹² Assim, o desafio do qual Levinas se

²¹⁰ *Lições*, Apêndice I, p. 124, grifos nossos. Essa passagem é extremamente importante para o que Levinas busca argumentar.

²¹¹ AE, p. 14.

²¹² Cf. IS, p. 152.

apropriada é a de “buscar a significação original da intencionalidade no modo como a sensação é vivida e na dimensão do tempo em que ela é vivida”²¹³. Trata-se da possibilidade de uma intencionalidade que não está circunscrita à modificação retencional e à protensão.

Certamente, a modificação retencional, indo até a queda da impressão no passado, torna-se lembrança, a qual, já intenção objetivante e idealizante, seria a primeira transcendência [...]. Mas seria necessário pensar que toda intencionalidade já é de alguma maneira recordação? Ou, mais precisamente, o objeto da intenção já não é mais velho que a intenção? Há diacronia na intencionalidade?²¹⁴

Sim, há diacronia na intencionalidade. Essa formulação do artigo de 1965, *Intencionalidade e sensação*, antecipa em grande medida o que é colocado quase dez anos mais tarde de maneira central em *Outramente que ser*.²¹⁵ O que começa a ser desenvolvido a partir daqui é a ideia de que o tempo não é simplesmente uma forma na qual as sensações são colocadas em um movimento. Na verdade, se pelo conceito de movimento entende-se apenas uma modificação de ser que se designa por uma temporalização, então, para Levinas, não se trata de uma modificação em sentido mais próprio. Trata-se, isso sim, de uma modificação *interna* da doação temporal, em que o que há é um momento originário de uma impressão transformando-se continuamente e submetendo-se ao fluxo de um passado retencional – ou seja, em um segmento passado que dura – e de uma abertura a um porvir. Essa espécie de deslocamento nada mais é do que um movimento virtual e, nesse sentido, um deslocamento imóvel. É a essência do ser que nomeia essa “mobilidade do imóvel”, essa “modificação sem alteração”, nada além de uma “visibilidade do Mesmo ao Mesmo”²¹⁶.

Contrariamente ao que se poderia imaginar, o que interessa é uma distância entre o sentir e o sentido, intencionalidade de uma distância temporal. Sobretudo, o que mais importa aqui é a ideia de que a unidade da sensação é sempre mais velha ou mais nova que a proto-impressão. Assim, pensar a proto-impressão como uma *genesis spontanea* significa pensar algo que é simultaneamente fonte de toda consciência e de todo ser – uma atividade absoluta, portanto –, mas também algo que abre a possibilidade peculiar

²¹³ *Idem*.

²¹⁴ IS, p. 154.

²¹⁵ Para uma apreciação extremamente elucidativa e competentemente desenvolvida sobre a presença de Husserl no segundo capítulo de AE, bem como uma aproximação estreita e pouco explorada entre Levinas e Schelling, remetemos ao artigo de Bensussan (2007).

²¹⁶ Todas essas expressões entre aspas se encontram na página 38 de AE.

de uma passividade radical, ou seja, de uma receptividade do outro no mesmo. Essa é uma ambiguidade fundamental explorada por Levinas. A seguinte passagem explicita bem esse ponto:

A unidade da sensação sempre em vir a ser é mais velha e mais jovem que o instante da proto-impressão ao qual se amarram as retenções e as protensões constituindo essa unidade. [...] A novidade imprevisível de conteúdos que surgem nessa fonte de toda consciência e de todo ser - é criação original (*Urzeugung*), passagem do nada ao ser (a um ser que se modificará em ser-para-a-consciência, mas que nunca se perderá), criação que merece o nome de atividade absoluta, de *genesis spontanea*; mas ela é ao mesmo tempo preenchida para além de toda previsão, de toda espera, de todo germe e de toda continuidade e, conseqüentemente, é passividade, receptividade de um 'outro' penetrando no 'mesmo', vida e não 'pensamento'.²¹⁷

Esclareçamos, portanto, a pergunta que interessa de modo mais fundamental ao propósito de todas as considerações que tecemos até aqui: afinal, ao nos interrogarmos sobre o limite da intencionalidade e evidenciarmos a diacronia que rompe com a espontaneidade da consciência, qual a implicação disso tudo para a consideração do conceito de liberdade? Que significa pensar uma *liberdade diacrônica*?

Podemos dizer agora que adquirimos até aqui pelo menos duas ideias fundamentais. Assim como a separação implicava em tanto aquilo *que é separado* quanto aquilo *de que se é separado*, ao modo do *cogito* e da ideia de infinito²¹⁸, também a diacronia releva algo análogo. A primeira ideia, portanto, é a de que com a noção de diacronia enquanto rejeição de totalização – enquanto quebra de sincronia – surge o que podemos chamar de *chronos* da autonomia, correspondente à atividade espontânea da consciência, da *genesis spontanea*. A segunda ideia, conseqüentemente, uma vez que a diacronia sugere haver ainda um outro tempo que não o da sincronia, que não o da autonomia, é a que há também um *chronos* da heteronomia – passividade por excelência.

O tempo da liberdade enquanto autonomia é o momento preciso da impressão originária. “O presente é começo em minha liberdade, *enquanto* que o Bem não se oferece à liberdade – ele me escolheu antes mesmo que o tenha escolhido”²¹⁹. Aqui ecoa claramente os resultados conduzidos pela análise da hipóstase. Trata-se do presente como possibilidade de um começo. Não que tudo o que há de significativo seja reduzido ao

²¹⁷ IS, p. 155-156.

²¹⁸ Cf. o tópico 2.1.2 do capítulo anterior.

²¹⁹ AE, p. 13, grifos nossos.

sincronismo que o presente inaugura – daí o sentido exato da conjunção “enquanto” na citação acima. Aquilo que se manifesta no presente da autonomia é precisamente o início da significação ontológica. O tempo da mostraçã de ser, da ontologia, portanto, é o tempo sincrônico da autonomia, é o tempo de um início de si. Já a heteronomia é o tempo de um imemorial. Isto é, um tempo irrecuperável, pois jamais presente, que significa e que se situa para além de ser, para além da consciência, desfazendo toda origem, todo começo e toda sincronização do presente na consciência. O “enquanto o Bem não se oferece à liberdade” é precisamente a anterioridade do tempo da heteronomia: uma “anterioridade anterior a toda anterioridade representável: imemorial”²²⁰. Não que com isso se esteja querendo insinuar uma espécie de in-consciente. Não se trata de um conteúdo de análise psicanalítica, apesar de paralelos interessantes poderem ser feitos, mas de uma quebra da sinonímia filosófica entre consciência e subjetividade. A subjetividade é mais que a consciência do sujeito.

A manifestação de ser – o aparecer – é certamente um primeiro acontecimento, mas *a própria primazia do primeiro está na presença do presente*. Um passado mais antigo que todo presente – um passado que jamais foi presente e cuja antiguidade an-árquica nunca ‘se deu em um jogo’ de dissimulações e de manifestações – um passado cuja significação *outra* permanece por descrever – *significa* para além da manifestação de ser, que assim traduziria apenas um momento dessa significante significação.²²¹

Certamente que vemos despontar aqui com toda a sua potencialidade o *problema da significação em Outramente que ser*. Essa é uma observação fundamental. Afinal, o que quer dizer uma significação para além da manifestação de ser, para *além da essência*? A que estrutura subjetiva precisamos ganhar acesso para dar conta de algo desse tipo? Certamente não é o Eu absoluto husserliano que atingimos aqui. O sentido preciso da possibilidade de uma significação que não se reduz à essência é explicitado justamente ao se operar uma restrição ao conceito de mostraçã. Aquilo que aparece não encerra em si mesmo todo o âmbito do que é significativo. A mostraçã, na verdade, é apenas uma modalidade da significação. A subjetividade, nesse sentido, também não pode ser reduzida à consciência, afinal “a consciência – saber de si por si – não esgota a noção de subjetividade”²²². Ela precisa operar em conjunto com o conceito de diacronia, mantendo-

²²⁰ AE, p. 157.

²²¹ AE, p. 31.

²²² AE, p. 130.

se, ao mesmo tempo, fora e dentro de uma estrutura ontológica. A subjetividade que deve realizar a ambiguidade do conceito de liberdade proposto nessa tese é aquela de um si mesmo que não pode realizar a si mesmo.

O si mesmo não pode fazer-se, ele já é feito de passividade absoluta, e, nesse sentido, vítima de uma perseguição paralisando toda assunção que poderia nele despertar para o colocar *para* si, passividade da ligação já estabelecida como irreversivelmente passado, aquém de toda memória, de toda lembrança.²²³

Em última instância, preservando, em parte, o sentido que atribuímos no capítulo anterior ao conceito de autonomia – enquanto autoregulação daquele que está em casa, ou seja, auto legislação do eu – e heteronomia – como uma exterioridade que investe o eu de sentido – podemos dizer que a diacronia é a expressão temporal dessa configuração. A temporalidade comporta tanto uma autonomia da consciência intencional (em suas fases de retenção e protensão) no fluxo de uma subjetividade absoluta, tal como Husserl a descreve, quanto uma heteronomia em que algo estrangeiro é capaz de afetar a consciência (daí o caráter não espontâneo, mas passivo).

3.4 Linguagem da liberdade ²²⁴

Ora, “se o tempo deve mostrar a ambiguidade de *ser* e de outramente que ser”, como nos esforçamos em explicitar até aqui, “convém pensar sua temporalização não como essência, mas como Dizer”²²⁵. É na explicitação dessa passagem – a saber, do problema do tempo para o problema da linguagem – que podemos ver claramente Levinas lançar a tese de que a essência supõe a possibilidade de sincronização (de um Dito, de uma ontologia, da autonomia), enquanto o Dizer é diacrônico (heteronômico, ético). O problema da linguagem surge em *Ouramente que ser* com a tese de sua irreduzibilidade ao fenômeno. Assim, como consequência direta da ampliação tanto do conceito de significação – não redutível a mostração – quanto do de subjetividade – irreduzível ao de consciência –, a linguagem também não se encerra na função designativa.

²²³ AE, p. 132-133, grifos ao autor.

²²⁴ Agradecemos a sugestão do professor Jean-Michel Salanskis de perspectivar o problema da liberdade de um ponto de vista linguístico. Daí veio a inspiração para a elaboração dessa seção.

²²⁵ AE, p. 11.

Afim de elucidar ainda mais a ambiguidade fundamental do conceito de liberdade, vamos passar agora para o problema da linguagem. Sugerimos no início desse capítulo a articulação entre esses dois conceitos de modo que fosse razoável admitir uma *linguagem da liberdade*. Assim, da mesma forma que mostramos na seção anterior que a diacronia é a expressão temporal da autonomia e da heteronomia, cabe agora a pergunta sobre como, do ponto de vista da linguagem, essa configuração temporal se expressa. Sustentamos, portanto, que a diacronia também tem uma consequência imediata para pensar a linguagem. E a linguagem, por sua vez, concebida diacronicamente, exerce um papel fundamental para pensar a tríade conceitual que é o nosso objeto investigativo: liberdade, autonomia e heteronomia. O gesto filosófico levinasiano reside de maneira fundamental na explicitação dessa dificuldade.

3.4.1 Apontamentos sobre a formulação do problema da linguagem

*Le langage est un rapport entre
termes séparés
(TI, p. 169)*

Evidentemente que o uso do par conceitual Dizer e Dito é algo que diz respeito apenas ao âmbito argumentativo levinasiano posterior a *Outramente que ser*. No entanto, isso não significa que havia uma ausência completa da presença de uma discussão sobre o problema da linguagem nos textos anteriores, por vezes bastante embrionária, e nunca assumindo uma centralidade como assume no texto de 1974. Mais uma vez respeitando o tratamento que temos dado ao longo de todo o desenvolvimento dessa tese sempre que lidamos com conceitos fundamentais – assim o foi com os de separação, infinito e tempo –, vamos iniciar fazendo um breve resgate da origem da formulação do problema da linguagem, abrangendo um escopo mais amplo que o que está circunscrito a *Outramente que ser*.

A pergunta a ser feita e que fornece um mote investigativo bastante interessante é a seguinte: como no fato da linguagem encontramos a transcendência? Ou seja, como podemos encontrar a transcendência linguisticamente expressa? Três momentos, situados a partir de três conferências – *Palavra e silêncio*, *O escrito e o oral* e *A metáfora* – serão os referenciais que tomaremos para analisar essa questão.

Podemos situar o ano de 1948 como aquele em que a linguagem aparece verdadeiramente como um tema que começa a receber um tratamento diferenciado.²²⁶ A escolha desse ano para compor o recorte do escopo textual se justifica por uma conferência proferida no *Collège philosophique* intitulada *Palavra e silêncio*. Inclusive, aí há o estabelecimento de uma articulação íntima, que é a que estamos nos esforçando em fazer transparecer, entre tempo e linguagem. Em certo sentido, podemos ver uma coerência de fundo mantida até *Outramente que ser* no que diz respeito a esse ponto: a linguagem deve expressar a diacronia – ou, o que seria o mesmo, toda linguagem é antes de tudo diacrônica, não sincrônica.

A relação do sujeito ao outro deve, portanto, referir-se a uma situação em que essa transcendência se faz em um presente. *Essa situação em que o sujeito se relaciona ao outro em seu presente* – conservando seu próprio mistério e em que ele antecipa outrem sem poder sobre ele – é a *palavra*. A palavra instaura a ordem intersubjetiva no presente, ou ainda, permite de dar-se conta.²²⁷

Mas isso já está mais no final do que no início da conferência, e antecipa a conclusão na qual pretendemos chegar. Voltemos um pouco. *Palavra e silêncio* começa por uma reflexão sobre a relação entre linguagem e pensamento. Vinculação geralmente estabelecida, sobretudo com Husserl²²⁸, em termos de uma subordinação da linguagem ao pensamento. Tudo se passa como se a palavra fosse uma janela “pela qual a razão se inclina para fora”, afinal “a intenção do pensamento atravessa a transparência da linguagem”²²⁹. Com isso, o ponto ao qual se quer chegar para estabelecer o alvo de contraponto a ser feito é o seguinte:

[...] qualquer que seja o papel atribuído à linguagem para além de seu papel de sinal, não o libera de sua obediência ao pensamento. Pois, para os filósofos, a função de dizer se reduz ao nomear, e ela se reduz a isso por causa <f. 6> da concepção de pensamento que eles possuem.²³⁰

²²⁶ Étienne Feron sugere o ano de 1949 (1992, p. 45). A escolha desse ano para compor o recorte do escopo textual se justifica por um texto periférico, bastante curto, publicado em junho de 1949 na revista *Temps modernes* com o título *A transcendência das palavras*, posteriormente republicado em *Hors sujet* (1987). Como se trata de um livro escrito em 1992, possivelmente Ferron ainda não havia tido acesso ao que vem sendo publicado nas *Œuvres*. Por isso, consideramos que é a conferência *Palavra e silêncio* de 1948 e não o artigo *A transcendência das palavras* que devemos considerar como ponto de partida. Recomendamos fortemente a leitura do artigo de Marcelo Fabri (2013).

²²⁷ *Œuvres II*, p. 103-104, grifos nossos.

²²⁸ Para quem, aliás, frisa Levinas, a linguagem não passa de um “esperanto ideal” (*Œuvres II*, p. 73).

²²⁹ *Œuvres II*, p. 73.

²³⁰ *Œuvres II*, p. 75.

Há, portanto, uma intenção explícita de afastar linguagem e pensamento, ou seja, de não reduzir a função da linguagem ao ato de nomear, como se a linguagem não passasse de uma capacidade de expressão do pensamento e nada mais. No entanto, que outra função teria a linguagem senão a de nomear? E por qual via se poderia ter acesso a essa outra função? É claro que essas perguntas fazem pensar imediatamente em uma discussão contemporânea da filosofia analítica. Referimo-nos aqui, por exemplo, à passagem do primeiro para o segundo Wittgenstein²³¹, e nos desenvolvimentos ulteriores de Austin²³². Enunciados chamados de performativos são caracterizados como aqueles que não descrevem, não constata nem relatam absolutamente nada. Consequentemente, não estão submetidos a critérios de verificabilidade, tal como o é fundamental para o discurso científico. Não é a falsidade ou verdade desses enunciados que se procura porque eles não descrevem, mas realizam ações: dizer é fazer. De outro modo e com outros objetivos, é exatamente o mesmo tipo de questão que está em jogo nessa viragem. Mas não é o recurso ao caráter prático da linguagem que interessa Levinas, ou seja, não é a uma investigação sobre o aspecto performativo que se recorrerá – já que da mesma forma que o dizer não pode ser reconduzido a um estado de coisas, tampouco é nos meus atos ou nos dos outros que ele se encontra.²³³ Antes, é a ideia de uma fenomenologia do som que desempenhará um papel fundamental.

O primeiro passo que Levinas opera para abrir a via de acesso a uma concepção de linguagem que não está limitada à função descritiva é muito similar ao que já havia aparecido em *Da existência ao existente* e aparecerá posteriormente em *Totalidade e infinito*. Trata-se da ideia de um estudo da economia geral do ser em que a intelecção aparece sem esgotar o realismo do mundo. Trata-se de uma postura em relação à ontologia estabelecida a partir do que se chamou em vários textos de *posição*: aquilo que é a própria condição do exercício do poder do eu, a *posição* do eu no ser, seu fundamento.

É nesse contexto que surge a ideia embrionária e nunca plenamente desenvolvida de uma fenomenologia do som (só reencontramos menções muito breves em outros textos). Evidentemente que por som não se está referindo a uma sensação auditiva, mas à sonoridade do som. É ele que “descreve a estrutura de um mundo em que o outro pode

²³¹ Do *Tractatus* para as *Investigações*. Apesar de as *Investigações* serem bastante próximas do ano em que *Palavra e silêncio* foi proferida, 1953 e 1948 respectivamente, não sabemos se Levinas teve algum contato com o texto de Wittgenstein.

²³² Cf. AUSTIN, 1975. Para uma caracterização do “performativo”, cf. as páginas 4 a 11.

²³³ Cf. WALDENFELS, 2005, p. 154-155.

aparecer”²³⁴. O elemento sonoro é aquilo que se coloca em oposição ao visual e à ideia de luminosidade que esse traz consigo. O som se realiza independentemente da visão, não porque é uma visão limitada, mas porque ele mesmo é uma expressão²³⁵. Aqui temos a viragem fundamental para o problema da linguagem:

Se o elemento natural da palavra é o som, é porque o simbolismo da palavra não consiste simplesmente em servir de sinal para qualidades ou para pensamentos possuindo qualidades para objeto, mas em fazer ressoar a própria alteridade do sujeito. A palavra não é apenas o nome de um objeto ou de uma ideia, ele é o ressoar do ser do sujeito.²³⁶

Assim, se é possível que a linguagem não seja apenas descrição do mundo é porque o seu elemento natural é o som. Sua função, portanto, é a de ruptura da interioridade. O que interessa fenomenologicamente no som – e, conseqüentemente, na palavra – não é a construção de uma imagem que pode ser deduzida dele, mas o fato de que algo pode vir do exterior.

O sentido da palavra reside não na imagem que lhe é associada, mas no <f. 27> fato que um objeto pode nos vir de fora – isto é, pode nos ser ensinado. A linguagem é a possibilidade para um ser de aparecer de fora, para uma razão de ser tu, de se apresentar como rosto, tentação e impossibilidade do assassinato.²³⁷

Aproximadamente quatro anos após a exposição de *Palavra e silêncio*, há uma segunda conferência que nos interessa: *O Escrito e o Oral*, de fevereiro de 1952.²³⁸ Nela, entra em jogo a relação entre escrita e oralidade, duas maneiras da verdade se manifestar que conduzem a uma distinção fundamental introduzida pela conferência, a saber, entre verdade do fenômeno e verdade de ser. Novamente, Levinas enfatiza a possibilidade de ruptura com a habitação do eu que a linguagem é capaz de operar. Dessa vez, essa função cabe ao Escrito: “O Escrito é o único produto humano que não me exprime como a

²³⁴ *Œuvres II*, p. 93.

²³⁵ Para alguns estudos sobre essas considerações sobre o som, remetemos aos textos de ARBIB (2012) e COHEN-LEVINAS (2012).

²³⁶ *Œuvres II*, p. 92.

²³⁷ *Œuvres II*, p. 93.

²³⁸ Apesar da relevância dessa conferência, uma observação deve ser feita e levada em consideração. Levinas anuncia já no início que ela conterà duas partes. No entanto, como alertam os editores desse volume das *Œuvres*, o manuscrito só distingue uma única parte. Aliás, mesmo se tratando de uma conferência proferida em 1952, os papéis em que o manuscrito foi organizado são de proveniências diversas, levando a crer que algumas partes da redação são posteriores, talvez de 1960.

habitação, {“pré-historicamente”} <,> mas que repousa sobre a palavra, animado pela intenção de exprimir”²³⁹.

Trata-se da possibilidade de transcendência que uma obra escrita possui. Apesar de ser expressão de uma época, de um contexto específico, se for uma palavra autêntica, ela transcende toda e qualquer tradição. Certamente que a palavra escrita pode ser compreendida como um utensílio dentre outros no mundo, mas ela não se resume a isso por um fato simples: diferentemente dos utensílios, ela possui um sentido próprio que o situa fora do eu, ela não fala só de mim, mas também para mim – tal como sempre se diz do rosto, ela tem um sentido próprio, é καθ’αυτο. Podemos dizer, inclusive, que o rosto, nesse sentido específico, é palavra.

Mas mesmo quando a palavra se fixa em uma coisa [...] e adota – assim parece <,> o modo de existência de um utensílio – [...] ainda assim ele [o escrito] não é inteiramente um utensílio. Ele não anuncia o mundo como uma lâmpada anuncia todo o sistema de referências do qual ela faz parte [...], ele não possui {apenas a} ~~uma~~ significação {de sinal} é <xx> {que comporta} todo utensílio é ~~sinal~~. O escrito possui também um sentido. Ele me fala, isto é, ele engloba o mundo. Ele não faz parte somente do sistema – ele está também fora do sistema. Ele dá a mim e à minha casa um ponto de referência fora de mim. Ele fala, ao mesmo tempo, a mim e de mim. Ele retira do meu ato seu papel de ato subjetivo, de minha casa e de meus objetos, sua significação puramente econômica.²⁴⁰

De fato, há ruptura com a significação econômica do *chez soi* e dos objetos que o compõem porque, para além da existência no modo de utensílio, exercendo apenas a função de sinal, a palavra é possuidora de um sentido próprio. Mas também há uma outra ruptura diferente dessa: *o escrito não é apenas presente*. Daí uma dimensão temporal inerente ao próprio escrito que possui uma importância capital e que põe em relevo exatamente a relação que estamos tentando evidenciar: temporalidade e linguagem. O escrito fala e significa a partir de um passado. Não no aspecto que concerne a consciência interna do tempo que intencionalmente constitui o passado e futuro – tal como descrevemos na fenomenologia husserliana. Antes, é na capacidade do escrito de ser testemunho, de abrir a um passado que não está contido na memória do eu – e, portanto, não foi vivido pelo eu – que a palavra abre um passado absoluto. Aqui temos a ruptura de uma linguagem diacrônica por excelência: *passado que fala*.²⁴¹

²³⁹ *Œuvres II*, p. 208.

²⁴⁰ *Œuvres II*, p. 211.

²⁴¹ Cf. *Œuvres II*, p. 211-212.

Por fim, há uma última conferência que, apesar de datar de um ano após a publicação de *Totalidade e infinito*, ainda pertence ao escopo textual que podemos situar como sendo responsável pela formulação do problema da linguagem antes da proposta desenvolvida em *Outramente que ser*. De fevereiro de 1962, *A metáfora* lida com uma característica *sui generis* da linguagem: “há, na metáfora, uma elevação semântica, a passagem de um sentido elementar a um sentido mais nuançado e mais nobre, uma excedência [*surplus*] milagrosa”²⁴².

Evidente que se o que interessa é essa “elevação semântica”, a metáfora aqui não pode ter o significado usual de uma transferência de sentido que põe em relação apenas os semelhantes. Ao contrário, é a possibilidade de fazer aparecer algo de novo, ou de fazer o pensamento ir mais além do que ele mesmo considerava ser o seu limite. Essa é uma tese que se restringe única e exclusivamente a essa conferência, nunca sendo acordado ao conceito de metáfora tamanha importância para pensar a transcendência além do ser – gerando uma ambiguidade, ou até mesmo quase identificando uma filosofia da transcendência com uma filosofia da metáfora – nem em textos anteriores, nem em posteriores.²⁴³ No entanto, isso não exclui a sua importância, apenas atesta uma tentativa que não foi levada adiante.

Não nos interessa seguir adiante em um estudo exaustivo das origens do problema da linguagem em Levinas em todos os seus nuances e possibilidades – tarefa que deve permanecer em aberto para uma outra oportunidade.²⁴⁴ Para nosso objetivo, as considerações traçadas até aqui já foram o suficiente. O que importa é que compreendemos melhor agora que o problema da linguagem em uma filosofia da diferença começa a ser formulado a partir da sua função em relação a transcendência e que, para tanto, a linguagem não é apenas descrição de um estado de coisas. A grande tese sobre a linguagem que está por trás dos textos circunscritos ao contexto de *Totalidade e infinito* reside no estabelecimento da sua função formal como a apresentação do transcendente.²⁴⁵ A linguagem, portanto, é aquilo que habilita a relação entre os termos separados, entre interioridade e exterioridade; aquilo que, de alguma forma, permanece em uma linha muito tênue entre a mostraçãõ e o que está para lá do que se mostra. Tendo

²⁴² *Œuvres II*, p. 325.

²⁴³ Cf. as considerações de CALIN (2012).

²⁴⁴ Nos limitamos aqui a remeter o leitor para o trabalho feito nessa linha, já citado anteriormente, de Étienne Feron (1992).

²⁴⁵ Nos referimos brevemente a essa discussão no capítulo anterior. Cf. o tópico 2.2.2.2 “A realização do infinito: rosto, eros e fecundidade”.

isso em mente de maneira clara, podemos passar de imediato para o ponto que nos interessa.

3.4.2 O Dizer e o Dito da liberdade

Não há dúvidas de que um dos temas mais fortes e com maior potencial de desdobramentos filosóficos robustos na obra de Levinas é a clássica articulação do par conceitual a que se recorre constantemente quando se refere ao problema da linguagem: o dizer e o dito. Há quem diga, inclusive, que é nesse par que se cristaliza o problema levinasiano da linguagem.²⁴⁶ Ele nada mais é do que uma sobreposição de um outro par, a saber, o de ser e outramente que ser. Como já seria de se esperar, essa distinção demarca uma diferença de duas ordens. De um lado, há a ordem do dito e o seu estatuto ontológico. De outro, a ordem do dizer e o seu estatuto ético. À primeira ordem cumpre, *grosso modo*, uma função argumentativa similar ao que a interioridade é para *Totalidade e infinito*, ou seja, trata-se do âmbito no qual fica reservado o *locus* do ontológico, da verdade, da mostraçã, da luminosidade. Ela pressupõe, portanto, uma elucidação do conceito de ser,²⁴⁷ resumindo-se em uma problemática que põe em questão a relação entre ontologia e linguagem.

Ora, ninguém objetaria que o esforço de uma filosofia da diferença como a desenvolvida por Levinas tem como maior desafio pensar o conceito de transcendência de modo que, para usar um vocabulário de *Totalidade e infinito*, Mesmo e Outro não se encerrem em uma síntese totalizante. Mesmo e Outro não podem constituir um sistema, caso contrário, constituindo um sistema, cai por terra qualquer possibilidade de transcendência. Diante disso, vemos Levinas recorrendo frequentemente a um vocabulário que remete sempre a uma passagem: “para lá de...”, “além”.

Diante disso, o caminho escolhido em *Totalidade e infinito* foi de uma espécie de limitação. Por um lado, há uma definição da esfera à qual estaria circunscrito o espaço ontológico. Por outro, conseqüentemente, algo que estaria fora essa delimitação, um sentido transcendente que teria um modo e um significado *para além* de ser. Dessa forma, a configuração do conceito de ser, assim como os conceitos daí derivados – como, por exemplo, o de verdade – pertencem à economia da interioridade do eu.

²⁴⁶ Cf. FERON, 1992, p.163.

²⁴⁷ Para uma apreciação do conceito de ser na obra de Levinas, remetemos ao trabalho de KORELC (2017).

No entanto, curiosamente nem sempre apontado na literatura secundária, podemos perceber durante a leitura que *Totalidade e infinito* nos fornece uma duplicidade do conceito de ser. Aí, “ser” possui duas acepções possíveis. É certo que “ser” é o conceito que se utiliza para se referir à totalização e objetificação resultantes do processo de identificação do eu. Essa é a acepção mais comum e de que se fala com maior frequência. Mas “ser” também possui um outro sentido. Uma das conclusões de *Totalidade e infinito* é incisiva em afirmar que “o ser é exterioridade”²⁴⁸, ou seja, a verdade de ser, nesse sentido, consiste na exterioridade, na ideia de infinito.²⁴⁹ Esse é um ponto delicado da argumentação e pode, inclusive, enfraquecer significativamente a ideia de passagem de que falávamos. Não seria contraditório se a conhecida tese da “ética como filosofia primeira”, que teria por função retirar o lugar fundamental da ontologia, tivesse que recorrer em última instância a uma espécie de ontologia da exterioridade, como se o “para além do ser” não fosse verdadeiramente um “além”, mas nada mais que existir no limite de ser?

A estratégia de *Outramente que ser* é outra. O problema do ser aparece de uma forma completamente diferente. Não se trata mais do estabelecimento de um limite de atuação do conceito de ser. Pelo contrário, conforma-se com sua generalidade e abrangência. O projeto assume claramente a diferença ontológica heideggeriana entre ser e ente²⁵⁰, ou seja, toma o sentido verbal de ser como ponto de partida para, através do que metodologicamente é o processo de ênfase, extrapolar uma significação que não se deixa reduzir ao modo da manifestação. Afinal, “é seguro que a manifestação *funda* tudo aquilo que se manifesta? E não deve ela mesma ser justificada por isso que se manifesta?”²⁵¹.

Frequentemente, na vertente fenomenológica da filosofia contemporânea, a verdade é identificada com manifestação de ser. No entanto, manifestação de ser em um aparecer intencional não é um fim em si mesmo. Essa é a tese fundamental a ser levada em consideração. A partir de *Outramente que ser*, diferentemente de *Totalidade e infinito*, só se pode pensar aquilo que se coloca além de ser como interrogação. O “além”, na verdade, é encarado como uma fissura no próprio ser, aquilo que o põe em xeque e significa de uma maneira *sui generis*, até mesmo enigmática.

²⁴⁸ TI, p. 266.

²⁴⁹ Étienne Feron (1992, p. 165-171) é um dos poucos que demonstra esse aspecto. “Dans *Totalité et infini*, l’expression ‘au-delà de l’être’ signifierait donc seulement exister à la pointe de l’être, être au maximum ou détenir une plénitude de présence” (FERON, 1992, p. 168).

²⁵⁰ Vide a nota preliminar de AE.

²⁵¹ AE, p. 86, grifos do autor.

O vai e vem silencioso da questão e da resposta, pelo qual Platão caracteriza o pensamento, já se refere a uma intriga em que conecta – do Outro comandando o Mesmo – o núcleo da subjetividade, mesmo quando, voltado ao ser em sua manifestação, o pensamento sabe-se a si mesmo. *Se perguntar e se interrogar, isso não desfaz a torsão do Mesmo e do Outro em subjetividade, mas remete-lhe. Intriga do Outro no Mesmo que não retorna em uma abertura do Outro ao Mesmo.*²⁵²

Outro no Mesmo: esse é o lugar da interrogação e do que está além de ser. Esse é o lugar do Dizer e o estatuto ético da linguagem. Essa é a linguagem heteronômica da liberdade. A própria subjetividade é estruturada como esse *outro no mesmo*. A diferença é que ela não se dá no modo da consciência. No âmbito argumentativo de *Outramente que ser* o que mais importa como tarefa fundamental é o difícil trabalho de apontar o dizer no dito que o absorve e o impõe uma história, um tempo sincrônico e uma sintaxe em sua própria enunciação.

Não existe verbo refratário à nominalização. O verbo *ser* na predicação (que é seu “lugar natural”) faz ressoar a *essência*, mas essa ressonância se recolhe em ente pelo nome. Ser, assim, *designa* em vez de *ressoar*. [...] *No Dito se encontra o lugar de nascimento da ontologia.* Ela se enuncia na anfibologia de ser e ente. [...] [Afirmar que essa mutação é uma anfibologia do logos] é medir o peso pré-ontológico da linguagem, em vez de a tomar unicamente por um código (que ela também é).²⁵³

De fato, *Outramente que ser* inaugura um par conceitual diferente para lidar com o problema da linguagem. É certo que o que ainda interessa é a relação entre linguagem e transcendência. E ainda vale todo esse esforço feito nos textos anteriores para romper com a concepção segundo a qual toda linguagem tem por função mais nobre e mais elevada a de ser proposição. No entanto, já que a separação passa a ser formulada como a possibilidade de dedução de ser pelo outramente que ser e o tempo como diacronia é um dos principais conceitos articuladores dessa dedução, a distinção entre o dizer e o dito expressa exatamente, do ponto de vista linguístico, como o ontológico – nesse sentido, o dito – está fundado em algo anterior, o dizer; como a linguagem da autonomia está fundada na heteronomia do dizer.

Essa antecedência do dizer deve ser tomada em sentido lógico, não cronológico, como se tivesse havido um tempo em que só havia um dizer. Essa é uma observação

²⁵² AE, p. 31, grifos do autor, grifos nossos.

²⁵³ AE, p. 55, grifos do autor, grifos nossos.

fundamental. É um equívoco perigoso considerar a possibilidade de um dizer sem um dito. Da mesma forma, é inconcebível um dito sem dizer. Isso seria o mesmo tipo de equívoco que afirmar que os níveis gramatical e sintático da linguagem são dispensáveis. Pelo contrário, apesar da distinção que é feita, há uma ambiguidade constitutiva entre os dois, de modo que devem ser sempre considerados como duas ordens que coexistem, e se implicam entre si. Distinguir, nesse caso, não equivale a isolar duas esferas que não se tocam.

Portanto, quando se fala em antecedência, em sentido lógico, se expressa uma prioridade de fundamento. O dizer é fundamento do dito, por isso é anterior. Mas o dito, por sua vez, é o preço que toda e qualquer manifestação do dizer exige. Não há nem um dizer nem um dito puros. Tem de haver, dessa forma, em algum momento, uma subordinação que inverte a ordem lógica e o dizer se submete ao dito, tornando-se ontologia e fazendo parte da linguagem gramatical e sintaticamente orientada (no próprio sentido etimológico de *suntaktikós*, isto é, por em ordem, ordenar). *O dizer é excesso; o dito, conformação do excesso*. Conformar o excesso certamente pressupõe aquilo que se excede, mas o excesso pelo excesso não é nada, não se mostra, não significa, não é. A passagem a seguir revela exatamente esse aspecto, ou seja, como o dito, apesar de não ser primeiro, ainda é a linguagem que permite dizer:

A correlação do dizer e do dito, isto é, a subordinação do dizer ao dito, ao sistema linguístico e à ontologia é o preço que exige a manifestação. Na linguagem como dito tudo se traduz diante de nós – mesmo que ao preço de uma traição. Linguagem auxiliar e, assim, indispensável. [...] Linguagem que permite de dizer – ainda que o traído – esse *fora do ser*, essa *ex-cessão* ao ser, como se o outro do ser fosse acontecimento de ser.²⁵⁴

O dizer remete à exposição do sujeito à alteridade em que não redução possível ao presente da consciência, remetendo, conseqüentemente, à diacronia. Agora, é preciso perguntar, qual a implicação disso para o conceito de liberdade? Ao longo de toda a tese viemos afirmando a possibilidade de ampliação desse conceito, de modo que fosse cabível a acomodação de autonomia e heteronomia. Linguisticamente, essa diferenciação entre dizer e dito é expressão da liberdade heterônoma e da autônoma. O campo ontológico e sincrônico é aquele no qual atua o Dito. Essa é, portanto, a linguagem da autonomia, nesse sentido, do eu econômico. O Dito é, por excelência, a linguagem da

²⁵⁴ AE, p. 07, grifos do autor.

autonomia. Já o Dizer, na medida em que possui um estatuto ético que extrapola a ordem gramatical e sintática do Dito, é a linguagem da heteronomia: excesso que funda e investe de sentido a estrutura ontológica.

3.5 Considerações finais do capítulo

Inserido no fluxo iniciado anteriormente com o conceito de separação de *Totalidade e infinito* e definido o posicionamento em relação a passagem para *Outramente que ser*, em que deixamos claro que trabalhamos com uma perspectiva descontinuísta, apesar de não defender uma ruptura em sentido forte, esse capítulo ofereceu uma perspectiva de abordagem do problema da liberdade desde a sua relação com outros dois conceitos adjacentes que são de uma importância fundamental para o argumento que procuramos desenvolver até aqui: tempo e linguagem. A orientação geral a partir da qual conduzimos a exposição pode ser sucintamente descrita da seguinte maneira:

- 1) mediante o conceito de tempo, a separação ganha expressão como diacronia, e o acesso à esfera diacrônica se dá pela via fenomenológica da análise da consciência interna do tempo;
- 2) assim, ela é a possibilidade de que a intencionalidade não seja apenas a modificação retencional de uma *genesis spontanea* – e, portanto, atividade – mas também uma receptividade a algo que é formado de modo estranho à consciência;
- 3) essa receptividade abre a possibilidade tanto de um passado irrecuperável – um passado que nunca se faz presente: imemorial, portanto – quanto de um futuro impossível de antecipar;
- 4) nesse sentido, tempo da autonomia é aquele da atividade da consciência intencional inserida no fluxo da subjetividade absoluta; enquanto o tempo da heteronomia se situa na passividade da consciência afetada por um algo estranho a ela mesma;
- 5) isso define em linhas gerais o modo como a linguagem, entendida como aquilo que habilita a relação entre os termos separados e não apenas a partir da sua função denotativa, se temporaliza, mostrando a ambiguidade de Dizer e Dito.

- 6) o âmbito ontológico – e, portanto, da autonomia – fica restrito à linguagem do Dito, expressão da sincronia; já a linguagem heteronômica da liberdade se situa em um Dizer que possui um peso pré-ontológico no qual o Dito está fundado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo e qualquer delineamento de uma consideração final não pode escapar a uma pergunta fundamental que estabelece, em última instância, a própria função que uma conclusão deve desempenhar: afinal, o autor soube realizar aquilo que na introdução se colocava meramente como uma intenção vazia? Não poderíamos iniciar nossas considerações de outro modo a não ser resgatando a promessa feita ao leitor no início dessa tese. Um conceito ampliado de liberdade? Conciliação de autonomia e heteronomia? Disponibilizamos e fizemos uso em todo o desenvolvimento ao qual chegamos agora de elementos suficientes para fornecer com segurança a definição que se exige. É claro que uma pergunta pelo conceito de liberdade feita nesses termos, como dissemos, supõe uma decomposição em outras duas perguntas. Por um lado, qual é a sintaxe do conceito de autonomia? E, por outro, qual a sintaxe da heteronomia? Com a resposta para essas perguntas adquirimos acesso a uma maneira peculiar de expressão filosófica.

Visualizemos agora, com todas as ferramentas que obtivemos, a configuração geral e o preenchimento sintaticamente preciso do que seria esse conceito ampliado de liberdade. Começamos apresentando uma síntese da orientação geral que se desenvolveu ao longo da argumentação elaborada a fim de verificar e avaliar se obtivemos êxito no preenchimento das nossas intenções.

Iniciamos essa tese com uma espécie de resgate de uma caracterização do que é uma filosofia que assuma a diferença como princípio argumentativo, algo que queremos retomar agora. Para tanto, Deleuze nos fornece uma observação que pode ser tomada como ponto de partida para pensar a diferença em termos contemporâneos. Trata-se de um equívoco, relativamente comum na história da filosofia, aquele em que se confunde o conceito de diferença com a diferença conceitual, ou seja, “confunde-se a atribuição de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral – confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado”²⁵⁵. A diferença, portanto, tal como se pensou filosoficamente no decorrer da tese, não é diferença conceitual; nem a representação, mediação.

Ora, se o pensamento levinasiano é uma filosofia da diferença, é por meio do conceito de separação que ela se expressa com todo seu rigor e potencialidade. No entanto, para toda e qualquer filosofia da diferença, a dialética é um risco eminente que

²⁵⁵ DELEUZE, 1968, p. 48.

deve ser evitado. É evidente que se houvesse uma síntese possível entre o cronológico e o lógico, entre a dependência e a independência, entre interioridade e exterioridade, Mesmo e Outro, a separação em sentido mais próprio cairia por terra. É digno de nota um certo espírito anti-hegeliano da filosofia contemporânea, sobretudo na de origem francesa. É claro que não se deve tomar Hegel como alvo a ser combatido. Não é esse o ponto. Inclusive, seria necessário também a condução de um estudo mais amplo dedicado à investigação sobre como Hegel foi lido no século XX e uma ponderação sobre até que ponto essas leituras são justas ou não.

O ponto a ser discutido, no final das contas, é o seguinte: se não é a uma dialética que se deve recorrer, o que temos, então? Como pode haver sentido na manutenção da irredutibilidade imposta pela separação? Como a ideia de *retournement* não se confunde com uma espécie de dialética entre os termos separados? É a fenomenologia husserliana, no caso de Levinas, que habilita uma via alternativa à dialética. Como? A partir do uso da noção de realização (*accomplissement*), herdeira direta do que se configura nas *Investigações lógicas* de Husserl como a característica de preenchimento – de plenitude (*Fülle*) – do ato intuitivo. A fenomenologia coloca a percepção como ato que realiza a plenitude do objeto, tendo-o em carne e osso. Dessa forma, a percepção dá ser, ou seja, confere um acesso originário à própria noção de ser. Evidentemente, *Totalidade e infinito* não repete literalmente a perspectiva das *Investigações*. A pergunta fundamental, portanto, é pelo preenchimento do conceito de separação. Isso se faz pela realização tanto da interioridade (eu econômico) quanto da exterioridade (infinito).

Diferença, no sentido levinasiano que empregamos, é transcendência. Ou seja, a possibilidade de uma exterioridade que permaneça exatamente enquanto algo exterior – algo que equivale aqui ao fato de não ser totalizável em um sistema que abranja tudo aquilo que de alguma maneira se recusa a permanecer fora. Assim, a diferença parte necessariamente da explicitação de um conceito de separação. Se há diferença, há separação. Mas que tipo de consequência pode ser derivada do estabelecimento dessa *démarche* filosófica? Ela é justamente a possibilidade da distinção cartesiana entre o cronológico e o lógico – o *cogito* e a ideia de infinito, respectivamente – que deve haver em uma filosofia da diferença, revelando um paradoxo maior mantido e levado às últimas consequências no pensamento levinasiano: uma relação de independência dependente. Isso é algo que se revelou fundamental para o argumento que desenvolvemos para acomodar autonomia e heteronomia em um conceito ampliado de liberdade.

Assim, a separação cria uma ruptura entre dois sentidos: o ontológico e o ético. Por um lado, em uma espécie de declinação fenomenológica do *cogito* cartesiano, temos o estabelecimento de um ponto de partida que se configura como interioridade, conservando uma prioridade cronológica, mas não lógica, em relação à exterioridade. Ele permanece como Eu e serve de entrada para a relação com a exterioridade. Esse Eu econômico, preso em uma autorreferencialidade característica da morada, é o responsável pela fixação do sentido negativo da liberdade que empregamos, o sentido ontológico econômico. Por ser separado, é independente. E a liberdade derivada dessa independência se configura como uma “independência de...”, ou seja, é “liberdade de...”.

Assim pensada, enquanto independência, a autonomia do eu separado é *oikonomia*. O veio autônomo do conceito de liberdade é a possibilidade de um sujeito dar a si mesmo o *nomos* de seu *oikos*. É por isso que a interioridade, em seu papel fundamental de ser cronologicamente condição da exterioridade, e nesse sentido, da própria separação entre Mesmo e Outro, é deduzido fenomenologicamente como a realização da fruição. Fruir o mundo em um processo identitário de saída e retorno a si mesmo é o modo autônomo de ser.

Por outro lado, o sentido ético vem da ideia cartesiana do infinito. O que se opera é a inversão da prioridade cronológica em detrimento da lógica ao se romper a autorreferencialidade da habitação. A independência não é negada, mas se torna dependente de sentido – é esse o significado de uma *independência dependente*; da mesma forma que é aí também que reside a bi-implicação de autonomia e heteronomia. A independência por si só não possui sentido, e o sentido pelo sentido não possui uma base na qual deve atuar. Algo que não supõe, evidentemente, uma espécie de síntese, um movimento de afirmação da independência e sua subsequente negação por uma heteronomia. Desse modo, a independência do Eu fruidor e o sentido negativo da liberdade são investidos por uma exterioridade e uma positividade heteronômica do infinito. A positividade da liberdade transforma a “liberdade de...” em “liberdade para...”. Trata-se do estabelecimento de uma referencialidade para a autonomia. Não se é autônomo pura e simplesmente, mas o *nomos* do *oikos* é sempre relativo a um sentido ético que deve ser preservado através da separação.

Por fim, estabelecer a diferença entre o ontológico e o ético e realizar o conceito de separação a partir desse processo fenomenológico dedutivo, tem uma consequência fundamental para os conceitos de tempo e linguagem também. Do ponto de vista do tempo, seu processo de desformalização leva à noção de diacronia – que nada mais é do

que o equivalente em termos temporais do conceito de separação; diacronia é a expressão temporal da separação. Assim, para que haja tempo propriamente dito, ou seja, a condição do conceito de tempo, é necessária a fixação de um termo que seja posto enquanto um presente absoluto – um começo absoluto. O caráter de absolutidade significa que não é possível relativizá-lo nem a partir de um anterior, nem de um posterior. Dessa forma, é à interioridade do eu fruidor, à economia, que cabe essa função de presente absoluto. Por meio de um acesso fenomenológico, encontra-se uma maneira de demonstrar que na própria consciência interna do tempo, que é *genesis spontanea*, há uma passividade habilitando a receptividade do outro no mesmo. Nesse sentido, é assim que a autonomia se expressa temporalmente. Já a heteronomia, é a expressão de um passado imemorial e um futuro que não pode ser antecipado, o “novo” em sentido mais radical.

Já a linguagem é, em última instância, o estabelecimento da relação entre os termos separados. Formulado a partir da superação de uma perspectiva que a reduz à função de nomear e descrever estados de coisas, a palavra é discurso. E o fundamental do discurso reside na sua aderessabilidade. A palavra é relação com a exterioridade. Mas nela também há a mesma ambiguidade que permeia o conceito de liberdade. Ela tanto é um Dito e, portanto, um sistema gramatical trabalhando em função de uma ontologia – e aqui ela exerce o papel de expressão da autonomia. Quanto um Dizer que funda e inspira o Dito – e, portanto, expressão da heteronomia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, D. Sobre a liberdade investida: é possível articular liberdade e heteronomia?. **Intuitio** (Porto Alegre), v. 6, n. 1, 2013, p. 123-137.

_____. **O paradoxo levinasiano de uma liberdade heteronômica**. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

ARBIB, D. De la phénoménologie du son à la phénoménologie du visage. **Cahiers de philosophie de l'Université de Caen. Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de Captivité à Totalité et Infini**, n. 49, 2012, p. 101-123.

ATTERTON, P. From transcendental freedom to the Other: Levinas and Kant. In: BERNASCONI, R.; COHEN, R.; NEW, M. **In proximity**. Texas: Texas Tech University Press, 2001.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

BENOIST, J. Le *cogito* levinassien : Levinas et Descartes. In: LEVINAS, E. **Positivité et transcendance**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 105-122.

_____. Modes temporels de la conscience et réalité du temps. Husserl et Brentano sur le temps. In: BENOIST, J. **La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl**. Paris: Vrin, 2008.

BENSUSSAN, G. Mouvement, immémorial amour. In : COHEN-LEVINAS, D. ; CLÉMENT, B. **Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée**. Paris : PUF, 2007, p. 293-303.

BERLIN, I. Two concepts of liberty. IN: BERLIN, I. **Liberty**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BERNET, R. Husserl's new phenomenology of time consciousness in the Bernau manuscripts. In: LOHMAR, D.; YAMAGUCHI, I. **On time – new contributions to the husserlian phenomenology of time**. Londres: Springer, 2010.

_____. L'autre du temps. In : LEVINAS, E. **Positivité et transcendance**. Paris : PUF, 2000.

BOVO, E. Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Lévinas. **Cahiers d'études lévinassiennes**, n.1, 2002, p. 07-20.

BROUGH, J. Notes on the absolute time-constituting flow of consciousness. In: LOHMAR, D.; YAMAGUCHI, I. **On time – new contributions to the husserlian phenomenology of time**. Londres: Springer, 2010.

CALIN, R. La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être. **Cahiers de philosophie de l'Université de Caen. Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de Captivité à Totalité et Infini**, n. 49, 2012, p. 125-141.

_____. La notion d'accomplissement chez Levinas. **Discipline Filosofiche**, n. 1, 2014, p. 27-46.

_____. **Levinas et l'exception du soi**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

CHALIER, C. **Pour une morale au-delà du savoir**. Paris: Albin Michel, 1998.

CIARAMELLI, F. La déformalisation du temps et la structure du désir. **Cahiers d'études lévinassiennes**, n.1, 2002, p. 21-38.

CLÉMENT, A. De la phénoménologie à l'éthique : une généalogie de l'usage de Descartes chez Levinas. **Methodos**, n.18, 2018.

COHEN-LEVINAS, D. La phénoménologie et son double. Le son parle, la parole sonne. **Cahiers de philosophie de l'Université de Caen. Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de Captivité à Totalité et Infini**, n. 49, 2012, p. 85-99.

_____. **Levinas-Derrida: lire ensemble**. Paris: Hermann, 2015a.

_____. **Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas**. Paris: Éditions Hermann, 2011.

_____. **Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas**. Paris: Vrin, 2015b.

COHEN, R. Some Notes on the Title of Levinas's Totality and Infinity and its First Sentence. **Studia phaenomenologica**, n. VI, 2006, p. 117-137.

COURTINE, J-F. Levinas lecteur des *Leçons sur la conscience intime du temps*. In: BENOIST, J. **La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl**. Paris: Vrin, 2008.

DAVIES, P. Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant. In: CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. **The Cambridge companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 161-187.

DEKENS, O. Le Kant de Levinas. Notes pour un transcendantalisme éthique. **Revue Philosophique de Louvain**, t. 100, n. 1-2, 2002, p. 108-128.

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.

DENNETT, D. **Freedom evolves**. New York: Viking, 2003.

DERRIDA, J. Violence et métaphysique. In : DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris : Éditions du Seuil, 1967, p. 117-228.

DESCARTES. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DROIT, R.-P. Chez soi ou chez les autres. Variations autour de l'oïkos. In : DROIT, R.-P. **Figures de l'altérité**. Paris: PUF, 2014.

FARIAS, A. **Para além da essência. Racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas**. 2006. 309 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

FABRI, M. Entre objetivação e interpretação: oralidade e escrita na escola de Levinas. In: SAYÃO, S. **Levinas entre nós**. Recife: Editora UFPE, 2013, p. 113-127.

_____. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

_____. O sujeito moral entre passividade e atividade: Husserl, Levinas e a afecção pelo valor. **Ipseitas**, v. 1, 2015, p. 106-118.

FERON, E. **De l'idée de transcendance à la question du langage**. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1992.

_____. Intérêt et désintéressement de la raison. Levinas et Kant. In: DUPUIS, M.; RICOEUR, P. **Lévinas en contraste**. Bruxelas : De Boeck, 1998, p. 83-106.

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

GAK, M. Heidegger's Ethics and Levinas's Ontology: Phenomenology of Prereflective Normativity. **Levinas Studies**, v. 9, 2014, p. 145-181.

GALLAGHER, S. On the possibility of naturalizing phenomenology. In: ZAHAVI, D. **The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 71-93.

HANSEL, J. Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française. In: HANSEL, J. **Levinas. De l'être à l'Autre**. Paris: PUF, 2006, p.37-54.

_____. Hic et nunc: lieu et subjectivité dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas. In: HANSEL, J. **Levinas à Jérusalem**. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007.

HEIDEGGER, M. **A essência da liberdade humana**. Rio de Janeiro: Viaverita, 2012.

_____. **Ser e Tempo**. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. **Investigações lógicas. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Investigações lógicas. Prolegômenos à Lógica Pura**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014

_____. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo.** Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

_____. **Meditações Cartesianas. Introdução à fenomenologia.** São Paulo: Madras, 2001.

KANT, I. **Crítica da razão prática.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

KEENAN, D. Reading Levinas reading Descartes' Meditations. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 29, n. 1, 1998, p. 63-74.

KISIEL, T. **The genesis of Heidegger's *Being and Time*.** California: University of California Press, 1995.

KORELC, M. **O problema do ser na obra de E. Levinas.** Goiânia: Editora UFG, 2017.

KUIAVA, E. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas.** Caxias do sul: Educus, 2003.

LE FIGARO. **Lévinas au cœur d'un drame mauriacien.** Paris, 25 jun. 2009. Disponível em: <<http://www.lefigaro.fr/livres/2009/06/25/03005-20090625ARTFIG00453-levinas-au-c339ur-d-un-drame-mauriacien-.php>>. Acesso em: 09 mai. 2018.

LEGROS, R. L'expérience originaire du temps. Levinas et Husserl. **Cahiers d'études lévinassiennes**, n.1, 2002, p. 77-98.

LE MONDE. **Archives Levinas : le fils du philosophe gagne son procès.** Paris, 26 mar. 2009. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/livres/article/2009/03/26/archives-levinas-le-fils-du-philosophe-gagne-son-proces_1172732_3260.html>. Acesso em: 09 mai. 2018.

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

_____. **De l'évasion.** Paris: Le livre de poche, 2011.

_____. **De l'existence à l'existant.** Paris: Vrin, 2013.

_____. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.** Paris: Vrin, 1988.

_____. **Entre nous.** Paris: Le livre de poche, 2007.

_____. **Hors sujet.** Paris: Le livre de poche, 2007.

_____. **Le temps et l'autre.** Paris: PUF, 2016.

_____. **Œuvres complètes I. Carnets de captivité.** Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2009.

_____. **Œuvres complètes II. Parole et Silence.** Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2011.

_____. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**

_____. **Totalité et infini.** The Hage: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

LOHMAR, D.; YAMAGUCHI, I. **On time – new contributions to the husserlian phenomenology of time.** Londres: Springer, 2010.

LYOTARD, J-F. **Le Différend.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

MACDOWELL, D. The oikos in Athenian Law. **Classical Quarterly**, v.39, n.1, 1989, p. 10-21.

MOATI, R. Être à l'infini – la fécondité. In: COHEN-LEVINAS, D. **Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas.** Paris: Vrin, 2015, p. 95-115.

_____. **Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini.** Paris: Éditions Hermann, 2012.

_____. L'intentionnalité à l'envers à partir de *Totalité et infini*. **Europe: Revue Littéraire**, novembro/dezembro, 2011b, p. 179-189.

_____. Séparation et transcendance dans *Totalité et infini*. In: COHEN-LEVINAS, D. **Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas.** Paris: Éditions Hermann, 2011a, p. 41-57.

MOHANTY, J. N. **The philosophy of Edmund Husserl.** New Haven: Yale University Press, 2008.

POIRIÉ, F. **Emmanuel Levinas: qui êtes vous?.** Lyon: La Manufacture, 1987.

PUTNAM, H. **Ethics without ontology.** Cambridge: Harvard University Press, 2005.

RIBEIRO, N. **Sabedoria de amar.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ROLLAND, J. **Parcours de l'autrement.** Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

SALANSKIS, J-M. **Le concret et l'idéal. Levinas vivant III.** Péronnas: Klincksieck, 2015.

_____. **L'humanité de l'homme. Levinas vivant II.** Clamcy: Klincksieck, 2011.

_____. **Levinas vivant.** Paris: Les Belles Lettres, 2006.

SCHROEDER, B.; BENSO, S. **Levinas and the ancients**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

SOUZA, 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.

STÄHLER, T. Getting under the skin: platonic myths in Levinas. In: SCHROEDER, B.; BENSO, S. **Levinas and the ancients**. Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 62-78.

STAEHLER, T. **Plato and Levinas**: the ambiguous out-side of ethics. New York: Routledge, 2010.

SZIGETI, A. L'autre temps. Levinas et la phénoménologie husserlienne de temps. **Studia Phaenomenologica**, vol. 6, 2006, p. 73-96.

XENOFONTE. **Oeconomicus**. Londres: Harvard University Press, 1997.

WALDENFELS, B. El decir y lo dicho en Emmanuel Levinas. **Revista de Filosofía**, Universidad de Chile, v. 61, 2005, p. 153-167.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2008.

ZAHAVI, D. Naturalized phenomenology. In: GALLAGHER, S; SCHMICKING, D. **Handbook of phenomenology and cognitive science**. Dordrecht: Springer, 2010, p. 3-19.

