



A construção ética da subjetividade em Levinas

The ethical construction of subjectivity in Levinas

José Tadeu Batista de SOUZA

Resumo: O texto tem como objetivo apresentar a proposta levinasiana de reconstrução ética da subjetividade. Partindo da iniciativa de Heidegger em tirar a subjetividade da dimensão transcendental e situá-la no mundo, termina apontando o limite desse esforço e sugerindo uma determinação mais pontuada na existência, o que faz recorrendo à ideia de hipóstase. Em seguida, expõe a compreensão husserliana de subjetividade e apresenta uma alternativa para a consciência estruturada pela intencionalidade. Termina propondo a relação com o outro, o que configura a possibilidade da experiência ética.

Palavras-chave: Levinas. Ética. Subjetividade. Outro.

Resumen: El texto tiene como objetivo presentar la propuesta levinasiana de reconstrucción de la subjetividad ética. Partiendo de la iniciativa de Heidegger en sacar la subjetividad de la dimensión transcendental y situarla en el mundo, señala el límite de ese esfuerzo y sugiere una determinación más marcada en la existencia, lo que hace recurriendo a la idea de hipóstasis. A continuación se establece la comprensión husserliana de subjetividad y se presenta una alternativa para la conciencia estructurada por la intencionalidad. Concluye proponiendo una relación con el otro, lo que configura la posibilidad de la experiencia ética.

Palabras-clave: Levinas. Ética. Subjetividad. Otro.

Introdução

A subjetividade no pensamento de Levinas requer que reconheçamos, inicialmente, que foi Heidegger quem inaugurou de forma contundente no pensamento contemporâneo uma nova forma de compreender a problemática questão da subjetividade. Heidegger leva em conta a necessidade de considerar a questão fora do fixismo conceitual e a coloca numa perspectiva dinâmica que se verifica no tempo para se abordar devidamente o ente e ser. Ele afirma a intransponível condição da finitude humana e, a partir daí, discute as possibilidades da subjetividade.

Trata-se de uma perspectiva nova que foi aberta, mas ainda se move no horizonte de um esquema totalizante. Há no esforço de Heidegger a tentativa de livrar a subjetividade do abstrativo transcendental inaugurado na modernidade e revertê-la para o horizonte do mundo onde se dá a existência. No âmbito da mundanidade, os entes adquirem uma existência concreta, todavia, figuram como entes existentes no meio de outros, igualando-se pelo simples fato de existir. Isto é significativo em relação a uma referência meramente formal numa perspectiva transcendental, mas não acontece uma

¹ Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS e professor da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP.

determinação identificadora para cada ente onde seja possível mencionar-se o espaço e o tempo que pertence a cada um deles. O ente existe no mundo, mas o que se identifica dele é somente a sua existência e não a sua particularidade de ente existente. Há uma existência real que se distancia imensamente do idealismo transcendental, assumindo uma condição de espacialidade e temporalidade, mas não se pontua com precisão a singularidade de seu espaço e sua determinação pontual no tempo.

A existência assume uma certa condição de indeterminação que lhe permite ser referida como uma generalidade. Os entes têm, de fato, uma existência quando se pergunta onde existem. Diz-se, simplesmente, no mundo. Adquirem também um tempo de existência quando se pergunta quando. Resposta: no tempo.

A referência ao mundo e ao tempo é condição determinante para uma forma de pensar que entende o mundo e o tempo como imprescindíveis e consequentes da própria atividade de pensar. Mas não é suficiente para um pensamento que requer a possibilidade da proximidade, como é o caso de Levinas. Para acontecer a proximidade é imprescindível um lugar determinado no mundo e um instante preciso no tempo. Aqui começa, por assim dizer, o distanciamento da compreensão levinasiana de subjetividade da compreensão heideggeriana. De qualquer forma, podemos dizer que as reflexões de Levinas sobre a subjetividade acontecem inicialmente na atmosfera do pensamento existencialista, principalmente o heideggeriano, na sua perspectiva de constituir uma ontologia fundamental.

Levinas identifica no pensamento de Heidegger a possibilidade de uma experiência horrível. Pensa que o mais amargo que se pode experimentar no âmbito da ontologia é o anonimato. O ser ao qual se pode referir aqui não é identificado, não tem identidade, não tem voz, não tem corpo, não apresenta uma face. A rigor, torna-se impossível qualquer iniciativa de uma real experiência com ele. A velha questão da diferença ontológica está aqui presente. Quando o problema é estabelecer a distinção entre o ente, Levinas postula a ideia de que o ente por excelência é um ser determinado, uma subjetividade. Enquanto ente, a subjetividade mantém uma relação dolorosa, marcada pelo sofrimento e o cansaço, pois o ser como o outro da relação apresenta-se como uma grandiosidade impossível de ser determinada. Nesta circunstância, podemos imaginar que pensar uma saída do anonimato significaria tirar das costas um fardo pesado, causador do cansaço.

O livrar-se desse fardo ele consegue inicialmente recorrendo à ideia de hipóstase. Segundo ele, a hipóstase significava um acontecimento de determinação: “na história da filosofia designava o evento pelo qual o ato expresso pelo verbo torna-se um ser designado por um substantivo”². Trata-se

de um acontecimento de tomada de posição na existência, onde ocorre efetivamente a possibilidade de identificação. A hipóstase, portanto, estabelece uma diferença ontológica fundamental. Evidencia a distinção do ser como puro ser genético, anônimo e algo posto com existência determinada (um existente). Ela confere uma certa individuação, que visibiliza simultaneamente a determinação e a diferenciação. Em outras palavras, poderíamos dizer que pela hipóstase ocorre um tipo de entificação como ensimesmamento. A isto Levinas chama de “dobramento em si”.

Vemos, portanto, que há um esforço de superação e de saída de uma situação de completa indeterminação e anonimato para outra situação na qual é possível afirmar algo indicando um aqui. Algo que, por conseguinte, toma posição de materialidade. Para Levinas, essa materialidade garantida pela hipóstase é corpo.

O corpo, no entanto, não é um simples modo de ser, um instrumento qualquer que possa ser manuseado. O corpo estabelece como “posição material, condição do próprio ser, a partir do qual acontece o eu como ser e como interioridade”³. O corpo, portanto, constitui-se como possibilidade de identificação do eu, e a condição mesma de poder dizer eu e a interioridade. No entanto, é importante não pensarmos que a partir disto se pode deduzir que a interioridade assumiu definitivamente uma matéria. Não se trata, pois, de interioridade que se corporifica assumindo matéria, mas da materialidade e do corpo material como lugar e base onde “jorra interioridade, o eu ou a subjetividade”⁴.

A subjetividade acontece vinculada a uma dimensão de localidade que configura uma condição de ser. Uma vez dada a materialidade corporal, uma entificação, está-se diante de subjetividade, um eu como evento ontológico. É, portanto, numa dimensão de distanciamento e diferenciação da impessoalidade e anonimato da generalidade do ser.

Todavia, a entificação ou a possibilidade de dizer eu, ocorre de forma diferente daquela a que estamos habituados. Levinas faz uma inversão na declinação do pronome do nominativo para o acusativo. Essa inversão indica uma condição para o eu. Ele não poderá simplesmente dizer eu sou. O próprio agora é dizer é-se: “Dizer é-se equivale a dizer que eu sou “se”, ou eu me sou, nominativo apropriando-se da condição acusativa básica onde há manifestação e exposição antes ainda do domínio”⁵.

Vê-se que não há o anúncio em primeiro lugar do eu. Afirma-se uma condição para dizer eu. Primeiramente ele tem que se expor, manifestar-se, ocupar um lugar e já desocupar esse lugar pela exposição. O *se* indica uma dimensão de profundidade, por um lado, e por outro, uma intimidade que lhe

³ LEVINAS, Emmanuel. De l'existence al'existant. Vrin, Paris. p. 138.

⁴ SUSIN, Luiz Carlos. Levinas e a reconstrução da subjetividade. Veritas, V.37, nº147, set.1992, p.368.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

garante a afirmação de si mesmo, ter-se a si mesmo. É nesta perspectiva que se tem a identidade. Ora, ter uma identidade é condição de ser. Levinas diz: “A identidade não é uma inofensiva relação consigo, mas um acorrentamento a si, é necessidade de ocupar-se de si”⁶. O acorrentar-se a si mesmo é o esforço que cada eu tem que fazer para afirmar a particularidade do seu si e marcar a sua posição na existência como um ente determinado.

Até podemos falar que o eu tem que entrar em luta consigo mesmo e tentar fugir de tudo aquilo que não é o “seu próprio”, o de si, sob pena de ser diluído na generalidade do ser anônimo. Neste sentido, tem muita importância a possibilidade de poder manifestar-se, expor-se ou não. Para manter-se como eu, é então necessário fazer de si mesmo uma tarefa. Nesta direção, a constituição do eu pode ser entendida como o esforço de ter cuidado para consigo mesmo. Em outras palavras, afirmar o si apresenta-se como algo que requer um cuidado, o que implica numa inflexão necessária do eu para consigo mesmo. Nessa inflexão, o eu experimenta a simplicidade da solidão: “É-se uma solidão básica, uma mônada solitária”⁷.

A relação com Husserl

Husserl fez parte da experiência de vida estudantil de Levinas em Estrasburgo. Mas o que podemos dizer das relações de Levinas com Edmundo Husserl? Muitas coisas, com certeza. Só não pretendemos aqui expor os pensamentos de Levinas e Husserl e depois tentar uma comparação, tampouco apresentar uma literatura levinasiana de Husserl. Queremos apenas pontuar algumas ideias de Husserl que estão na base do pensamento de Levinas. Com efeito, entre os pensadores que influenciaram na constituição do pensamento de Levinas, como pensadores do ocidente, Husserl é, com certeza, um dos que tem significado especial. Tudo começou por ocasião de sua ida para Estrasburgo, onde inicialmente acontece o seu encontro com o pensamento fenomenológico, através de Hering. Segundo o próprio Levinas, o encontro com a fenomenologia aconteceu por acaso.

Por um acaso, em Estrasburgo, uma jovem colega, Mlle Peiffer, com quem mais tarde participei na tradução das husserlianas meditações cartesianas, e que preparava sobre Husserl o que se chamava a memória do diploma de estudos superiores, recomendara-me um texto que estava a ler – creio que eram as investigações lógicas. Introduzi-me nesta leitura muito dificilmente a princípio com muita aplicação, mas também com muita perseverança, e sem guia. Foi aos poucos que se formou no meu espírito a verdade essencial de Husserl, na qual ainda hoje acredito” (LEVINAS, 1982, p. 22, 23).

⁶ LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo e el otro*, p. 36.

⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p.369.

A perseverança e a aplicação no trato da obra de Husserl continua, de certo modo, até os últimos esforços teóricos. Estas declarações datam de 1982. Ora, quem teve um contato com este pensamento no final da década de vinte e ainda em oitenta e dois se mantém acreditando nela é porque se constitui algo muito importante, não se trata de um simples conteúdo filosófico apreendido, mas de uma “verdade essencial” compreendida. Verdade esta que possibilitou a Levinas constituir o seu próprio itinerário na pesquisa filosófica. É uma questão tão forte que quando foi interrogado por Philippe Nemo sobre o que queria fazer quando terminasse os estudos em filosofia ele responde: “Trabalhar em Filosofia”. A possibilidade da concretude desse trabalhar, ele atribui a Husserl.

Depois de levantar conjecturas de possíveis sentidos desse trabalhar, ele diz:

foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de trabalhar em filosofia sem, no sentido conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr riscos de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método (Idem, p. 22).

Como já afirmado, Levinas descobre que a partir de Husserl é possível a configuração de uma abertura que se põe para além das estruturas categoriais cunhadas pelas filosofias já constituídas na tradição. Ele intuiu, inspirado na fenomenologia, que filosofar poderia significar algo diferente do que a simples afirmação de dogmas e termos recorrentes na trajetória do pensamento. O fascínio inicial por Husserl pode ter sido provocado pela inspiração metodológica e não por um corpo sistemático de verdades, constituído num sistema bem articulado. Nesta direção, podemos afirmar a importância que se reconhece na fenomenologia enquanto método: “A metodologia do trabalho fenomenológico está também na origem de algumas ideias que me parecem indispensáveis a toda análise filosófica”¹⁰. A declaração não anuncia apenas um juízo de aceitação e, portanto, o reconhecimento da importância, mas também a indicação sugestiva de que o método fenomenológico deve ser assumido como forma de produzir a análise filosófica. Não é somente o âmbito de compreensão da realidade onde aparece a possibilidade da diferença, do inédito, do novo, mas também a forma de procurar compreender que fascina o jovem Levinas.

O encontro com Husserl e sua fenomenologia influencia decisivamente todo o horizonte do seu pensamento. Pelo menos esteve no centro de suas preocupações por alguns anos. Essas preocupações se efetivaram em ocupações específicas no trato do seu pensamento. Por

¹⁰ LEVINAS, 1982, p.24

exemplo, em 1926 ele escreve um texto com o título *Sobre as ideias de E. Husserl*; em 1930, conclui sua tese de doutorado, que tem como título *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*; em 1940, escreve *A Obra de E. Husserl*; em 1959, escreve *Reflexões sobre a Técnica Fenomenológica, A Ruína da representação, Intencionalidade e Metafísica*. Em 1965, produz um outro texto com o título *Intencionalidade e Sensação; Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*; em 1974, escreve *Da Consciência ao Despertar*, e em 1977 escreve *A Filosofia e o Despertar*.

Como podemos perceber pela menção de seus textos, suas considerações sobre Husserl acontecem desde muito cedo na sua vida acadêmica e estendem-se praticamente até o final. Segundo Renè Buks, “os estudos de Levinas que tratam expressamente da fenomenologia de Husserl, se estendem desde as primeiras publicações até os últimos escritos, *Entre Nous*, publicados em 1991” (LEVINAS, 1993, p. 64). É consequente imaginar-se que do primeiro momento do relacionamento, até certo ponto, essa relação foi marcada pelo fascínio sedutor, onde houve por parte de Levinas o esforço de compreender e explicar o pensamento de Husserl, provavelmente, sem uma preocupação de por em evidência problemas do pensamento, falhas ou limites do método. Trata-se de uma assimilação tranquila, o que poderíamos chamar de momento do discipulado incondicional. Discipulado este que se deleita em rememorar os encontros com o mestre, revivendo a áurea da afetividade da relação: “Fui durante um ano, seu ouvinte em Friburgo. Acabara de ir para a reforma, mas ainda ensinava. Consegui visitá-lo e recebia-me amavelmente” (LEVINAS, 1993, p. 24). Talvez seja o sentimento de respeito e amorosidade conseguidos pela proximidade que fez com que Levinas fosse tão firme no reconhecimento da importância que teve Husserl na sua vida de “Trabalhador na filosofia”.

Desde muito cedo, o discípulo também ousou produzir reflexões que de maneira muito evidente se colocaram para além das instituições de base de Husserl, mas sempre manteve o reconhecimento, a gratidão e a disposição para produzir modificações no pensamento do mestre que garantissem a sua atualidade em tempos vindouros.

Quando Husserl aparece no cenário filosófico, depara-se com uma noção de consciência elaborada pelo naturalismo. Este a reduzia aos parâmetros acessíveis ao conhecimento científico das ciências naturais. O conhecimento que não se subordinasse a esses critérios não era digno de consideração científica como conhecimento válido. Em resumo, o naturalismo operou a redução da subjetividade à objetividade. Por causa do materialismo embutido e da redução das diversas maneiras de ser ao modo de ser físico, Husserl procura abordar uma outra ideia de consciência.

Contrariamente ao naturalismo, ele privilegia o modo de ser da consciência. Prioriza a consciência e não o modo de ser material. Tenta mostrar que não é o ser natural que determina o modo de ser da consciência, mas o inverso. Afirma, categoricamente, uma posição absoluta da consciência, ou seja, uma impossibilidade de negar sua existência.

Se o naturalismo reduzia tudo o que é à objetividade, Husserl reduzia tudo o que é à consciência. Esta redução se justifica pelo fato de o ser da consciência existir, independentemente de tudo, e por outro lado, pelo fato de ser da realidade externa remeter necessariamente para a consciência, encontrando aí a âncora de sua própria existência. Tudo o que é ser vai depender da consciência.

A existência implica essencialmente uma referência à consciência, que, por sua vez, tem uma estrutura intencional que se mantém sempre ligada aos objetos. Com isso, se estabelece aquilo que se poderia chamar da implicação fundamental da fenomenologia de Husserl, qual seja: a essência da consciência é ser consciência de alguma coisa, e por outro lado, alguma coisa só se afirma como alguma coisa se for para a consciência. A consciência é sempre consciência de algo, e algo somente pode ser se for para a consciência. Essa implicação faz com que a consciência seja constituída fundamentalmente pela intencionalidade. O fato de a consciência ser intencional possibilita a Husserl se por para além do tradicional problema da relação sujeito-objeto.

A consciência agora vai estar sempre presente para o objeto. A relação de intencionalidade se torna, a partir de então, relação primitiva e modelo das demais relações. O fato da relação de intencionalidade põe Husserl para além da tradicional questão da substância, pois a intencionalidade garante uma relação não substancial. Ela não é uma substância porque o que lhe é essencial está fora de si. É próprio do ser da consciência a relação com o mundo, com os objetos. O estar fora de si é uma provocação dos objetos. Uma vez provocada pelos objetos, a consciência entra em atividade, tematiza-os e lhes dá sentido.

A atividade da tematização e doação de sentido confere à consciência uma superioridade e um domínio sobre o objeto. Neste sentido, podemos dizer que “a relação da consciência com seus objetos acontece em termos de conhecimento e no ato de conhecer a consciência é ativa na própria constituição do objeto conhecido”⁹.

Essa constituição começa a partir da redução fenomenológica. Isto porque a redução tem a pretensão de recolocar o mundo dos objetos no tecido concreto da nossa vida consciente.

A partir do exposto, fica evidente a centralidade e importância da consciência nas reflexões de Husserl. Podemos afirmar que a consciência para ele tem um caráter e condição de absolutidade. Ele mesmo expressa esse

⁹Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XLVII, 1981..

caráter dizendo: “A corrente da consciência se dá como algo absoluto, algo que é o que é”. Por causa desse seu caráter absoluto, ela tem prioridade em relação ao objeto, atuando sobre ele, constituindo-o enquanto existente e dando-lhe um sentido.

A toda esta perspectiva de compreensão de Husserl de pensar a consciência estruturada intencionalmente e com a possibilidade de constituir a objetividade dos objetos e toda a realidade do sentido, Levinas vai muito respeitosa e manifestar o seu desacordo e esboçar uma reação crítica.

Em primeiro lugar, discorda da função ativa do eu, sobretudo quando esta atividade se apresenta como a sua essência. Para ele, a “essencialidade” do eu enquanto subjetividade é ser ética. Essa é a sua função primordial, o seu estatuto identificador e, até mesmo, o seu sentido fundamental. O eu não é primeiramente sujeito cognoscente numa relação de conhecimento, mas polo de uma relação aberta com o outro. A tentativa de reduzir o outro à condição de objeto de conhecimento fracassa, pois ele não se deixa objetivar nem representar numa relação teórica. Levinas não aceita que o outro seja constituído pelo eu. Entre o eu e o outro há uma separação que permite ao outro se manter numa dimensão de autonomia, como quem assume uma condição de transcendência. Em segundo lugar, discorda que o eu seja doador de sentido. Assegura que o outro tem o sentido em si mesmo e que, originalmente, aparece como “autosignificante”. E porque tem o sentido em si mesmo pode ensiná-lo. O eu é discípulo do outro que é mestre. Em terceiro lugar, não aceita a estrutura intencional da consciência que reduz tudo à interioridade. Para ele, o outro fica sempre no exterior. É transcendente. A exterioridade é a forma adequada para manter a sua condição de separado, fora do circuito da intencionalidade. Por isso, não se iguala. Mesmo a relação que se estabelece tem que se manter nesta forma de radical assimetria. O outro não se iguala simetricamente. Ele tem uma dimensão de altura que lhe permite se manter outro como ente diferente.

Por causa de sua maneira de ser, é que ele provoca no eu uma atração, um chamamento, uma solicitação. Aos apelos do outro, o eu tem que dar uma resposta. Ele não tem muito a alternativa de ficar indiferente diante dos apelos do outro. Não porque não possa ficar indiferente, mas por causa da radicalidade dos apelos do outro. Exigência que se apresenta como implicativo que não pode ser recusado.

Considerações finais

Ao contrário do que afirmou Husserl, Levinas fez derivar o sentido de uma outra forma de relação que não a teórica. Agora o sentido tem que ser buscado numa dimensão que se apresenta na experiência ética e não mais na

trama da intencionalidade. A consciência, que em Husserl tem uma função ativa de constituição de sentido e objetividade, é vista por Levinas como abertura para o acolhimento do outro. O eu não é mais o ponto de iniciativa, mas o pólo de recepção da provocação e lugar da possibilidade da resposta. É, portanto, na possibilidade de uma relação com o outro que o eu se constitui. É também a partir dele mesmo que deve ser pensado, fora de qualquer horizonte definido pela compreensão.

Uma nova forma de pensamento em que seja possível destituir o privilégio da subjetividade e da intenção cognitiva e instituir o primado ético, onde o outro aparece como alguém com quem é possível estabelecer uma relação, que possa se fazer próximo, encará-lo num frente a frente. Assim, o outro se apresenta como alguém que tem a sua própria identidade e não a identidade construída pelo eu cognitivo. Agora ele aparece como um convite ao estabelecimento de uma relação social e não como um objeto que pode ser feito tema e, portanto, objeto.

A objetividade possível da relação com o outro é o próprio estar presente, fazer frente ao outro, ou por assim dizer, a experiência da relação que se concretiza no encontro com o outro. Esta sim é uma objetividade real, porque passa pela concretude temporal do acontecer, não é uma objetividade formal, instituída por um pensamento que cria objeto de conteúdos lógicos e realidade que apenas existem como formas abstratas.

O sentido ético que advém dessa nova forma de pensamento tem a excelência de ser um sentido que brota de uma concretude experiencial que se efetiva temporalmente. É uma objetividade mais objetiva do que a objetividade pleiteada por Husserl. Pois se trata de uma objetividade que não é objetividade de um objeto, mas de outrem que não se objetiva, que se oferece numa relação ilimitada.

Referências

LEVINAS, Emmanuel. **El tiempo y el outro**. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. **De l'existence al'existant**. Paris: Vrin, 1986.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

SUSIN, Luis Carlos. Levinas e a reconstrução da subjetividade. **Veritas**. Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 365-377, set. 1992.



Recebido em: 30/08/2011
Aprovado em: 20/09/2011

Para referenciar este texto:

SOUZA, José Tadeu B. de. A construção ética da subjetividade em Levinas. **Lumen**, Recife, v.20, n.2, p. 89-98, jul/dez. 2011.