



Artigos

A noção de realização e a releitura levinasiana do *cogito*

The Notion of Accomplishment and the Levinasian rereading of the Cogito

DOI:10.12957/ek.2023.63325

Diogo Villas Bôas Aguiar¹

Universidade Católica de Pernambuco

dvbaguiar@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4004-0018>

RESUMO

Retomamos a leitura levinasiana do *cogito* cartesiano em sua apropriação fenomenológica. Diferentemente do que comumente é feito, referimos essa leitura ao debate recente sobre a noção de realização (*accomplissement*). Ela desempenha um papel estruturante, do ponto de vista metodológico, para o projeto filosófico levinasiano de *Totalidade e infinito*. Mais precisamente, sustentamos a tese de que a dupla origem do *cogito* necessita de uma explicitação fenomenológica *sui generis*, alçada pela noção de realização, para descrever dois momentos distintos que são mutuamente fundantes: o cronológico e o lógico.

Palavras-chave: Cogito. Fenomenologia. Realização.

ABSTRACT

This paper resumes the levinasian reading of the *cogito* in its phenomenological appropriation. Unlike what is commonly done, we refer this reading to the recent debate on the notion of *accomplissement*. It plays a key role, from the methodological point of view, for the levinasian philosophical project. More precisely, we support the thesis that the dual origin of the *cogito* requires a *sui generis* phenomenological explication, reached by the notion of *accomplissement*, to describe two distinct moments that are mutually foundational: the chronological and the logical.

Keywords: Cogito. Phenomenology. Accomplishment.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal Santa Maria (UFSM), com período sanduíche na Université de Toulouse 2 - Jean Jaurès. É membro efetivo do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL).

Os últimos dez anos podem ser considerados fundamentais para a leitura e interpretação dos principais textos de Levinas (em especial para *Totalidade e infinito*², mais do que para *Outramente que ser*³). É claro que já haviam conferências, como as reunidas e publicadas sob o título de *O tempo e o outro*⁴, além de textos mais curtos como *Da evasão*⁵ e *Da existência ao existente*⁶ e outros presentes em *Entre nós*⁷ (*É a ontologia fundamental?*, *O eu e a totalidade*), que lançavam luz e permitiam retrair minimamente a gestação de algumas ideias fundamentais que receberam um desenvolvimento mais aprofundado e maduro a partir de *Totalidade e infinito*. Mas elas se mostraram insuficientes.

Se afirmamos algo desse tipo, evidente que o ônus da prova é nosso. É natural que o leitor se pergunte, com todo direito, pelos motivos dessa guinada interpretativa da última década que estamos salientando. E justificamos essa afirmação apontando para dois fatos, um referente à bibliografia primária, e outro à secundária. O primeiro deles, apesar de já ser conhecido por boa parte do público especializado, ainda foi pouco explorado no Brasil, restando muito trabalho a ser feito. Referimo-nos aqui à publicação iniciada desde 2009 das *Obras completas*⁸ de Levinas, com as quais textos inéditos que trazem alguns pontos fundamentais se tornaram acessíveis.

O segundo, consequência imediata desse primeiro, foi um esforço na literatura secundária francesa de várias releituras que buscaram com muita competência revisitar *Totalidade e infinito* a partir dos novos elementos trazidos pelas *Obras completas*. Pensamos aqui sobretudo na publicação das duas coletâneas organizadas por Danielle Cohen-Levinas, *Lire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas* e *Relire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas*⁹, e *Totalité et infini. Une oeuvre de ruptures*¹⁰ organizada por Éric Hoppenot, Michel Olivier e Joëlle Hansel. Além, evidentemente, de algumas produções de Raoul Moati¹¹ e Rodolphe Calin¹². É a um artigo desse último, inclusive, que devemos o interesse despertado pelo tema que trazemos para o debate.

² LEVINAS, 1984. Ao longo do artigo, nos referiremos a este livro pela abreviação “TI”.

³ *Idem*, 1991.

⁴ *Idem*, 2016.

⁵ *Idem*, 2011.

⁶ *Idem*, 2013.

⁷ *Idem*, 2007.

⁸ *Idem*, 2009, 2011, 2013.

⁹ COHEN-LEVINAS, 2011, 2015.

¹⁰ HOPPENOT, E.; OLIVIER, M.; HANSEL, J., 2017.

¹¹ MOATI, 2012, 2011.

Tendo em mente esses dois fatos e utilizando-nos deles como ponto de partida, gostaríamos de propor uma discussão neste artigo a partir de duas passagens de textos distintos de Levinas, mas que estão perfeitamente interligadas e que podem, a nosso ver, despertar uma compreensão singular de *Totalidade e infinito*. A primeira delas é a seguinte nota de cativo (possivelmente de 1942):

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 realizado em tal ou tal fenômeno? Não a fenomenologia que busca a intenção ou a significação do fenômeno. [...] Mas outra coisa. O quê?*¹³

A segunda, é a seguinte indicação do prefácio de *Totalidade e infinito*:

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’¹⁴

Percebam que na primeira, a da nota de cativo, há o estabelecimento de que o plano filosófico levinasiano consistiria na liberação dessa ordem de *accomplissement*. Já na segunda, quase que sorrateiramente (vale notar que a diferença de tempo é de aproximadamente vinte anos), o mesmo termo, *accomplissement*, reaparece. Dessa vez, para indicar que o processo de dedução que rompe com a estrutura formal do pensamento em acontecimentos que ela dissimula é expresso no desenvolvimento de todo texto pelo termo em questão: *ceci accomplit cela*.

Nos parece válido, portanto, afirmar o seguinte: há um conceito chave em *Totalidade e infinito* que passa quase despercebido, mas que desempenha um papel fundamental. Resgatá-lo e demonstrar sua função metodológica central no desenvolvimento da argumentação é o que pretendemos fazer aqui, ainda que brevemente. Trata-se da noção levinasiana herdeira da ideia husserliana de preenchimento intuitivo: realização [*accomplissement*]. Não podemos ignorar o fato de que a tese de doutoramento apresentada por Levinas na década de 30 tratava exatamente

¹² CALIN, 2014.

¹³ *Œuvres I*, p.62, tradução nossa, grifos nossos.

¹⁴ TI, p.XVII, tradução nossa, grifos nossos.

sobre o conceito husserliano de intuição. Ora, o conceito de *Fülle*, ou seja, de preenchimento ou de plenitude, é crucial nesse ponto – e, não por acaso, foi bem explorado por Levinas na descrição do ato intuitivo.¹⁵ Ele é utilizado justamente como uma contrapartida ao vazio que caracteriza o ato significativo, pois a intenção significativa só se realiza mediante um outro tipo de ato intuitivo: aquele que possui seu objeto.¹⁶

Assim, se já no prefácio de *Totalidade e infinito* Levinas alertava claramente que esse termo indicaria um processo dedutivo responsável por romper a estrutura formal do pensamento e, portanto, trazer à tona a significação concreta que essa mesma estrutura dissimula, é apenas com a publicação recente das *Obras Completas* que ele foi ganhando a devida atenção.

O que poderia, então, significar *accomplir* algo? Qual o papel metodológico que ele desempenha? Nosso esforço aqui será o de mostrar que, em última instância, *Totalidade e infinito* está condicionado à dinâmica de articulação desse conceito. Podemos dizer, inclusive, que a pergunta fundamental pela qual a leitura deve começar é pelo modo como o conceito de separação se realiza. O que nos leva, conseqüentemente, a outra pergunta: como interioridade e exterioridade se realizam de maneira a conservar a exigência de transcendência colocada pela separação? É claro que não levantamos aqui a pretensão de deter-nos detalhadamente em cada uma dessas questões – isso seria uma tarefa para um outro artigo. Elas aparecem apenas porque são suscitadas pelo próprio conceito de realização. Situamo-nos aqui em uma espécie de âmbito que antecede, prepara e possibilita a compreensão adequada de todas essas outras questões. Em última instância, o que nos importa destacar aqui é a articulação entre a concepção fenomenológica de realização e a estrutura formal do cartesianismo levinasiano que se expressa no modo como a ideia de infinito se desenvolve, resultando em uma ontologia *sui generis*.

Dedução fenomenológica e realização em *Totalidade e infinito*

Falou-se aqui em dedução. É nesse ponto que reside o interesse metodológico que estamos ressaltando. Levinas estabelece claramente que a exposição de *Totalidade*

¹⁵ Cf. TIPH, p.106-108.

¹⁶ Parte do que desenvolvemos aqui sobre a centralidade do conceito de *accomplissement* é uma consequência direta dos resultados obtidos em nossa tese de doutorado. Cf. AGUIAR, 2018.

e infinito marca um processo dedutivo *não analítico* expresso pela indicação de uma realização. O conceito de dedução é muito caro à história da filosofia. 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, o leitor talvez já possa ter adiantado, 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 aqui não é o procedimento geométrico, tal como era pra Descartes, 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 facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de dedução à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão.¹⁷

Já o processo dedutivo sugerido por Levinas não se enquadra em nenhum desses dois exemplos. Ele nem é uma dedução *more geometrico*, nem a dedução da legitimidade da aplicação de conceitos. Apesar de não ser dito explicitamente, defendemos que a dedução da qual Levinas fala deve ser qualificada de fenomenológica. Trata-se de uma dedução fenomenológica. Assim, a dedução, 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. Não nos esqueçamos de que o caminho argumentativo apresentado em *Totalidade e infinito* supõe um solo ontológico primeiro do qual se parte – algo que, em última instância, é a tão falada e tão pouco compreendida tese da inversão da ética como filosofia primeira.

¹⁷ CRP A84/B116

O sentido de *primeiro*, assim como o de dedução, também é extremamente caro à história da filosofia, em particular à história da metafísica. Basta vermos todo o debate em torno da própria origem do conceito de metafísica, já desde a pergunta sobre em que consistiria a *anterioridade* da filosofia primeira.¹⁸ A realização que se opera a partir dessa dedução não exclui do processo os acontecimentos de ser, como se a fórmula da “ética como filosofia primeira” devesse excluir a ontologia. Pelo contrário, é partindo da própria ontologia que se releva o que ela mesmo não consegue dar conta. Isso se expressa no texto de *Totalidade e infinito* pelo termo “*malgré*” (apesar de...). Podemos ilustrar com a seguinte passagem:

A exterioridade absoluta do ser exterior não se perde pura e simplesmente no fato de sua manifestação; ele “absolve-se” da relação em que se apresenta. Mas a distância infinita do Estrangeiro, apesar [*malgré*] da proximidade realizada [*accomplie*] pela ideia de infinito [...], *deve ser descrita*.¹⁹

Assim, apesar da ontologia, apesar da manifestação, apesar dos acontecimentos de ser, há algo que se mantém como uma transcendência absoluta, algo que não é perdido apenas pelo fato de mostrar-se. A crítica a essa perspectiva levinasiana que sustenta a possibilidade de uma transcendência absoluta é amplamente conhecida e está baseada na seguinte assunção: ora, é simplesmente insustentável uma definição de exterioridade como algo que por princípio se mantém como absolutamente exterior; o que há é o que se manifesta. O ponto fundamental aqui, do qual essa crítica parece esquecer, é que Levinas não prescinde de um grau de manifestação. O infinito se produz no âmbito ontológico, não fora dele. O infinito, portanto, se manifesta. Não é um “não-sei-o-que” exterior do qual não se pode falar que está em jogo.

Dessa forma, a grande questão é saber que acontecimentos de ser são esses e *como descrevê-los*. Percebam que a citação acima termina justamente destacando a necessidade de descrição. A referência não poderia ser mais clara. Se é algo que se trata de descrever, é à técnica, ao método, fenomenológico que se recorre e em cuja originalidade se baseia.

Como se dá a apropriação levinasiana da fenomenologia, então? Por se tratar de uma operação desse tipo, isto é, *fenomenológica*, há de se perguntar, evidentemente,

¹⁸ Sobre essa questão, cf. AUBENQUE (2009).

¹⁹ TI, p.21, tradução nossa, grifos nossos.

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 a partir de uma estrutura noético-noemática de modo estritamente husserliano.

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.²⁰ 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.

Ora, 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”²¹. 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

²⁰ MOATI (2011, 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.

²¹ DEHH, p. 126.

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.²² 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.²³

Em *Totalidade e infinito* podemos ver claramente isso se desenvolver com a decisão de colocar lado a lado duas caracterizações²⁴ do conceito de intencionalidade ao debater sobre representação e fruição.²⁵ 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...).

Desse modo, tendo em vista o redirecionamento do conceito de intencionalidade, a operação dedutiva proposta por *Totalidade e infinito* fornece a resposta para a seguinte questão: como os conceitos fundamentais de “metafísica”, “separação”, “infinito”, “mesmo”, “outro” etc, se realizam fenomenologicamente de

²² Cf. o reflexo disso para a reflexão sobre o conceito de tempo no capítulo seguinte. Cf. também as considerações de Moati (2011) sobre esse ponto no artigo *L'intentionnalité à l'envers*.

²³ DEHH, p.133-134.

²⁴ Caracterizações que devem ser atribuídas aos desenvolvimentos de Levinas. Elas não são em momento algum atribuídas à Husserl.

²⁵ Cf. TI, p. 100.

modo tal que a diferença não seja anulada? 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.²⁶

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 algumas linhas 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 se realizada?

Realização e *cogito*

Esse processo dedutivo fenomenológico deve ser operado em função de uma estrutura formal bastante conhecida não só entre levinasianos, mas também entre cartesianos. É evidente que nos referimos aqui à estrutura da *ideia de infinito*. O sentido formal do cartesianismo de Levinas é algo que não pode de maneira alguma ser posto de forma secundária. Ele é estruturante para a argumentação de *Totalidade e infinito*. Assim, o sentido formal do cartesianismo e a modificação metodológica da fenomenologia desde a noção de realização são os dois aspectos que definem a própria possibilidade de *Totalidade e infinito*.

Reforçamos e insistimos nesse ponto, justamente por ser decisivo para o argumento que levantamos. Apesar de frequentemente lembrado em estudos sobre Levinas, na maioria das vezes é visto desde uma perspectiva limitada que se restringe a falar da relação entre ideia de infinito e rosto. Trata-se de muito mais do que isso. Se dizemos que ele é estruturalmente definidor para o projeto levinasiano, sua relevância extrapola a vinculação entre infinito e rosto. Esse é apenas um lado do cartesianismo de Levinas. O que é importante de fato não é a ideia de infinito, mas a ambiguidade da primeira evidência, a dupla origem do *cogito*, ou seja, a performance das *Meditações*

²⁶ 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).

que revela o Eu e o Infinito como momentos distintos, mas que se fundam mutuamente. Isso se expressa naquilo que há de mais valioso do cartesianismo para Levinas: a diferença entre as ordens cronológica e lógica.

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*.²⁷

Levinas repete exatamente essa performance no drama argumentativo de *Totalidade e infinito*. Ora, não nos esqueçamos e façamos jus ao que é dito explicitamente no prefácio: “Este livro [*Totalidade e infinito*] se apresenta como uma *defesa da subjetividade*”²⁸. Trata-se de uma defesa do Eu, do *cogito*. Seria um equívoco se uma interpretação sustentasse ou sugerisse alguma espécie de altruísmo levinasiano. A tese altruísta, ao estabelecer uma espécie de anulação do eu, é radicalmente incompatível com a argumentação de Levinas em *Totalidade e infinito*.

Mas evidentemente essa repetição da ambiguidade da primeira evidência cartesiana é estruturante apenas do ponto de vista formal. Levinas não é Descartes. No entanto, ele renova o sentido cartesiano naquilo que podemos chamar, usando a expressão de Jocelyn Benoist, de uma declinação fenomenológica do *cogito*.²⁹ O que quero enfatizar é que a filosofia levinasiana se vale do *cogito* para expor fenomenologicamente o sentido ético do conhecimento. Foi essa ambiguidade, quase uma espécie de absurdo lógico que é a posterioridade do anterior (derivada dessa diferença do cronológico / lógico) na produção do infinito que delineou em linhas gerais o que foi apresentado em *Totalidade e infinito*.

Retomemos, para concluir, esse ponto: a filosofia levinasiana é uma declinação fenomenológica do *cogito*. O que quer dizer, então, essa “declinação”? E o que significa a adjetivação de “fenomenológica”? O que seria uma declinação fenomenológica, afinal? Por “declinar” entende-se aqui, certamente, uma mudança de direção. Tal mudança é fenomenológica. Se, por um lado, Levinas preserva formalmente a ideia da dupla origem do *cogito*, por outro, ele também reorienta a perspectiva para um viés

²⁷ TI, p. 19, tradução nossa, grifos nossos.

²⁸ TI, p. XIV.

²⁹ BENOIST (2000).

fenomenológico. Evidente que isso supõe, em linhas gerais, um instrumento descritivo da realização concreta da diferença – da realização da separação – entre o cronológico e do lógico. Portanto, o recurso metodológico que é a fenomenologia se expressa claramente em um termo que fizemos questão de destacar, a saber, *accomplissement*.

A apropriação fenomenológica é crítica e está submetida fundamentalmente a uma passagem do conceito de intencionalidade, da consciência como “consciência de...”, para a fruição do “viver de...”, cujo conteúdo não são objetos de representação. O leitor mais experiente pode facilmente notar que há uma tendência na fenomenologia inaugurada por Heidegger de ir além do intelectualismo husserliano, em uma perspectiva prático compreensiva. Seu ponto de partida na descrição fenomenológica se dá a partir da formação de uma posição prévia – ou ter prévio – da configuração do Dasein em sua cotidianidade.

Nessa descrição, percebe-se que a posição prévia indica formalmente para o seguinte: a vida fática, ou o Dasein, é sempre em um mundo, é *ser-no-mundo* – constituição *a priori* do Dasein. Comportando uma trílice visualização³⁰, a expressão “ser-no-mundo”, designa o fenômeno de unidade que é a existência. Isso representa uma modificação fundamental no modo de proceder das descrições fenomenológicas. O *ser-em*, ou seja, o mundo que se mostra ao vir ao encontro, se dá como ocupação e o que é ocupado mostra-se sempre como *de-quê*. Assim, nesses termos, encontramos a seguinte descrição do mundo cotidiano:

No quarto está aí esta mesa aqui (não “uma” mesa qualquer entre muitas outras mesas ao lado de outras moradias e casas), na qual alguém se senta para escrever, comer, costurar ou para jogar. É algo que se vê nela imediatamente, por exemplo, quando se vai de visita: é uma mesa de escritório, uma mesa para refeição, uma mesa de costura; a mesa vem ao encontro inicialmente em si mesma dessa maneira. Não é que se lhe acrescenta o caráter de ser “para algo” como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é. O estar aí da mesa, no quarto, quer dizer: à medida que é usada dessa ou daquela maneira desempenha tal função; esta ou aquela coisa dela é “pouco prática”, inadequada [...].³¹

Nesse sentido, a ideia de mundanidade do mundo é chave para a derivação fenomenológica heideggeriana, ao mesmo tempo que marca uma ruptura com toda a tradição, especialmente com a concepção ontológica consolidada com Descartes,

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

³¹ HEIDEGGER, 2012, p. 95.

segundo a qual, partindo da espacialidade, interpreta seu ser como *res extensa*. E é nela que se encontra um ponto muito importante para contraposição de Levinas, articulando uma posição *sui generis* na fenomenologia. No §15 de *Ser e tempo* vemos Heidegger proceder com uma análise da mundanidade circundante em que *o ser dos entes que vêm ao encontro na ocupação é chamado de instrumento (Zeug), e de manualidade (Zuhandenheit)* o modo de ser desse instrumento revelado por si mesmo.³² Esse é o caráter ontológico existencial de mundo na fenomenologia heideggeriana e que constitui a demonstração fenomenológica do ente tal como ele vem ao encontro na ocupação.

Levinas toma um pressuposto claro para ler a história da filosofia ocidental: trata-se da noção de poder. Para ele, é fundamental a tese segundo a qual a noção de poder recebe um papel preponderante, sendo indissociável do problema da verdade. Nesse sentido, a leitura que faz da história da filosofia é a que articula verdade e poder. A fenomenologia desenvolvida tanto por Husserl quanto por Heidegger não escapam desse diagnóstico.³³

Numa tentativa de situar a noção de poder na economia geral do ser, e de mostrar que o acontecimento fundamental de ser não é a compreensão, a própria fenomenologia hermenêutica heideggeriana conservaria um sentido de posse e de apreensão presente já naquilo que etimologicamente esse termo conserva: compreender é apreender, tomar para si.

A premência do poder e da liberdade na tradição ocidental, segundo esse diagnóstico levinasiano, repousaria no primado recorrentemente atribuído à visão. No entanto, a própria visão seria derivada de um modo de ser que é completamente diferente do que foi articulado por Heidegger:

Pensamos que essa premência do poder e da liberdade repousa sobre o primado – sem discussão admitida – da visão; e que a visão, por sua vez, não detém seu primado de uma existência preocupada com a verdade, mas de um modo de ser absolutamente distinto – da fruição. O mundo oferecendo-se à visão é alimento. Não é a absorção que o essencial, mas a fruição. Estado de gratuidade total, a fruição contrariamente à utilização de instrumentos, não reenvia nada, não é ‘em vista’ algo. Fruir é respirar, beber, comer, ir ao museu, ler, passear etc. Os alimentos aos quais a fruição se refere não possuem outra finalidade a não ser essa própria fruição.³⁴

³² Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 114-117.

³³ Cf. *Œuvres II*, p.109.

³⁴ *Œuvres II*, p.156.

Assim, buscando marcar uma diferenciação em relação a Heidegger, Levinas sustenta que mundo, antes de ser instrumento, é alimento: “o que parece ter escapado a Heidegger é que antes de ser um sistema de utensílios, o mundo é um conjunto de alimentos”³⁵. É o mundo dado como alimento que instala o âmbito ontológico e confere a possibilidade para o primeiro passo para a realização da separação. Daí a originalidade fenomenológica levinasiana de onde se pode derivar várias consequências para a sua filosofia e seu modo de fazer fenomenologia.

Fruir, por exemplo, é alimentar-se do mundo. Assim, o Eu separado se desformaliza, ou seja, se realiza [*s’accomplit*] na existência *chez soi*. Nesse sentido, a subjetividade supõe uma economia, entendendo-se aqui o seu sentido etimológico de morada na qual o eu se instala. Assim, o primeiro momento, primeiro do ponto de vista cronológico, é o do *cogito*. A descrição fenomenológica da separação inicia com o 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.³⁶

Ainda é importante frisar aqui que o que Levinas opera nesse ponto é uma passagem do plano esquemático entre objetividade e subjetividade, sujeito/objeto, para o plano de realização. E essa passagem é justamente a substituição da intencionalidade, “consciência de...”, pelo “viver de...”. O conteúdo da fruição, portanto, não são nem objetos de representação, nem meios de vida. A sua essência está no alimento: “uma energia outra, reconhecida como outra [...] torna-se, na fruição, minha energia, minha

³⁵ TA, p. 45.

³⁶ TI, p.102.

força, eu”³⁷. 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”³⁸. 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.

A separação, portanto, se realiza cronologicamente em um eu fruidor. Esse eu é autóctone, ou seja, o eu fruidor se origina do próprio solo em que habita. Autóctone também porque é “enraizado naquilo que ele não é e, no entanto, nesse mesmo enraizamento, independente e separado”³⁹. A fruição marca o modo como o eu se constitui na independência da interioridade: o viver de... coincide com a própria independência. Esse é o chamado problema da *posição*, ou do *aqui*, no âmbito da filosofia de Levinas. O eu fruidor é um *aqui* (*ici, position*), que se configura como 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.⁴⁰

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

³⁷ TI, p.83.

³⁸ TI, p.88.

³⁹ TI, p.116.

⁴⁰ *Œuvres II*, p.163.

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.

A alteridade, por sua vez, se realiza enquanto crítica da morada e investidura de sentido, consistindo em uma anterioridade lógica ao eu fruidor, aquilo de que a independência do eu separado depende. É isso que significa a ideia de infinito na declinação fenomenológica do *cogito* levinasiano.

Referências bibliográficas

AGUIAR, D. *Por um conceito ampliado de liberdade*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018.

AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 2009.

BENOIST, J. Le cogito levinassien : Levinas et Descartes. MARION, J.-L. *Levinas et la phénoménologie*. Paris, PUF

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

COHEN-LEVINAS, D. *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris, Éditions Hermann, 2011.

COHEN-LEVINAS, D. *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris, Vrin, 2015.

HEIDEGGER, M. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Calvacante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HOPPENOT, E.; OLIVIER, M.; HANSEL, J. *Totalité et infini une œuvre de ruptures*. Paris, Éditions Manucius, 2017.

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

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

LEVINAS, E. *De l'évasion*. Paris, Le livre de poche, 2011.

LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 2013.

LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1988.

LEVINAS, E. *Entre nous*. Paris, Le livre de poche, 2007.

LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. Paris, PUF, 2016.

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

LEVINAS, E. *Œuvres complètes II. Parole et Silence*. Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2011.

LEVINAS, E. *Œuvres complètes III. Éros, littérature et philosophie*. Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2013.

LEVINAS, E. *Totalité et infini*. The Hage, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

MOATI, R. *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*. Paris, Éditions Hermann, 2012.

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

Recebido em: 05/11/2021 | Aprovado em: 22/04/2023

