

A impugnação da liberdade em Levinas

José Tadeu Batista de Souza*

Resumo: o texto apresenta a compreensão levinasiana de liberdade. Parte do pressuposto de que a idéia de liberdade está na cultura do Ocidente como uma aspiração fundamental do ser humano. No âmbito da Filosofia, os pensamentos de Kant, Hegel e Sartre podem figurar como paradigmáticos dessa aspiração. Constata que a liberdade é fundamento do pensamento e do fazer teórico. A partir da evidência do eminente espaço que a liberdade ocupa, quer seja como pensamento teórico ou como aspiração antropológica de estado de ser, Levinas profere um questionamento profundo: A liberdade fundamenta a liberdade? O pensamento fundamenta o pensamento? A teoria fundamenta a teoria? Afinal, o que põe limites ao pensamento? O que poderá justificar a teoria? Os questionamentos apontam para o problema da auto-referência, configurada de modo espontâneo. Na auto-fundação espontânea, Levinas percebe a possibilidade do arbítrio e da injustiça. Em outras palavras, ele propõe pensar a liberdade a partir da justiça e da responsabilidade. De que se é livre? E para que se é livre? Propõe ao pensamento teórico perguntar-se se há respeito pela liberdade daquilo que se teoriza? Em suma, Levinas, põe a liberdade e a teoria em questão, de forma radical, sugerindo que elas não são auto-fundantes. O seu fundamento vem de outrem, pois, somente outrem é absolutamente livre, e, por isso, pode determinar-se como fundamento e impugnação da liberdade. **Palavras-chave:** liberdade, teoria, verdade, Levinas

PROBING LIBERTY IN LEVINAS

Abstract: the text presents the Levinasian comprehension of liberty. Part of the presupposition of what the idea of liberty is, is in Western culture as a fundamental aspiration of humankind. Within the ambit of Philosophy, the thoughts of Kant, Hegel and Sartre may be taken as paradigms of this aspiration. It is stated that liberty is the foundation of philosophy and of theorizing. Based on the evidence of the eminent space which liberty occupies, whether as a theoretical thought or as an anthropological aspiration of the state of being, Levinas proffers profound questioning: Does liberty found liberty? Does thought found thought? In the end, what puts limits on thought? What may justify theory? The questions point to the problem of self-reference, configured in a spontaneous way. In

* *Mestre em Filosofia pela UFPB, Professor assistente do Departamento de Filosofia da UNICAP.*

spontaneous self-foundation, Levinas perceives the possibility of arbitrariness and injustice. In other words, he proposes to think about liberty from the standpoint of justice and responsibility. What is it free from? And for what purpose is it free? He proposes theoretical thought to ask if there is respect for liberty from theory. To sum up, Levinas calls liberty and theory into question, in a radical way, and suggests that they are not self-founding. Its founding comes from the other, for only the other is absolutely free and, therefore, can be determined as the foundation and probe of liberty.

Key-words: liberty, theory, truth, Levinas

O texto no qual Levinas expõe, de maneira mais objetiva, suas considerações sobre a liberdade, tem como título: Verdade e Justiça. Na organização geral da obra, corresponde à letra C da Primeira Secção e tem como subtítulos: 1 - A liberdade posta em questão; 2 - A investidura da liberdade ou a crítica; 3 - A verdade supõe a justiça; a) A anarquia do espetáculo: O gênio maligno, b) A expressão é o Princípio, c) O cogito e o outro, d) Objetividade e Linguagem, e) Linguagem e atenção, f) Linguagem e Justiça.

Na Secção II, letra D, aparece uma consideração sobre a liberdade, intitulada: A liberdade da representação e a doação.

Finalmente, na Secção IV, na parte das conclusões, precisamente o ponto (11) décimo primeiro, intitulado: A liberdade investida, é uma última consideração sobre a liberdade no interior da obra.

Este trabalho não tem a pretensão de dar conta de todos os aspectos que a estrutura do texto apresenta. Pretende-se, apenas, fazer uma articulação de idéias que giram em torno da questão da liberdade. Dizemos articulação de idéias, pois não se trata, rigorosamente, de uma análise minuciosa de todo um quadro de categorias que o texto apresenta. É mister advertir-se, também, que a pretendida articulação de idéias refere-se, exclusivamente, à obra *Totalidade e Infinito*, e não ao conjunto da obra do autor.

Em suma, trata-se de apresentar considerações que explicitem, coerentemente, a relação intrínseca da Tríade Verdade, Justiça e Liberdade. Esta tríade está numa estrita relação com outra que, na nossa compreensão, constitui parte fundamental do

que podemos denominar quadro categorial de referência, para a compreensão, não somente do texto ao qual estamos nos referindo, mas também para o conjunto da produção do autor. Trata-se, mais exatamente Tríade Ética, Metafísica e Filosofia.

De certo, toda a tradição de pensamento do Ocidente testemunha a importância, a centralidade e a relação que cada uma destas categorias tem comportado no interior dos diversificados sistemas aparecidos na história. Nesta perspectiva, pode-se citar o exemplo do idealismo Alemão, mais particularmente, o representado por Hegel, que faz da “idéia de liberdade o princípio orientador da sua Filosofia do Direito e, em parte, da Filosofia de história.”¹ No interior do sistema Hegeliano, pode-se encontrar a idéia de liberdade conectada com várias categorias, dentre elas, as categorias da contingência e necessidade. Dependendo da perspectiva com que se faz a leitura do sistema, poder-se-á asseverar com redundância que “a liberdade é fundamentalmente o conhecimento da necessidade”. Assim, “a necessidade explicitada racionalmente, é liberdade”. Claramente ele se expressa: “O conceito é a verdade da substância e, como o modo determinado de relação da substância é a necessidade, a liberdade se mostra como a verdade da necessidade e como modo de relação do conceito”.²

A partir dessa sua declaração, pode-se depreender que o âmbito de realização da liberdade é o conceito. Portanto, é no conceito que a liberdade se efetiva, porque é nele que se dá o reconhecimento da necessidade. Há, pois, toda uma intenção de fazer-se da necessidade, liberdade. Afinal, toda uma discussão sobre a questão da causalidade e de efeito. Neste sentido, tem-se que a causa não tem somente um efeito, mas no efeito, ela está como causa em relação a si mesma. Nesta dialética de reciprocidade, a causalidade atinge o conceito, ou seja, retorna a si mesma. Daí, chega-se à conclusão que a causa, enquanto autocausação, é liberdade. Sabe-se que o que é causa de si é o Absoluto. Este, no seu movimento de retorno a si mesmo, é conceito e, como conceito, é autodeterminação. Isto quer dizer que o conceito é livre porque é autocausação. Então, estando em outro, está consigo mesmo, pois o outro é ele mesmo, exteriorizando-se.

Na deriva destas considerações, percebe-se que o conceito e o Absoluto se põem como unidade de identidade consigo mesmo. Por isso, se constitui em fundamento último de si mesmo, e instância fundamentadora dos outros. Nisto consiste a sua liberdade. O fundamento da sua fundamentalidade não tem referência em instâncias quaisquer, a não ser em si mesmo. Ora, se assim não o fosse, seria contra-senso o posto de ser autodeterminado e autocausação de si mesmo. Nisto consiste a liberdade do conceito. Pode-se, de certo, observar-se que, para Hegel, a liberdade é autodeterminação. Isto quer dizer, em outros termos, que ser livre é ser si mesmo. É preciso atentar, porém, que a idéia de liberdade não é puramente uma abstração. Trata-se de uma realidade mesma, enquanto realidade universal e concreta. A liberdade, enquanto autodeterminação, se manifesta em todos os estágios do desenvolvimento da idéia e, portanto, na história. “A história mesma como retorno da idéia para si mesma pode compreender-se como libertação. Trata-se de uma libertação positiva, porque não consiste em uma emancipação de outra coisa senão de si mesma”.³ Tem-se, com isto, que a história é a realização da liberdade.

Tudo indica que se pode apresentar a tese das lições sobre a Filosofia da história de Hegel, dizendo que “a história é a evolução do grau de consciência da liberdade e de sua realização”.⁴ Se esta tese é coerente, logo emerge a necessidade de uma outra categoria que é fundamental no conjunto de sua obra e aqui vincula-se diretamente à idéia de liberdade. Referimo-nos à categoria de Espírito. Mesmo parecendo estranho, o espírito não é algo meramente abstrato. O Espírito é vivo, ativo. É, também, pensamento, ou seja, que se sabe a si mesmo e que está consigo mesmo. Ora, se assim o é, é livre. “A sua substância é a própria liberdade”. Tem o seu centro em si mesmo. E, tendo o centro em si mesmo, é livre. Diz Hegel: “Se sou dependente, refiro-me a outra coisa que não sou eu, e não posso existir sem coisa externa. Sou livre quando estou comigo mesmo”.⁵ Isto significa exatamente autoconsciência.

Sendo o Espírito atividade, isto significa dizer que a liber-

dade afirmada não está completa, plenamente realizada e ainda carece de uma atividade de busca de concretude e aperfeiçoamento. Tal atividade vai se verificar numa processualidade até chegar a saber o que ele é em si mesmo; o que vai se dar através da sua própria objetivação, o que só é possível no mundo, no âmbito da história.

Segundo Hegel, o desenvolvimento do Espírito ocorre em três níveis: enquanto indivíduo humano, enquanto espírito de um povo e enquanto espírito universal. No entanto, enquanto espírito de um indivíduo, em particular, e espírito do povo, são apenas concretizações do espírito universal. Isto indica que há uma hierarquia e relação de dependência em relação ao espírito universal. Dita dependência não quer dizer desaparecimento do indivíduo particular. Pois, o indivíduo, como ser pensante, como capaz de autoconsciência, é capaz de um saber universal. Esta universalidade se dá concretamente como consciência de um povo. Este, por sua vez, em relação ao espírito universal, se torna também um espírito particular.⁶ Só o espírito universal pode ser absoluto. Porém, o absoluto não pode ser um abstrato vazio, e se efetiva no concreto particular. Assim, a história pode ser entendida como a efetividade do espírito universal, na forma de espírito particular. Todavia, há uma clara prioridade do universal sobre o particular. Nas palavras de Jaques D'Hont: “Em cima dessa hierarquia reina o Espírito universal”.⁷

Conforme acenamos anteriormente, sendo a essência do espírito ser livre, ele, realizando-se objetivamente na história, esta última não pode ser senão a realização dessa sua essência, ou seja, da liberdade. O espírito que se sabe a si mesmo, que é autoconsciência, que se autodetermina, realiza-se na história. “A consciência da liberdade é condição para sua efetiva realização”; o que, em outras palavras, pode-se dizer que a consciência da liberdade é condição de possibilidade de sua própria realização. E, neste sentido, Hegel, referindo-se aos orientais que, segundo ele, não sabiam que eram livres, diz: “como não o sabem, não o são”. O grau de consciência da liberdade é de importância tal, que se constitui em “critério de divisão da própria história”.⁸ Assim,

tanto mais consciência se tem da liberdade, mais possível torna-se a sua realização. Segundo ele, o processo de tomada de consciência de liberdade e, portanto, sua efetivação, começa com os povos gregos, evolui para os romanos, e chega a um nível culminante com os germânicos.

Tendo como referencial o Estado que, na processualidade histórica, é uma determinação da liberdade, “o estado germânico constitui-se como a melhor forma de concretização do conceito de Estado”.⁹ A melhor instituição social capaz de garantir a concretização da liberdade, pois nele acontece a “unidade da vontade subjetiva e da vontade substancial e essencial”.¹⁰ Nele, as vontades particulares e a vontade universal se conciliam numa única síntese representativa da particularidade e da universalidade. No Estado, portanto, o indivíduo tem liberdade, na medida em que sabe e quer o universal. Nessa medida, o Estado realiza a vida ética, diz-se: “(...) o Estado é a vida ética realizada, pois ele é a unidade da vontade universal e essencial com a vontade subjetiva e isso é a eticidade”.¹¹

Finalizando nosso exemplo, consideramos que: “assim como há liberdade no conceito, na ciência da lógica, porque há o retorno sobre si mesmo, e, portanto, autodeterminação, há liberdade no Estado na proporção em que é a realização do conceito, ou seja, na medida em que suas estruturas forem totalmente interiorizadas”.¹² Uma das estruturas do estado que, ao ser interiorizada, reflete a universalidade e a liberdade, é a lei. A este respeito, Hegel é enfático ao dizer: “A lei é a objetividade do Espírito e da vontade em sua verdade. E só a vontade que obedece à lei, é livre, pois obedece a si mesma e permanece consigo mesma. Enquanto o Estado, a Pátria, é uma comunidade de existência; enquanto a vontade subjetiva do homem se submete às leis, desaparece a oposição entre liberdade e necessidade. Necessário é o racional como o substancial, e somos livres enquanto o reconhecemos como lei e o seguimos como substância de nossa própria essência”.¹³

Fica evidente, portanto, na exemplificação feita, que a idéia de liberdade e sua efetiva realização é central no pensamento

hegeliano, constituindo um marco de referência para uma especulação de sua ontologia, filosofia política, ética, etc. A efetivação de uma tal tarefa pode ser desenvolvida fundada nas suas instituições de que... O homem está em si destinado à suma liberdade”. E, ainda mais, “o fato de que os homens sabem que sua essência, seu fim e seu objeto é a liberdade, é saber especulativo, esta idéia mesma, como tal, é a realidade dos homens, não porque estes tenham esta idéia, senão porque são esta idéia”.¹⁴

Na mesma perspectiva de pôr a liberdade como eixo articulador de diversas categorias, Sartre, na sua hermenêutica existencial, confere à liberdade um estatuto ontológico fundamental que se pode até dizer que é nota indispensável na caracterização do seu projeto, e, por que não, a identidade mesma desse projeto. Para ele, a liberdade não é um dado da essência do homem, mas condição de possibilidade da própria essência. Isto quer indicar que a liberdade tem uma anterioridade ontológica em relação à essência. É nessa ótica que se pode ler sua afirmação de que “a liberdade humana precede a essência do homem e a torna possível”.¹⁵ Assim, não é o caso de se pensar na possibilidade de o homem atingir a liberdade, ou de perguntar se o homem é livre ou não. Trata-se de afirmar a sua liberdade como um imperativo ontológico. Neste sentido, são enfáticas as suas palavras: “O que chamamos liberdade não pode distinguir-se, pois, do ser da realidade humana. O homem não é, primeiramente, para ser depois livre, pois, não há diferença entre o ser do homem e seu ser livre”.¹⁶ Sartre articula as categorias de paixão, verdade, desejo, escolha, e faz tudo convergir, quase como uma determinação necessária, para a questão da liberdade. Querendo indicar que ela não é somente o fim de um processo, mas, necessariamente, o ponto de partida e luz iluminadora do caminho que leva até seu termo. Sendo assim, a liberdade erige-se como fundamento da multiplicidade de ações, escolhas, desejos, etc., comportados numa existência. Diz ele: “uma vez que a liberdade é idêntica a minha existência, ela é a fundamentação dos fins que deve procurar atingir, seja pela vontade, seja por esforços apaixonados”.¹⁷ Entende-se que a sua afirmação: “a minha liberdade consome a minha li-

berdade”, acena para a pertinência de indispensabilidade de o homem pôr-se como projeto de ser, ser livre. Diz Sartre: “Se quiser-se livre é escolher ser neste mundo confrontando outros, então, aquele que assim se quer deve querer também a paixão de sua liberdade”.¹⁸

Entende-se que a paixão não é uma mera e superficial pulsão emotiva, mas está numa estatura de peso ontológico. Ou seja, ela pode ser identificada à liberdade. Através dessa fusão entre a liberdade e paixão, é que a liberdade torna-se uma categoria existencial significativa. A paixão, analogamente, por meio dessa fusão com a liberdade, adquire caráter único. Não é apenas uma antiga paixão qualquer, mas a paixão ontológica fundamental da realidade humana que visa fazer com que a aventura existencial se dê através da “facticidade da liberdade, presa a uma contingência absoluta e, ainda assim, permanecendo absolutamente livre”.¹⁹

As questões postas, anteriormente, nos levam à consideração de que, segundo Sartre, a liberdade não é um aspecto da existência apenas, mas a existência mestra na sua facticidade. Se o homem é, e pode escolher ser, só o é e só poderá escolher ser, enquanto livre. “Ser livre é estar condenado a ser livre”,²⁰ diz Sartre. Este postulado ontológico e, por assim dizer, absoluto, da liberdade, marca sua obra o ser e o nada, e é fio condutor do conjunto da sua produção teórica. Se, por um lado, ele defende uma liberdade absoluta, por outro, relaciona esta liberdade com uma responsabilidade também absoluta. Em suas próprias palavras, tem-se: “Por isso, tudo se passa como se eu fosse compelido a escolher, e porque tudo se passa como se a realidade humana, por meio do livre exercício de sua paixão fundamente, decide perder-se, então a plenitude do ser pode existir. Do mesmo modo, sou absolutamente responsável porque em meu ser absolutamente livre sou idêntico a minha situação (...) Tudo se passa como se eu fosse compelido a ser absolutamente responsável, que eu assumo a terrível carga dessa responsabilidade, que tente fugir dela através das manobras da má fé”.²¹

Portanto, liberdade absoluta e responsabilidade absoluta marcam como tônica forte o discurso de Sartre em o ser e o nada.

Por outro lado, identificam o existencialismo sartreano “como uma moralidade de compromisso”.²² Aliás, a moralidade é campo específico de sua produção, tanto filosófica como literária. Na sua própria declaração, “a moralidade é minha preocupação dominante; sempre foi”.²³ Na sua preocupação com a moralidade, a responsabilidade ganha o seu espaço, mas o que articula a arquitetura do seu pensamento é a questão da liberdade. Atente-se também para o fato de que a liberdade está intrinsecamente imbricada com a ontologia. E esta última é, no fundo, uma “antropologia existencial” que se funde com preocupações morais. Assim, se pode entender a sua afirmação de que “fundamentalmente o homem é desejo de ser”. E, ainda, que o desejo é originalmente o desejo de ser.

Em suma, pode-se afirmar que o conjunto das categorias que perfazem o círculo teórico de Sartre tende para o que se pode chamar de “existencial-ontológico”.²⁴ De sorte que até mesmo a sua psicanálise está cunhada por esse prisma. “A Psicanálise existencial [diz ele] irá revelar ao homem a verdadeira meta de sua busca, que é ser” (como fusão sintética do em-si com o para-si).

Os dois exemplos que expomos, nos parecem suficientes para mostrar a centralidade, que ocupa a liberdade, no interior da reflexão filosófica, levada a cabo no transcurso da história da Filosofia.

Vejamos, agora, como é que Lévinas vai se posicionar frente a isto, e de que forma vai articular o seu discurso, em relação à liberdade. É necessário, inicialmente, ter-se presente que as suas análises inserem-se numa perspectiva de “pôr a liberdade em questão”, em outras palavras, a liberdade vai estar sob o crivo da crítica.

Segundo ele, na tradição de pensamento europeu: “A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica e faria escândalo”.²⁵ Se, por um lado, é verdade que esta tradição de pensamento sente a simples limitação da liberdade como trágica e escandalosa, por outro, é também verdade que o espontâneo exercício, dessa mesma liberdade, tem provocado situações trágicas e escandalosas. Daí, a necessidade de

se rever os seus fundamentos e proceder a uma reorientação de sua perspectiva. As teorias, que têm fundamentado a liberdade são chamadas a uma reflexão sobre si mesmas, a fim de que possam dar-lhe uma justificativa. Esta teoria, segundo Lévinas, não vai consistir na formulação de um conceito explícito, ou mesmo, numa clara demonstração. O seu empreendimento será tornar a liberdade justa. “Justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa”,²⁶ diz ele.

O que se pode aqui entender por teoria é, inicialmente, “uma relação com o ser, em que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade sem o marcar pela relação de conhecimento”.²⁷ Não havendo marca do ser cognoscente no ser conhecido, e o devido respeito à alteridade, a teoria se insere, assim, no âmbito da metafísica. Aliás, pensa o nosso autor a este respeito que “o desejo metafísico é a essência da teoria”.²⁸ Em segundo lugar, pode-se entender teoria como “inteligência – logos do ser – ou seja, uma maneira de abordar o ser conhecido em que a sua alteridade se desvanece”.²⁹ Nesta segunda compreensão de teoria, segundo Lévinas, “o processo de conhecimento confunde-se com a liberdade do ser cognoscente e não encontra nada que possa limitá-lo”.³⁰ A esta compreensão de teoria como “inteligência do seres”, ele denomina ontológica. E, enquanto ontologia, ela “reconduz o outro ao mesmo, promove a liberdade que é a identificação do mesmo que não se deixa alienar pelo outro”.³¹

Ao primeiro sentido de teoria, ele vai dizer que tem a preocupação de crítica na “inteligência dos seres”. E, assim, com esta preocupação de crítica vai “descobrir o dogmatismo e o arbítrio ingênuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico”.³² Se a ontologia, enquanto inteligência dos seres, absorve o outro no mesmo, a teoria, enquanto crítica, ao contrário, põe em questão o exercício do mesmo.

Este pôr em questão, todavia, não é possível ser feito, levando-se em conta a espontaneidade do mesmo, porque assim ficaria ainda preso ao círculo de sua abrangência. Dizendo de um outro modo, o pôr em questão, “é algo que se faz pelo outro”.³³ Trata-

se, por conseguinte, de uma impugnação da livre espontaneidade do mesmo. À referida impugnação, o autor vai denominar ética. Assim, expressa-se: “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de outrem”.³⁴ Um pouco mais adiante, ele declara que “(...)o acolhimento do outro pelo mesmo, de outrem por mim, produz-se concretamente como impugnação do mesmo pelo outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber”.³⁵

Este outro, do qual fala o autor, é “irredutível a mim, aos meus pensamentos e as minhas posses”.³⁶ Ora, se este outro tem um status de irredutibilidade, não se deixa apreender pelo pensamento, como é possível falar-se de uma teoria, de um conhecimento de um saber? Ele responderá que: “Para descobrir a facticidade injustificada do poder e da liberdade, é preciso não a considerar como objeto, nem considerar outrem como objeto, é necessário medir-se com o infinito, isto é, desejá-lo”.³⁷ Aqui, Lévinas faz uma clara evocação a Descartes que dizia que é preciso se ter a idéia do infinito, do perfeito para um conhecimento devido da própria imperfeição. Dirá, por um lado, que a idéia do perfeito “não é idéia, mas desejo”.³⁸ Querendo indicar, com isto, que o outro não é passível de uma teorização. Se o fosse, seria necessariamente um conhecimento objetivo.

Ora, se se entende que a crítica é a essência do saber, “O peculiar do saber não reside na sua possibilidade de ir para o objeto”, mas em poder pôr-se em questão. Enfim, outrem é metafísico, e, como tal, escapa a toda pretensão de tematização. O outro se põe diante de mim, não para ser objetificado e tematizado numa sistematização puramente teórica. Apresenta-se como obstáculo a minha atividade. “A sua existência justificada é o fato primeiro, o sinônimo de sua própria perfeição”.³⁹ Por isso, ele se põe como limite dos meus poderes, “como aquele sobre quem não posso poder”.⁴⁰ E, exatamente, não podendo ter poder sobre o outro, há que se admitir a posição de fracasso.

Um ser que não admite a sua situação de fracasso, não reconhece os limites dos seus poderes e, fazendo uso do seu arbítrio, se arvora no direito de abordar e dispor do outro, é considerado

por Lévinas, injusto, violento e, portanto, imoral. Neste sentido, admite ele que “a consciência moral acolhe outrem”.⁴¹ E acrescenta dizendo que “é a revelação de uma resistência aos meus poderes que, como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo”.⁴² Pode-se inferir, então, que os seres existentes, na sua totalidade, não têm a pretendida espontaneidade e, portanto, não são livres. Isto pelo fato de não terem podido escolher livremente a sua existência. Se o contrário tivesse ocorrido, “tudo estaria justificado”.⁴³

É mister lembrarmos, aqui, que é uma convicção profunda do nosso autor, que toda a existência é criada. E, por isso mesmo, não é autônoma, mas dependente. Por conseguinte, o seu fundamento último não está nela mesma, no seu em si. O eu, enquanto ser criado, não pode procurar o fundamento de si, em si mesmo. Assegura Lévinas que “a existência para si não é o último sentido do saber, mas o por em questão de si, em presença de outrem”.⁴⁴

Pode-se perguntar, aqui, se a teoria ou o saber que tem por tarefa a explicitação da verdade, pode ser fundamento do saber e da própria verdade? Se respondermos afirmativamente, teremos que a teoria fundamenta a teoria e a verdade se deduz da verdade. Em suma, teoria e verdade têm o fundamento em si mesmos. Dirá Lévinas que “a teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio”.⁴⁵ E, mais diretamente, respondendo a nossa pergunta, ele dirá que somente “a liberdade, que pode ter vergonha de si própria fundamenta a verdade, e assim a verdade não se deduz da verdade”.⁴⁶

Isto nos leva a concluir que a teoria e a verdade não são autofundantes, nem têm a sua justificação em si mesmos. O seu último fundamento e a sua radical justificação vêm de outrem. Sendo assim, outrem é quem desperta a teoria e o saber, que propugnam explicitar a verdade. Na medida em que a consciência moral é acolhimento de outrem, conforme já anunciado anteriormente, a verdade vai dizer respeito também à relação com outrem, portanto, com a moral. Declara ele que “A moral preside assim à obra da verdade”.⁴⁷

Pode-se entender, a partir do exposto, que é incompreensível para Lévinas a verdade dissociada da relação com o ser, o mundo, os objetos, e com as pessoas. É a relação entre as pessoas, ou seja, de um eu com o outro, onde acontece a verdade. Com isto, pode-se asseverar que “a relação com o outro é a condição de possibilidade da verdade intelectual, da verdade do mundo da realidade ontológica e da objetividade”.⁴⁸ É nesta direção que se pode entender suas declarações de que “a moral não é uma parte da Filosofia, mas a Filosofia primeira, (...) a relação ética não se põe sobre uma relação prévia de conhecimento. É fundamento, e não superestrutura”.⁴⁹

O eu e o outro, postos em absoluta separação, mantêm entre si, como absoluto, uma relação, e desta relação brota a verdade.

Tendo o outro, uma posição de extrema exterioridade em relação ao eu, “a verdade permanece na relação de exterioridade, de desejo, sem entrar numa totalidade”.⁵⁰ Enquanto exterioridade radical, o outro está além da verdade intelectual e, exatamente por isso, se põe “como possibilidade da verdade e da novidade da verdade, e é a verdade primeira como palavra e mandamento, como verdade das verdades”,⁵¹ diz Lévinas. Esta exterioridade é, segundo ele, metafísica e não se refere ao ser, e, mais propriamente, “não significa apropriação do que é, mas o seu respeito”. Com suas palavras, “a verdade como respeito do ser – eis o sentido da verdade metafísica”.

Como acenamos anteriormente, a metafísica não se refere ao ser nem se pretende reveladora da verdade do ser. O seu lugar próprio é a moral. É no âmbito da moral que se dá a trama da sociabilidade, das relações pessoais. É neste nível da sociabilidade que se pode abordar outro, respeitando-o enquanto outro, ou dominando-o, fazendo dele minhas posses; até mesmo objeto; é na relação com outro que se verifica a possibilidade de concreção da justiça ou injustiça, da não verdade e da verdade.

É neste horizonte que Lévinas radica as suas intuições e faz a inversão dos termos das concepções que fazem “assentar a verdade na liberdade”. Assim, ele se expressa: “A verdade liga-se assim à relação social, que é justiça. A justiça consiste em reco-

nhecer em outrem o meu mestre”.⁵² É também neste horizonte que se pode entender a sua afirmação de que o “frente a frente é a relação irreduzível”.

Entende-se que essa irreduzibilidade pode ser compreendida em duas direções. Em primeiro lugar, que não se adequa à modalidade de postura intelectual que promove necessariamente a relação sujeito-objeto, agente cognoscente e objeto a ser conhecido; o que resultaria na afirmação da liberdade do agente cognoscente e a conseqüente afirmação do outro como objeto, e na possibilidade de sua absorção pelo sujeito. Em segundo lugar, pode-se entender a irreduzibilidade do frente a frente como a situação limite. Em outras palavras, como a mais original possibilidade de acolhimento do outro e verificabilidade da justiça e da verdade. Evocando o testemunho de Lévinas, ele nos esclarecerá dizendo: “chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça”.⁵³

Fica evidenciado, portanto, que a verdade diz respeito ao modo de relação; melhor dizendo, ela é uma relação, e não a correspondência adequada de um objeto ao pensamento. A relação possibilitada pelo frente a frente torna possível ao outro apresentar-se na sua outreidade, “em dizer-se a nós”, “em exprimir-se”⁵⁴ nas palavras de Lévinas, independentemente da nossa inteligência.

Se, tradicionalmente, considerou-se que a relação de conhecimento absoluto é uma experiência pura do outro ser, feita por um agente cognoscente, um completo desvelamento, aqui se está diante de uma verdadeira inversão. Pois “a experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação”.⁵⁵ É o outro que se manifesta desde a sua exterioridade, e não eu que o desvela a partir de mim. Esta posição de exterioridade em que se encontra o outro, não significa impossibilidade de relação. Ao contrário, a relação se firma com autenticidade, exatamente por estarem os pólos em completa separação.

A realidade da separação atesta uma assimetria que existe entre o eu, a subjetividade e o ser exterior. O ser que se põe em completa exterioridade, não requer uma relação teórica onde pode ser tomado como tema. A exterioridade é metafísica, e para manter-se como tal, exige uma relação que não redunde em aproximação daquilo que é, mas no seu respeito. Desta maneira, a verdade deixa de ser aquisição ou compreensão do ser e torna-se respeito do ser. Portanto, a verdadeira verdade metafísica não reside na captação do ser, mas no seu estrito respeito. “A verdade como respeito do ser – eis o sentido da verdade metafísica”.⁵⁶

O ser que se põe como exterioridade absoluta em relação a mim não pode ser abordado por uma relação teórica de conhecimento. Diante deste ser, o pensamento é chamado a parar sua atividade livre, e simplesmente deixar outrem ser. Assim, o ser que é outrem não se deixa representar pelo pensamento, porque é realmente livre. No entanto, a liberdade de outrem não é arbitrária como a minha. Sua exterioridade se revela “num domínio que não conquista, mas ensina”.⁵⁷ Ensina que a minha liberdade pode ser arbitrária e injusta, e, por isso, imoral. Também ensina que a liberdade do pensamento representativo não deixa o outro ser como exterioridade, converte o outro num conceito sentítico, imanentizando-o numa totalidade.

Percebe-se, nas considerações até aqui apresentadas sobre a liberdade, que Lévinas investe, de forma contundente, contra a liberdade do pensamento constituinte e representativo. Ao pensamento que tudo pode constituir e representar numa relação teórica, ele apresenta a exterioridade de outrem como livre e, por isso mesmo, pode pôr limites aos poderes e à liberdade do pensamento constituinte. Rejeita a justificação da liberdade pela liberdade e propõe o outro como instância última de sua justificação. Em suma, sugere que o fundamento último da verdade não está na liberdade, mas na relação com outrem, que ao ser abordado enquanto outrem, põe a minha liberdade em questão, exige justiça e responsabilidade até o infinito.

Notas

- ¹ Weber, Thadeu, Hegel. *Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 11.
- ² Hegel, *Ciência da Lógica* apud Weber, T. *op.cit.*, p. 32.
- ³ MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia de Bolsillo*. Vocabulário liberdade. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 472.
- ⁴ Weber, Thadeu, Hegel. *Leberdade, Estado e História*. Petrópolis, Vozes, 1993, p.192
- ⁵ Hegel, apud Weber, *op.cit.*, p. 193.
- ⁶ Idem, p. 195.
- ⁷ D'HONT, Jaques. *El Filosofo de la história vivente*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986, p.233.
- ⁸ Weber, Thadeu, *op. cit.*, p. 197.
- ⁹ Idem, 24.
- ¹⁰ Hegek, apud Weber, *op.cit.*, p.212.
- ¹¹ Idem, p. 212.
- ¹² Idem, p. 213.
- ¹³ Hegel apud Weber, *op.cit.*, p. 214.
- ¹⁴ Idem, p. 214.
- ¹⁵ Hegel, G. W. *Enciclopédia de las Ciências Filosóficas*. México, Editori-al Porrua S. A., 1990, p. 482.
- ¹⁶ MORA, José Ferrater. *op. cit.* Verbete liberdade, p.472.
- ¹⁷ Sartre apud Meszáros, Istevan. *A Obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991, p.223.
- ¹⁸ Sartre apud Meszáros, I. *op.cit.*, p.105.

- ¹⁹ Idem, p. 105.
- ²⁰ Sartre apud Meszáros, I, *op.cit.*, p.193.
- ²¹ Sartre apud Meszáros, I, *op.cit.*, p. 224.
- ²² Meszáros, I, *op.cit.*, p. 193.
- ²³ Sartre apud Meszáros, *op.cit.*, p. 232.
- ²⁴ Idem, p. 196.
- ²⁵ LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 70.
- ²⁶ Idem, p.70.
- ²⁷ Idem, p. 29.
- ²⁸ Idem, p. 29.
- ²⁹ Idem, p. 30.
- ³⁰ Idem, p. 30.
- ³¹ Idem, p.30.
- ³² Idem, p.30.
- ³³ Idem, p.30.
- ³⁴ Idem, p.30.
- ³⁵ Idem, p.30.
- ³⁶ Idem, p.30.
- ³⁷ Idem, p. 71.
- ³⁸ Idem, p.71.
- ³⁹ Idem, p.71.
- ⁴⁰ Idem, p.71.
- ⁴¹ Idem, p.71.

- ⁴² Idem, p.71.
- ⁴³ Idem, p. 70.
- ⁴⁴ Idem, p. 75.
- ⁴⁵ Idem, p. 69-70.
- ⁴⁶ Idem, p. 70-71.
- ⁴⁷ Idem, p. 284.
- ⁴⁸ SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 277.
- ⁴⁹ Idem, p.281.
- ⁵⁰ Idem, p.279.
- ⁵¹ Idem, p.279.
- ⁵² LÉVINAS, E. *op. cit.* p. 59.
- ⁵³ Ibidem, p. 58.
- ⁵⁴ Ibidem, 53.
- ⁵⁵ Ibidem, Idem.
- ⁵⁶ LÉVINAS, E. *op. cit.*, p. 282.
- ⁵⁷ Ibidem, p. 153.