

O QUERER REALIZA UMA SEPARAÇÃO: VONTADE E VALOR DA VIDA SEGUNDO LEVINAS¹

Marcelo Fabri (UFSM)^{2,3}

fabri.ufsm@gmail.com

Resumo: Na fenomenologia de Levinas, o querer é um verdadeiro acontecimento. Ele concretiza (cumpre) uma separação, um existir fora da Totalidade. Sua condição básica é a vida afirmando-se como valor, e não como perseverança na tarefa de ser (característica mais notável do ser instintivo). Em nossa perspectiva, Levinas realiza uma interpretação ética da redução fenomenológica: a “suspensão de teses”, que para Husserl é um ato metodológico necessário e fundacional da fenomenologia, assume, em Levinas, um sentido eminentemente ético. A vontade é o acontecimento do humano como evasão em relação ao ser e à Totalidade.

Palavras-chave: fenomenologia; vontade; separação; vida; outro.

Querer é um verbo constituinte do humano. Fenomenologicamente, ele pode ser definido como esforço conscientemente disposto a modificar um estado de coisas do mundo. O querer é uma intenção dirigida a um conteúdo supostamente bom, sob a forma de um *fazer*. Quando *quer*, um “eu” *age* necessariamente. Do contrário teríamos apenas desejo, aspirações, e não um ato volitivo propriamente dito.

¹ Recebido: 11-01-2021/ Aceito: 18-09-2021/ Publicado on-line: 25/04/2022.

² É professor titular na Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4712-8207>.

A vontade implica, a uma só vez, decisão e ação. O fazer criador, por sua vez, supõe a crença de que “assim será”, ou “assim deve ser” (cf. HUSSERL, 2002, p. 126). Levinas complementaria, dizendo o seguinte. Querer é ter de responder pelo efeito de nossas ações e de nossas obras, para além do que intencionamos ao realizá-las. Não posso dominar o modo como minhas obras serão significadas por outrem. Querer é ter de responder por danos que terei provocado, para além de minhas boas intenções, para além do suposto bem que intencionei. As violências na história sempre podem ser legitimadas pela razão (ensinamento que vem Hegel). É preciso evitar o sofrimento, a violência e a morte. A vontade não é apenas um *querer fazer*, mas tentativa de *impedir que algo seja feito ou venha a acontecer*. A vontade é o “ainda não”, é a consciência como tempo e vigilância diante dos crimes e injustiças, sempre iminentes, que se praticam no interior da vida social. Identificar vontade e razão, como tradicionalmente se fez, não basta. Isso apenas confirmaria o primado da Totalidade. O querer *concretiza* uma *separação*, um existir fora da Totalidade. Sua condição básica é a vida se afirmando como *valor*, e não como perseverança no próprio ser (traço mais notável do ser instintivo). Na nossa perspectiva, trata-se de uma interpretação ética da redução fenomenológica: “pôr-fora-de-jogo” não é um ato metódico puro e simples, mas o acontecimento do humano como saída ou evasão em relação ao ser e à totalidade.

1. VONTADE E RAZÃO

Sobre o conceito de vontade pesa uma poderosa tradição: a vontade subjetiva seria sempre parcial e passional em relação a uma vontade que se elevou à universalidade. A vontade subjetiva seria tudo, menos liberdade. Por quê? Porque em sentido meramente subjetivo o querer⁴ revela instabilidade e ineficácia. Um exemplo paradigmático encontra-se em Hegel. Os indivíduos devem limitar a arbitrariedade do querer. A vontade particular é abstrata. Ela deve ser suprimida para fazer sua entrada na história, isto é, na vontade objetiva e universal. O que importa, ao final das contas, é o interesse absoluto da razão. Só o Estado é a finalidade absoluta, a própria realização da liberdade. O Estado deve existir por si próprio e, ao mesmo tempo, precisa conferir valor ao ser humano. A verdade é a unidade da vontade universal com a vontade subjetiva. Na perspectiva hegeliana, a vontade boa é aquela que suprime uma vontade subjetiva e abstrata, tornando-se vontade conforme ao conceito (cf. HEGEL, 1986, § 139, p. 177). A elevação da vontade à universalidade reduz o querer à sua localização numa totalidade, faz dela um elemento parcial de uma realidade ontológica ou política. Com isso, a tirania da universalidade termina se justificando em nome da contestação de

⁴ A publicação recente (2009) de textos e conferências inéditos de Levinas oferece recursos para se visitar o filósofo à luz de escritos preparatórios, que trazem uma riqueza de detalhes e diversas discussões que ajudam na compreensão de grandes obras, entre elas *Totalidade e Infinito* (1961). Nosso ponto de partida será uma conferência de 1955 sobre o querer. Ela faz parte dos manuscritos do filósofo, no período em que participou das reuniões filosóficas do *Collège Philosophique*, inaugurado por Jean Wahl, no *Quartier Latin*. Além desta conferência, utilizaremos anotações dos *Cahiers de Captivité*, onde se podem ler várias passagens sobre o tema da vontade, que também clarificam as discussões ético-fenomenológicas da obra de 1961.

uma liberdade animal e instintiva (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 235).

Espinosa é outro filósofo que, segundo Levinas, se esforça para unir vontade e razão. Não há, para Espinosa, nenhum papel conferido à alteridade quando se fala de liberdade e de vontade. Nem mesmo a Criação deverá admitir a ideia de uma radical exterioridade em relação ao caráter interior da vontade. Vontade e liberdade decorrem de uma existência que se compreende como *causa sui*, como existência que decorre da própria essência. Por conseguinte, afirma Levinas, vontade e inteligência coincidem. Na perspectiva de Espinosa, Deus reúne em si mesmo liberdade e razão. Ele é o único ser que detém a liberdade como modo de ser. Nenhum “outro” se apresenta diante desse ser livre, que é Deus. A liberdade inclui em si toda alteridade e toda multiplicidade. Se a vontade divina tivesse um “outro” diante dela, a liberdade de Deus estaria negada (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 237).

Por via de consequência, quando vontade e razão se unem, o querer se comporta de tal modo “a suprimir em si sua oposição aos outros e a entrar num discurso coerente” (LEVINAS, 2009 a, p. 237). O que ocorre então? O desaparecimento dos interlocutores no interior do discurso o qual, no caso, não é senão o discurso da razão. A vontade se compreende como inteligência. Estaria Kant imune a uma tal redução? Na perspectiva levinasiana, Kant não prescinde da escolha livre de um indivíduo quando discute o tema da vontade, mas fica em aberto a tarefa de explicar por que a escolha da razão impessoal é a escolha de *minha* razão. Ora, na perspectiva kantiana a vontade exprime uma personalidade real e singular. A razão prática não pode prescindir de

um princípio individual que a individualiza, e este princípio é a felicidade. É preciso “uma individuação sem a qual a razão não é inteiramente vontade” (LEVINAS, 2009 a, p. 238). Mas, para compreender a importância desse recurso à individuação para a fenomenologia da vontade, é importante retomar a interlocução com Descartes.

Nas *Meditações*, o filósofo francês se mostra maravilhado com a faculdade da vontade. Ela ultrapassa a faculdade de conhecer, que é pequena e limitada. Sentimos em nós a grandiosidade do querer. Não há em nós nenhuma ideia mais ampla e tão grandiosa quanto o querer. Pela vontade, principalmente, nós podemos conhecer que trazemos em nós a imagem e semelhança de Deus. A vontade consiste

[e]m que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto (DESCARTES, 1983, p. 118).

Levinas explica que, para Descartes, a vontade não é causa de si mesma. Ela foi criada por Deus. Mesmo que possa determinar-se por si mesma, é a partir de Deus que ela existe. Mais ainda: pelo fato de poder negar o que o entendimento lhe propõe, a vontade entra em contato com o que lhe é exterior, ou seja, na medida em que diz sim e não, ela se relaciona com algo que está *separado* dela. A tese cartesiana é fundamental para se compreender a fenomenologia levinasiana da vontade. Deus e o mundo limitam a interioridade do querer, de tal modo que esses “outros” podem coexistir com ela, sem destruí-la (cf. LEVINAS,

2009 a, p. 236). A “separação” mostra que Deus e o mundo são “outros” que existem em planos diferentes em relação à alma. Pensamento e extensão são radicalmente distintos. A diferença entre a substância divina e a substância das criaturas não se desfaz numa unidade ontológica de um sistema, ou de uma totalidade. Em Descartes, o ser não pode totalizar-se: “Nesta física sem vazio, há uma metafísica da descontinuidade, isto é, da pessoa. Esta presença do Infinito no finito pela Ideia é uma intimidade com uma distância infinita, e sem contato com ela” (LEVINAS, 2009 a, p. 236). Com Descartes, Levinas aprende que a vontade e a pessoa são a *descontinuidade do ser*. A vontade vive de uma alteridade, presente nela como um transcendente (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 237).

Eis que, na própria história da metafísica, há uma espécie de descontinuidade do ser pela qual a totalização ontológica deixa de ser a última palavra⁵. A vontade requer a relação com uma exterioridade, uma liberdade que não se ofende com a existência exterior a ela. Uma vontade como *causa de si* mesma só poderia amar a si mesma, não pensaria senão nela própria. Mas eis que a vontade exige separação, a existência do “outro”, bem como os riscos do encontro com a alteridade. Que tipo de fenomenologia temos então? É

⁵ O influxo cartesiano sobre Levinas é notável, mas não significa adesão pura e simples às teses de um filósofo do século XVII. O que se passa, então? Na história da filosofia, há pensadores que *dizem mais* do que eles mesmos tiveram a intenção de dizer. Eles não são a expressão pura e simples da constituição onto-teológica da metafísica (como pensa Heidegger), uma vez que contrastam com o desejo explícito de totalização do real. Para Jean-Luc Marion, tanto quanto para Levinas, Descartes é um desses filósofos (cf. LOSONCZ, 2016, p. 801). Eis que as questões de *outro* tempo e de *outra* pessoa podem mostrar o quanto certas obras expressam *mais* do que aquilo que nelas se cristalizou com o tempo. “Uma grande obra sempre excede os limites do contexto histórico, intelectual e até mesmo político em que veio à luz” (CHALIER, 2009 a, p.55).

preciso separar a noção de vontade (e de indivíduo) da noção de liberdade formal. Se a liberdade for, de fato, a essência última da vontade, a pessoa é impossível. A liberdade se preservaria de toda alteridade. Só há pessoas, afirma Levinas, onde houver pluralidade de pessoas. Toda filosofia que se funda na noção formal de liberdade termina recorrendo ao conceito de *causa sui*, ou seja, substitui a relação entre as pessoas pela ordem impessoal da razão: “As filosofias da totalidade supõem que um ser racional seja ele próprio um conceito” (LEVINAS. 2009 a, p. 252). Uma fenomenologia da vontade deve, portanto, recusar a conversão de um ser racional em um ser de razão. Deve resistir à ideia de que o indivíduo concreto deva renunciar à própria individualidade para poder, finalmente, reconhecer-se na ordem da unidade impessoal (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 252).

É curioso que nem mesmo Heidegger escape a essa crítica. Segundo Levinas, o autor de *Ser e Tempo* retoma e confirma uma antiga tradição: aquela que, ao falar do ser em geral, já o coloca deliberadamente como realidade que transcende o ente. Nesse caso, o acontecimento pessoal não passa de uma articulação de um desvelamento: o desvelamento do ser. A esse respeito, Heidegger não está longe de Espinosa. Pois a liberdade não é propriedade do ser humano. A liberdade termina possuindo o ser humano e, assim fazendo, permite que a ideia de “destino” se imponha à existência. A liberdade parece de fato comandar, mas, no fundo, somos dominados por ela. Até quando? Até o momento em que deixamos de resistir a esse “destino” que nos faz cúmplices de uma totalidade. A tese de Levinas se anuncia, uma vez mais, como contundente e radical. É preciso mostrar a independência da vontade em relação à liberdade

(neste ponto, até mesmo Descartes é questionado). É preciso contestar, pela vontade, que o ser seja uma totalidade. Como? A obra de ser, mais do que desvelamento, é relação social. Graças a ela os interlocutores apelam uns aos outros. Ou seja: “Toda comunidade, toda universalidade, toda instituição racional repousa sobre esta invocação, única que torna um mundo comum possível” (LEVINAS, 2009 a, p. 253). Tudo remete ou remonta à relação entre as pessoas, e nada, absolutamente nada, justificaria englobar, totalizar ou neutralizar essas relações. Na vontade, a pessoa não se torna independente pelo conceito, mas como “modo de ser pelo qual a separação se faz” (LEVINAS, 2009 b, p. 257). O “eu” separado não é parte de um todo. É aquele que pode encontrar o “outro” como tal. A alteridade não será, tanto quanto o “eu”, parte de uma totalidade⁶.

2. VONTADE E “NATUREZA”

A tese de que vontade e razão não se identificam conduz a uma outra, não menos importante: a razão é insuficiente para nos pôr ao abrigo de forças naturais elementares. A história mostra isso. A Europa cristã e liberal, emblema de uma liberdade desencarnada sobrevoando a condição

⁶ Rosenzweig ensinara que, desde os pré-socráticos, a totalidade expressa a filosofia contestando as angústias da Terra: “Tudo o que é mortal vive nessa angústia da morte, cada existência nova multiplica a angústia de um novo fundamento, pois ela multiplica o que é mortal” (ROSENZWEIG, 1982, p. 11). O Todo não poderia morrer. Somente o individual morre, e por isso é solitário. Consequência filosófica inevitável, desde a Jônia: a morte é nada, não conta para a filosofia que privilegia o Todo. Não se ouve o grito da humanidade angustiada. Para Levinas, o ensinamento de Rosenzweig é doloroso: a Totalidade é a face da guerra. A realidade é vista em toda sua crueza. Nossas esperanças são arrastadas por uma virtude obscura que suspende a necessidade do imperativo moral. Onde houver apenas partes de um Todo, nem a paz nem o bem serão possíveis. Só o Ser importa.

corporal, é também o palco de conflitos e genocídios que revelam tragicamente o que seja a “obra de ser”, o ser que persevera em seu ser⁷. Para entender tal contrassenso na civilização da razão, voltemos mais uma vez a Descartes. O filósofo francês insistira sobre a distinção da alma e do corpo, do espírito e da matéria. Ele teve enorme influência sobre o espírito da Europa na modernidade. No entanto, há o outro lado da mesma moeda.

É que a cultura europeia se caracteriza, também, e em grande medida, por uma reação crítica ao modelo cartesiano. Pode-se então perguntar: a liberdade da consciência frente ao mundo, o desejo de se colocar à frente das forças elementares, não seria um sinal de abstração e de ilusão? A distinção cartesiana entre pensamento e extensão será vista por muitos representantes da cultura europeia como abstrata e insustentável. Levinas se refere explicitamente ao que chama de “espiritualidade” da cultura alemã⁸. Espiritualidade caracterizada pela proposição: a vida em sentido biológico é determinante para a constituição do “espírito”. Tal

⁷ Numa entrevista de 1986, Levinas retoma suas teses principais afirmando que o ser puro remete à ideia de um apego ao próprio ser. Em Darwin, o ser dos animais é uma luta pela vida. Mas uma vida em que o “ético” não está presente. A natureza enquanto mundo animal é, nesse sentido, uma questão de potência. “A natureza”, afirma Levinas, “é o ser perseverando em seu ser” (cf. LEVINAS, 2012, p. 15-16). Ora, esta tese é muito antiga. Bergson afirma que, em Plotino, todos os seres vivos estão ligados à vida por um amor que os faz lutar e ser egoístas. Todos os seres vivos lutam entre si. Isso manifesta não o caos, mas uma grande harmonia, uma totalidade (cf. BERGSON, 2005, p. 17). Também Schopenhauer pode ser evocado: “A vida é uma guerra sem tréguas, e morre-se com as armas na mão” (2014, p. 26). Cada indivíduo humano é apenas um sonho efêmero do espírito infinito da Natureza, da persistente e teimosa vontade de viver (Ibid., p. 36).

⁸ Utilizamos, aqui, um escrito de um Levinas ainda muito jovem comparando o que ele chamou de espiritualidade das culturas alemãs e francesas. O texto é de 1933. A data é por si só eloquente. Trata-se de um brilhante ensaio de um jovem filósofo comparando dois modos de pensar, ou duas “culturas” (cf. LEVINAS, 2014). Levinas anuncia claramente o que sua obra madura não cessará de problematizar: a incapacidade que o pensamento europeu tem em se precaver contra o Mal elementar.

concepção atravessa muitas obras de filósofos e de escritores renomados. O ser humano é visto como um “eu” concreto às voltas com o drama de existir. A relação com a morte é experimentada a partir de afetos que a razão clara e distinta não pode compreender ou apreender: “Nesse mal-estar e nessas experiências de nossos sentimentos e emoções reside toda a tragédia da existência humana: amor, ódio, paixões e decepções se unem para compor um conjunto dramático. Este drama exprime o espírito” (LEVINAS, 2014, p. 68-9). A tonalidade afetiva de que fala Heidegger é um exemplo paradigmático para se compreender o referido legado cultural. A famosa *Stimmung* não é um puro sentimento flutuando sobre a vida, mas um *modo* que, à semelhança de uma melodia, mostra nossa implicação no mundo e na história (cf. ABENSOUR, 1997 a p. 39).

A vontade não será, nessa perspectiva, obra de um “eu” contemplando o mundo, capaz de se desvincular de tudo o que nele é obscuro e instintivo. A obra de Heidegger condensa uma ideia de cultura segundo a qual a alma não é compreendida a partir da razão, ou seja, a consciência não pode escapar à vida (LEVINAS, 2014, p. 70). Não se podem compreender os afetos, os sentimentos, os desejos e os abismos da alma humana a partir da luz da razão. A razão não pode evitar nosso vínculo a esses sentimentos abissais, a esse fundo obscuro que anima o vivente. Materialismo puro e simples? De modo algum. É de forças obscuras, mas não cegas, que se está falando, aqui⁹. Forças ligadas à vida bioló-

⁹ De novo, Schopenhauer pode ser evocado para ilustrar esta proposição, embora não seja citado por Levinas. Refletindo sobre o amor, o filósofo alemão afirma: “Para atingir o seu fim, é necessário que a natureza engane o indivíduo com alguma ilusão, em virtude da qual ele veja a própria Cont.

gica, sexual, ao medo da morte. Forças que, mesmo obscuras, têm um alvo, mostram o sentido metafísico do existir e do destino humano. Em várias obras da literatura alemã, nota-se uma dimensão espiritual em dados psicológicos elementares. Elementos físicos se mesclam com elementos espirituais, de tal modo que “as tribulações sexuais de personalidades medíocres traduzem realidades metafísicas” (LEVINAS, 2014, p. 72).

Eis, com efeito, o que será importante para a compreensão da psicanálise freudiana, para a qual o que se vive na dimensão clara e distinta da consciência seria apenas manifestação superficial de algo muito mais profundo e vinculado à vida sexual. Desejos inconscientes pulsam em nossa vida desperta. A libido é um princípio espiritual. Não se pode tomar a loucura como simples desordem orgânica. A psicanálise não é, nesse sentido, um puro materialismo (cf. LEVINAS, 2014, p. 74).

Na filosofia da vida há nomes que expressam de modo notável o espírito alemão. Os filósofos da vida como Nietzsche, Simmel, Dilthey são figuras centrais e esse respeito. Heidegger, com sua analítica existencial, é outra das grandes referências de Levinas. O autor de *Ser e Tempo* nem mesmo fala de consciência para se referir à realidade humana, mas sim de “existência” sublinhando, com isso, toda dramaticidade do “espírito”. A cultura alemã será descrita a partir de uma certa desconfiança em relação à razão. Seu traço fundamental é este: há realidades mais fortes que a ra-

felicidade no que não é, realmente, senão o bem da espécie; o indivíduo torna-se, assim, o escravo inconsciente da natureza no momento em que julga obedecer apenas aos seus desejos” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 48).

ção. A razão, muitas vezes, deseja acalmar o sofrimento, mas este desejo apenas revela que “a verdade não consiste em observar imparcialmente as ideias eternas” (LEVINAS, 2014, p. 75), mas sim no grito da existência mortal. O romance de Thomas Mann (*A Montanha Mágica*) ensina que a vida biológica, que nos une como seres que caminham para a morte, nos vincula à verdadeira fonte da espiritualidade: “A sombra da morte cria uma atmosfera metafísica” (LEVINAS, 2014, p. 78), ou seja, a existência biológica não pode ser traduzida por um materialismo simples, não pode ser compreendida por critérios que um mundo causal e natural tornaria possíveis.

Levinas extrai uma profunda lição do que ele chama “espiritualidade” da cultura alemã. Não se trata de pensar as outras espécies animais a partir de critérios que interessam ao animal humano, mas de ver, no animal humano, aquele que rompeu o entrave de sua finalidade biológica. A entrada dos elementos obscuros da vida biológica na civilização traz consequências desastrosas e amargas. O eu biológico, que vive na civilização, isto é, que já foi introduzido na vida social pelas imposições das “proibições” e da lei, é aquele que se descobre às voltas com forças obscuras da guerra e da mitologia. Forças que precisam ser controladas. O animal humano é aquele que compreendeu (que tomou consciência) de que o curso da vida, a vitalidade que vem da natureza, é inocente apenas em aparência. O curso da vida é uma “força que vai para diante”, um sopro ingênuo que a civilização tende a controlar. Há como que uma perversão inclusa no natural, no espontâneo, no ingênuo (cf. LEVINAS, 1996, p. 21). Perversão que a Europa nazista manifestou perfeitamente e cruelmente.

O temor de Levinas se torna, então, mais claro: a sociedade, a civilização, os seres humanos correm o risco, a todo o momento, de perderem o contato vivo com o ideal de liberdade aceitando, de modo imprevisto, formas degeneradas que se apresentam como autênticas manifestações espirituais. O ser humano não está diante de ideias que ele pode contemplar distanciadamente ou imparcialmente, não compreende a razão como soberana, pois seu vínculo com as ideias é direto, tal como ocorre na comunhão ou laços de sangue. A ideia não é algo com que trabalhamos ou sobre o que refletimos, mas algo que emerge do concreto da existência, algo ancorado na carne e no sangue humanos (cf. LEVINAS, 1997 a, p. 21). Levinas não quer depreciar as outras espécies animais. Ele apenas busca uma compreensão do humano como “*epoché*”, como suspensão possível do curso natural da vida. Vigilância contra o biológico que sempre pode se mesclar ao espiritual trazendo consequências imprevisíveis e desastrosas.

O leitor já terá notado a dificuldade. Se a unidade de vontade e razão foi posta em causa, não estaríamos diante de uma contradição no pensamento de Levinas? Pois ele parece dizer exatamente o oposto do que dizia, quando questionava a vontade definida pela liberdade, pelo pensamento, pela razão. Se se defende a vigilância diante de uma compreensão metafísica do biológico, em grande medida presente na cultura alemã, não estamos diante de uma defesa pura e simples de um ideal europeu cartesiano, dualista, que enfatiza a soberania do sujeito livre dominando as forças da natureza? Como evitar esta contradição, essa incongruência, este paradoxo que parece atravessar a escrita levinasiana?

“A independência da vontade não significa luta, violência, negação. A vontade é a condição da palavra, da relação entre seres que não formam totalidade” (LEVINAS, 2009 b, p. 257). A palavra é a condição para que não sejamos um simples servidor de um sistema ou o joguete de forças obscuras da alma e da natureza. “O ser instintivo participa de uma espécie de ritmo impessoal do ser”, mas o humano não se define assim: “O humano consiste em se desvincular do ritmo que o arrasta” (LEVINAS, 2009 a, p. 165). Podemos “parar a música”, realizando uma espécie de *epoché*. Podemos sair do “mundo natural” não por uma atitude metódica, mas por uma relação com um rosto. O ser humano, dogmático por excelência, pode suspender sua espontaneidade quando sente vergonha de sua própria liberdade, quando toma consciência da arbitrariedade de seu próprio querer, bem como das injustiças que pode sustentar e praticar ingenuamente ou egoisticamente, ignorando outrem. A essência crítica da razão supõe a relação inter-humana, o ensinamento, a exterioridade de outrem. Mas o “outro” só pode surgir como radical alteridade porque o “eu” separado se encontra recolhido em sua morada.

3. VONTADE E VALOR DA VIDA

À primeira vista, o “eu” vê o mundo como “outro”, esquecendo de um dado básico: ele está “em casa” no mundo. Graças ao habitar, o sujeito se constitui como pessoa e como vontade. O mundo que presumo constituir é um mundo de que vivo e no qual vivo: “Alimento e terra não se confundem com o sentido de um ser constituído por meu pensamento” (LEVINAS, 2009 a, p. 240). O amor da vida

está na base de toda constituição possível. Ele não é instinto. Tampouco é o ser perseverando em seu ser. O amor da vida é apenas e tão somente o acontecimento básico que funda o humano. A vida não é uma existência precedendo a essência, mas o valor constituindo o ser. Como assim? É que “a realidade da vida já está ao nível da felicidade (*bonheur*) e, nesse sentido, está para além da ontologia. A felicidade não é um acidente do ser, pois que o ser se arrisca em nome da felicidade” (LEVINAS, 1974, p. 84).

A vida está inscrita no valor, antes de se apegar a seu ser! Como?: “Pelas aspirações do eu e sua busca de felicidade” (CAREAU, 2002, p. 35). Toda atividade e todo ato volitivo já se inscrevem na vida¹⁰. Não é da ontologia nem da biologia que o filósofo parte para descrever a vida, a pessoa, o indivíduo. A personalidade se define axiologicamente, isto é, como exaltação não do ser, mas do gozo de viver. Não há aí preocupação, mas sim puro desperdício. O “eu” se identifica por uma relação à felicidade (*bonheur*), isto é, pela instalação na vida. Amor da vida não é o mesmo que preocupação em ser, instinto vital ou “força que vai para frente”. Toda oposição à vida se faz a partir da vida. É em nome da vida que podemos recusar a vida (cf. CAREAU, 2002, p. 36).

¹⁰ Na medida em que se opõe à totalização, isto é, à absorção do existente humano na inteligibilidade anônima do universal, Levinas conduz a discussão sobre o ser a partir da axiologia, e não da ontologia. Mais precisamente, ele propõe que a personalidade seja considerada eticamente a fim de que o ente, ele próprio, seja exaltado. Assim, o ente não será pensado por sua participação no ser, graças à antinomia do ser e do ente. É a partir do conceito de felicidade (*bonheur*) que se estima o ente. “Para Levinas, o “eu” não reside nem no ser, nem na razão. Desde o início, pela linguagem, o “eu” atribui um valor ao mundo” (CAREAU, 2002, p. 36). Temos, aí, o amor à vida como acontecimento básico e fundante do humano: “Toda oposição à vida se refugia na vida e se refere a seus valores. Eis o amor da vida, harmonia preestabelecida com o que simplesmente nos irá acontecer” (LEVINAS, 1974, p. 118).

Daí poder-se dizer que o mundo em que vivo é condicionamento e anterioridade: “O mundo que eu constituo me envolve e me sustenta. Eu o habito” (LEVINAS, 2009a, p. 240-1). A intencionalidade, que se volta ao exterior, que pode constituir o mundo, inverte seu próprio curso. Ela se torna interior à exterioridade que pretende constituir. O pensamento como representação, como ato de conferir sentido, se inverte, se transforma, tornando-se habitação. A relação que aí se estabelece com o ser não é “consciência de”, não é um êxtase ou passagem para algo de externo (Heidegger), mas interiorização, “entrada em”, separação em relação ao exterior, morada ou, simplesmente, inversão da objetivação. O que significa habitar? O “estar em casa” (*chez soi*) a partir do qual a estrutura do sujeito é *separação*, um *aquí*, um *mesmo*. A morada não é utensílio, não está relacionada originariamente ao cuidado. Ela é habitação de um modo originário e ingênuo, uma segurança fundamental, a possibilidade de se apoiar num lugar, numa casa, num mundo (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 242). Tudo o que fazemos ou podemos realizar como seres de vontade pressupõe o acolhimento da morada. Para ser “estranho” e hostil, o mundo requer a habitação, a separação, o fato de se recolher e de fruir. Nossa ligação à vida é profunda e incontornável:

O estar em casa da vontade é a relação mais direta de si a si, anterior à reflexão de si sobre si, anterior ao famoso para si, pelo qual se procura atingir a realidade humana (LEVINAS, 2009 a, p. 242).

A felicidade (*bonheur*) é a boa hora, um princípio de individuação. O ser que faz parte de um Todo pode existir a partir de si mesmo. Como? Pela gratuidade da vida. E a ne-

cessidade? E a indignação? Elas não desmentem a realidade da fruição. Há em ambas uma fonte imprevisível de riqueza (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 243). Não se fala, aqui, do instinto presente em todos os animais, inclusive em nós. Trata-se antes e tão somente da alegria de viver, da boa hora, da felicidade. Ou ainda: “O querer é um querer relacionado a coisas que dão um valor a este existir nu” (LEVINAS, 2009 a, p. 244).

O humano em nós é o não-totalizável por excelência. O “eu” não é ele mesmo apenas porque se diferencia dos outros, mas como interioridade, resistência à participação na unidade conceitual, unicidade que escapa à simples distinção no bojo de uma totalidade. O sujeito do querer é um sujeito “separado” dos outros. Sua estruturação não se dá como diferença conceitual, mas pela palavra, pela saída de si: “Num ser separado, é preciso que a porta para o exterior esteja, ao mesmo tempo, aberta e fechada” (LEVINAS, 2009 a, p. 122). O que isto significa? Que uma heteronomia pode aí se introduzir, chamando a interioridade a um outro destino que não o seu. O ser humano é o “animal que pode viver para outrem, *ser a partir de outrem* (cf. LEVINAS, 1974, p. 123. *Itálico do autor*).

Temos, então, um paradoxo: A separação como vida já é um *evento do humano*, vale dizer, pressupõe um “eu” que já encontrou o “outro”. Implica a luz do rosto, a ideia do infinito fundando a intimidade da morada (cf. LEVINAS, 1974, p. 125). Ou seja, o ser humano concreto é aquele que possui a ideia do infinito, que já foi introduzido no mundo humano por sua relação com outrem: “Na realidade, o homem já possui a ideia do Infinito, isto é, vive em sociedade e se representa as coisas” (LEVINAS, 1974, p. 112). É a

ideia do Infinito que *exige* a separação, e não o contrário (LEVINAS, 1974, p. 31). Graças ao acontecimento do rosto, o “mundo objetivo” estará situado em relação à morada. A morada é necessária para haver constituição do objeto. O que é ter consciência de um mundo? É ser consciência “através” desse mundo. Precisamos não apenas de olhos e óculos, mas também de livros e escola: “A civilização do trabalho e da posse em seu todo surge como concretização (*accomplissement*) do ser separado efetivando a sua separação” (LEVINAS, 1974, p. 126). A intimidade da morada é a *concretização* pela qual o ser separado rompe com sua existência natural (cf. LEVINAS, 1974, p. 127).

É então que o tempo se abre como prevenção, adiamento, vigilância contra a desumanidade sempre iminente. Que é ser livre?: “Construir um mundo em que se possa ser livre” (LEVINAS, 1974, p. 140). Ter consciência é ter tempo para nos distanciar do que ameaça, das forças naturais e elementares a que estamos expostos continuamente. A vontade é inseparável do trabalho, é força que nos permite tomar distância em relação aos obstáculos. Trabalhar é retardar a decadência, a degradação e o perecimento: “Querer é prevenir o perigo. Conceber o porvir é pre-venir” (LEVINAS, 1974, p. 140). O alimento pode faltar, o corpo pode sofrer, o metal pode ferir, a morte está sempre a nos espreitar: tudo isto torna a vontade forte a frágil a uma só vez. Ela se faz dedicação e cuidado, atenção e medicação: “A medicina é um dado a priori da vontade” (LEVINAS, 2009 a, p. 247). Há forças naturais e situações que contestam e dominam nossa vontade. Mas o querer pode inverter o jogo quando se transforma em resistência à tirania, em previsão

da violência destruidora iminente. Ter consciência é ter tempo para se prevenir a tirania. Podemos criar instituições que previnem a destruição da vontade (cf. LEVINAS, 2009 a, p. 248).

É preciso construir um mundo em que a liberdade seja possível. É preciso criar obras, expor-se ao outro, gestar um futuro. Mas toda obra cai no anonimato. O eu volitivo realiza sua obra, mas se descobre, cedo ou tarde, separado de seu produto. Não podemos medir todas as consequências do que fazemos ou produzimos. Minha obra receberá um sentido que não vem de mim, ela se expõe a uma doação de sentido alheia. Cai numa história que eu não posso prever e controlar. Conclusão desconcertante: “O querer escapa ao querer. Não sou inteiramente o que eu quero fazer” (LEVINAS, 1974, p. 204). Uma espécie de destino dá sequência a tudo o que acontece na história¹¹. Os vencedores da história se apropriam das obras das vontades que já morreram, que se expuseram e agiram no mundo. Eles esquecem a vida que movia essas vontades, bem como suas lutas que elas travaram contra a escravidão. A vontade traz na sua essência sua própria violabilidade, a traição sempre iminente: “A vontade humana não é heroica” (LEVINAS, 1974, p.

¹¹ O argumento é claro, mas torna a discussão sobre a vontade complexa e paradoxal. O querer, supostamente livre, escapa a si mesmo. Ou seja, ao realizar-se, o querer já “existe como brinquedo de um destino que o ultrapassa” (LEVINAS, 1997 b, p. 53). Eis, com efeito, o que o próprio Hegel ensina. Mas para o filósofo alemão essa é a condição para que a vontade se encontre consigo mesma, vale dizer, para que a vontade possa se desenvolver como fim racional (como realidade moral, jurídica e histórica) (cf. HEGEL, 1986, p. 266). Esta entrada na história é inevitável, mas Levinas não vê nisso motivo para regozijar-se, e sim para lutar contra os crimes no interior da totalidade. O querer nos faz entrar na totalidade. Nossas obras e atos sempre poderão causar danos a tantos indivíduos que nem mesmo conhecemos. Entram nas engrenagens de violências inumeráveis que movem o sistema econômico-social. Paradoxalmente, é graças à objetivação da vontade que poderemos lutar contra as injustiças e desigualdades no interior do sistema ou da verdade do Todo. O querer anuncia um existente que vive dentro e fora da Totalidade a uma só vez.

205). Ela está exposta a poderes que não pode controlar. Mas o “eu” possui tempo de ser “para outrem”.

A gravitação egoísta se suspende, ultrapassando a angústia da morte própria. Eis a bondade cujo sentido a morte não poderia roubar. Graças a esse movimento do Desejo, fundam-se instituições pelas quais um mundo sensato ou civilizado por ser assegurado¹²: “O juízo objetivo é pronunciado pela existência mesma das instituições racionais (*raisonnables*) em que a vontade se assegurou contra a morte e contra sua própria traição” (LEVINAS, 1974, p. 219). O “eu” não tem controle sobre aquilo que trouxe ao ser. É preciso estar atento aos perigos de uma vontade que escapou a si mesma. Mas é graças a esta “alienação” que o querer pode fazer-se fecundidade¹³, inquietude pelas gerações futuras. A subjetividade “separada” é aquela que se descobriu responsável pelo outro, pela justiça e pelos valores fundamentais da civilização.

Afirmamos, para concluir, que Levinas propõe uma *redução ética do querer*. Melhor dizendo, ele descreve o querer como suspensão ética de seu existir natural. A subjetividade assume o valor da vida graças a uma “suspensão” da gravita-

¹² Quando o querer ganha significação objetiva, ele se reflete na ordem pública, na igualdade, nas leis. Por via de consequência, o querer lança a subjetividade humana num “entre-dois”: o “eu separado”, atrelado à vida, encontra-se no hiato intransponível de bondade e objetividade, de crítica à totalidade e a uma luta por justiça, que só tem sentido e eficácia no interior da própria totalidade.

¹³ Fecundidade é um valor afirmativo da vida. O fundo platônico da fenomenologia levinasiana salta à vista: O “eu” é mortal e imortal, ao mesmo tempo. Pela fecundidade, pode-se sobreviver à própria morte, prolongando-se num “outro”. A fecundidade está diretamente voltada ao futuro, a um tempo que não será *meu*, a um tempo infinito: “O dom da vida é uma nova oportunidade para agir sob o critério da bondade. Pela reprodução, o Desejo metafísico efetua sua mais nobre tarefa: engendrar o Desejo. Assim, Outrem não é o termo último do Desejo; este se realiza (*s’accomplit*) num movimento se ultrapassando, na “bondade da bondade”, isto é, na fecundidade” (CAREAU, 2002, p. 42).

ção egoísta em que ela mesma pode mergulhar tendo em vista seu próprio amor pela vida. O querer se faz fecundidade, obra, desejo, intencionalidade visando um além do tempo presente. Certo, o querer aspira modificar um estado de coisas no mundo, aqui e agora, mas quer também construir e, nesse sentido, descobre-se responsável não só pelo outro, aqui e agora, mas também por aqueles que virão depois de nós, que serão nossos descendentes, indivíduos que jamais veremos ou conheceremos. Inquietude por gerações futuras que o próprio Husserl nunca deixou de manifestar. Inquietude capaz de “colocar fora de jogo” o curso natural da vida em que estamos prazerosamente e dolorosamente mergulhados, abrindo-nos ao tempo do Outro.

Abstract: In Levinas' phenomenology, willing is a true event. It realizes (*accomplishes*) a separation, an existence outside of Totality. Its basic condition is life asserting itself as a value, and not as perseverance in the task of being (most notable characteristic of the instinctual being). In our perspective, Levinas performs an ethical interpretation of phenomenological reduction: the “suspension of theses”, which for Husserl is a necessary and foundational methodological act of phenomenology, takes on, in Levinas, an eminently ethical sense. The will is the event of the human as evasion in relation to being and Totality.

Key-words: phenomenology, will, separation, life, other

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, M. Le mal élémental. In: LEVINAS, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris: Payot&Rivages, 1997.

CAREAU, F.- La question des valeurs dans *Totalité et Infini* de Lévinas. In: *Horizons philosophiques*, vol. 12, n. 2, 2002, p. 33-44.).

BERGSON, H. *Cursos de Filosofia Grega*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CHALIER, C. Préface a LEVINAS. *Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres 2)*, Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009a.

DESCARTES, R. *Meditações* (4ª Meditação), São Paulo: Abril Cultural (Coleção “Os Pensadores”), 1983.

HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Robert Derathé, Paris: Vrin, 1986.

HUSSERL, E. *Lineamenti di etica formale*. Trad. P. Basso e P. Spinicci, Firenze: Le Lettere, 2002.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, la Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Minuit, 1996.

_____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris: Payot & Rivages, 1997 a.

_____. *Entre Nós. Ensaios sobre a alteridade*. Trad. Per-
gentino S. Pivatto (coord.), Petrópolis: Vozes, 1997 b.

_____. *Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres 2)*. Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009 a.

_____. *Carnets de captivité et autres inédits (Oeuvres 1)*, Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009 b.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 2010.

_____. *Le paradoxe de la moralité: un entretien avec*

Emmanuel Levinas. *Cairn.Info*, 2012, n. 112 (p. 12-22). Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2012-1-page-12.htm>.

_____. *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, Paris: Éditions Payot&Rivages, 2014.

LOSONCZ, M. Donation, tradition et interpretation. Entretien avec Jean-Luc Marion. *FILOSOFIJA I DRUSTVO*, XXVII (4) 2016, p. 793-801.

ROSENZWEIG, F. *L'étoile de la rédemption*. Trad. Alexandre Derczanski e Jean-Louis Schlegel, Paris: Seuil, 1982.

SCHOPENHAUER, A. *As dores do mundo*. Trad. José Souza de Oliveira, São Paulo: Edipro, 2014.