



TERRA DE PORTAIS

Contribuições dos estudos humanistas
para a Geografia Contemporânea 2

Gustavo Silvano Batista
Eduardo Marandola Jr.
Werther Holzer
Organizadores

TERRA DE PORTAIS

Contribuições dos estudos humanistas
para a Geografia Contemporânea 2

Gustavo Silvano Batista

Eduardo Marandola Jr.

Werther Holzer

Organizadores

Teresina, Piauí
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Superintendente de Comunicação Social

Samantha Viana Castelo Branco
Rocha Carvalho

Diretor da EDUFPI

Cleber de Deus Pereira da Silva

EDUFPI - Conselho Editorial

Cleber de Deus Pereira da Silva
(presidente)
Cleber Ranieri Ribas de Almeida
Gustavo Fortes Said
Nelson Juliano Cardoso Matos
Nelson Nery Costa
Viriato Campelo
Wilson Seraine da Silva Filho



Projeto Gráfico

Eduardo J. Marandola Jr.

Capa e Diagramação

Mayara Sebinelli Martins

Revisão e Normalização

Eduardo J. Marandola Jr.
Gustavo Silvano Batista
Nelson Cortes Pacheco Junior

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Divisão de Representação da Informação

T323 Terra de portais : contribuições dos estudos humanistas para a Geografia Contemporânea 2 / organizadores, Gustavo Silvano Batista, Eduardo Marandola Jr, Werther Holzer. — Teresina : EDUFPI, 2024
230p.

ISBN 978-65-5904-328-6
e-ISBN 978-65-5904-326-2

1. Geografia. 2. Fenomenologia. 3. Ambiente. 4. Lugar.
5. Política. 6. Colonialidade. I. Batista, Gustavo Silvano.
II. Marandola Jr, Eduardo. III. Holzer, Werther.

CDD 910

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite - CRB3/1004



Editora da Universidade Federal do Piauí - EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI - Brasil





PERMANÊNCIA NO MESMO OU TERRA DE ASILO? SOBRE A NOÇÃO DE CASA EM LEVINAS

Roberto Wu

É notório que “Totalidade e Infinito” de Emmanuel Levinas constitua uma empresa que avança em direção à exterioridade, motivo pelo qual polemiza com a esfera daquilo que corresponde ao “em casa” (*chez soi*) e ao movimento característico do egoísmo. Contra a tradição do Mesmo, em particular, a identificação do ser-no-mundo como morar ou habitar na forma da familiaridade proposta por Martin Heidegger¹, o “em casa” possui certamente um tom crítico. No entanto, um olhar mais atento assevera que tal noção não é completamente rejeitada, mas deslocada a partir da ideia de intimidade, o que permitirá que a casa se torne um refúgio, um abrigo, uma terra de asilo.

¹ Foge de nossos propósitos discutir a relação Heidegger e Levinas além do tema da casa. Para um panorama da relação entre esses pensadores, ver Fabri (1999), Timm (2000) e Drabinski; Nelson (2014).

Ser-no-mundo e a familiaridade da casa

Assim como ocorre com boa parte dos conceitos de “Totalidade e Infinito”, a noção de casa comporta uma ambiguidade se comparada aos seus usos na tradição filosófica precedente. Em especial, a fenomenologia heideggeriana atribui sentido central ao termo, a ponto de o conceito nuclear de *Ser e tempo*, o ser-no-mundo, implicar em seu significado, a própria ideia de habitação. O sentido de relação estabelecido na partícula ser-em remete à ideia de “morar, habitar, demorar-se em” (*wohnen, habitare, sich aufhalten*) (Heidegger, 2006, p. 54), preparando assim a tese de que ser-no-mundo pressupõe uma familiaridade com o mundo. Compreender o ser é comportar-se em relação aos outros entes a partir da existência. Tal tese se explicita gradativamente à medida que o leitor penetra na dinâmica circular da analítica existencial. No entanto, o ajuste compreensivo entre o meu ser e o mundo embasa a etapa inicial da analítica existencial apenas para colapsar-se em seguida. A conformidade a fins dos utensílios reflete-se em uma conformidade (*Bewandtnis*) que reúne e integra a série de destinações de uso. Apesar de cada para-quê (*Wozu*) poder se articular com outros para-quês, formando assim uma totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*), há um para-quê primário (*primäre Wozu*) que não se confunde com a finalidade dos utensílios, já que implica o ser do próprio ser-aí, e que será mais bem descrito como um “em virtude de quê” (*Worum-willem*), que remete em última análise ao próprio ser-aí (Heidegger, 2006, p. 84). Por conseguinte, embora o ser-no-mundo designe desde o princípio um ajustamento a uma totalidade conformativa, ele também deve ser considerado como uma estrutura que, na cotidianidade, aponta para o fato de o ser-aí não ser de início um ser-todo (*Ganzsein*), já que o “em virtude de quê” ele existe não é algo resolvido.

De fato, há um jogo entre, de um lado, a imersão na cotidianidade, a familiaridade com certa totalidade

de entes e afazeres, e, por conseguinte, uma dispersão (*Zerstreuung*) em possibilidades mundanas (Heidegger, 2006, p. 172), e, de outro, a estranheza em relação ao próprio ser enquanto um projeto inacabado. A angústia se revelaria como a tonalidade afetiva fundamental que colocaria o ser-aí defronte a si mesmo, arrancando-o de sua familiaridade, de modo que o ser-em-casa (*Zuhause-sein*) cotidiano se converte em um não-ser-em-casa (*Un-zuhause*), ao lidar com o aspecto fundamental da estranheza ou do caráter inóspito (*Unheimlichkeit*) de ser (Heidegger, 2006, p. 189). Porém, tal como Levinas o interpreta, a modificação existencial que pode resultar da angústia recua diante do caráter inóspito da existência, ao reinstalar, após a decisão existencial, o ser-aí no centro das operações de significação, retomando a familiaridade de ser-no-mundo. Ao transitar apenas na temática do si, a analítica existencial se encerra nos limites da filosofia do Mesmo.

Outra morada

Diante do que foi acima exposto, é lícito considerar que a ética levinasiana inclui a fenomenologia heideggeriana em seu ataque à filosofia do Mesmo. A separação entre o Mesmo e o Outro não deve ser concebida segundo os modos da subsistência, mas a partir da existência humana. Contudo, tal separação não pode ser alcançada a partir do Mesmo, pois a ampliação de seu domínio, ao incorporar toda e qualquer espécie de diferença em si, acaba por a eliminar. Por essa razão, o procedimento fenomenológico orienta-se sob uma perspectiva reversa: ao invés de partir de um ego ou de um si (em sentido heideggeriano), a investigação levinasiana busca os efeitos do Outro sobre mim. É sob essa perspectiva que podemos entender a recolocação do tema da familiaridade e da estranheza em Heidegger em outras bases. A familiaridade não se contrapõe à estranheza de meu próprio ser conforme

apresentado em *Ser e tempo*, mas passa a anunciar uma existência que não possui equivalência em relação à minha.

Embora a proposta de Levinas constitua uma ética, ao apresentar um princípio orientador das ações – o acolhimento do Outro, ela é simultaneamente uma fenomenologia, isto é, uma descrição de estruturas fundamentais subjacentes às interações entre as pessoas. Todavia, trata-se de uma fenomenologia *sui generis*, afinal, não descreve o mundo sob o ponto de vista de um ego, mas a partir do estilhaçamento dessa totalidade ajustada, que o encontro com o Outro impõe. Pelo motivo de que o Outro se nos dirige a partir de sua infinitude, nada mundano pode contê-lo, afinal, mesmo o meu horizonte compreensivo se revela insuficiente para apreender a sua expressão.

Desse modo, o acolhimento do Outro não é, de forma alguma, algo trivial. De fato, ele consiste na tarefa ética por excelência – a mais difícil de todas. Sendo absolutamente contraintuitivo, o encontro genuíno com o Outro só pode ser concebido após uma série de passos metodológicos.

De início, cada um de nós já habita um mundo, em uma relação de familiaridade, descrita justamente como um estar ou ser “em casa” (*chez soi*), numa referência direta à fenomenologia de Edmund Husserl e de Heidegger. Se o mundo deveria se revelar inicialmente para o eu como sendo “estranho e hostil” (Levinas, 2011, p. 23)², não é isso que de fato decorre. O mundo se incorpora ao eu na medida em que este não o toma como algo alheio, e sim como uma extensão de si. A permanência (*séjour*) no mundo não é um comportamento fortuito que poderia ou não ocorrer na existência; antes, é a própria maneira em que o eu elabora a si mesmo enquanto tal. Como afirma Levinas (2011, p. 130), “a relação de mim comigo realiza-se quando **me mantenho** (*je me tiens*) no mundo que me precede como um absoluto de uma antiguidade irrepresentável”. A permanência assimila a alteridade do

² Adaptaremos ao português do Brasil os trechos citados.

mundo ao habitá-lo, ao “identificar-se existindo aí **em sua casa**” (Levinas, 2011, p. 24).

A expressão “em casa” não designa uma moradia fisicamente localizável, mas uma base a partir do qual exerço a minha existência enquanto poder, experimentando o mundo como uma totalidade familiar. “O ‘em sua casa’ não é um continente, mas um lugar onde **eu posso**” (Levinas, 2011, p. 24). O exercício do poder não é um mero efeito da permanência no mundo, senão a sua manifestação mais fiel. Porém, poder algo implica trazer algo à posse, isto é, tornar o ente disponível em meu horizonte de mundo. Nesse sentido, Levinas (2011, p. 24) afirma que “a possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a **maneira** do Mesmo”. Poder algo é elaborar o meu mundo, arranjar os entes e suas significações em uma totalidade articulada, e assim perseverar na existência na forma da familiaridade, mas também tomar os entes sob a perspectiva das minhas possibilidades.

A manutenção de si no mundo, que ocorre como posse e domínio, descreve a dinâmica de identificação do Mesmo, que é nomeada por Levinas de egoísmo. Esse termo indica o circuito do ego, o qual toma o eu como ponto de partida e de chegada de todos os envolvimento e comportamentos. Os outros entes são suspensos em sua alteridade ao serem incorporados em meu mundo sob a perspectiva do que eles podem oferecer. O egoísmo, que identifica o eu com a sua permanência no mundo, possui seus momentos constitutivos:

os ‘momentos’ dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura (Levinas, 2011, p. 24).

Cabe salientar que a estrutura do Mesmo não descreve um equívoco existencial. Levinas fala explicitamente sobre a importância do eu: “a alteridade só é possível a partir de **mim**”, afinal, “é para que a alteridade se produza *no* ser que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu”, (LEVINAS, 2011, p. 26). É perceptível, portanto, que a ossatura do Mesmo não é apenas a ilustração de um possível comportamento meu, senão que designa momentos fundamentais de identificação entre mim e meu empenho no mundo. O decisivo é que esta estrutura de identificação não é considerada por Levinas apenas como um estorvo para o encontro com o Outro, senão um pressuposto para esse evento. Será inicialmente pela produção de uma interioridade que a transcendência do Outro poderá ser encontrada.

A ossatura do Mesmo

A interioridade é inicialmente discutida por Levinas sob a figura da fruição. Diferentemente do ser-no-mundo heideggeriano, cujo anúncio do mundo se dá na forma de uma totalidade conformativa baseada nas destinações dos utensílios, a perspectiva levinasiana salienta a conexão fundamental que possuímos com as coisas de que fruímos. Vivemos de tais coisas, diz Levinas, como o que nos oferece prazer e gozo. Os exemplos são multifacetados, a fim de sugerir toda uma gama de atividades e comportamentos humanos: “vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc...” (Levinas, 2011, p. 100). Não obstante, todas essas coisas podem ser reduzidas à noção de alimento. Fruir e sentir prazer em algo é, em certo sentido, se alimentar dele. Nesse sentido, o alimento é considerado de modo amplo, como “meio de revigoração” em que algo outro se transmuta no Mesmo, ou seja, “uma energia diferente, reconhecida como outra, [...] torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu” (Levinas, 2011, p. 101).

A fruição mostra que a existência não ocorre em abstrato, mas envolve algo que me alimenta. Por conseguinte, Levinas concebe o existir como viver de alguma coisa, como uma fruição que possui um complemento, sendo que essa relação não é da ordem teórica, senão que da ordem dos vividos. Trata-se da indissociabilidade entre a realização do ato e do prazer que essa atividade produz: “a maneira de o ato se alimentar da sua própria atividade é precisamente a fruição” (Levinas, 2011, p. 101).

A intencionalidade da fruição distingue-se daquela que é típica da filosofia da representação, que toma algo exterior como objeto. Enquanto a representação busca apreender um dado objeto “como se ele fosse constituído por um pensamento, como se fosse noema” (Levinas, 2011, p. 120), a fruição pressupõe certa atividade que é corporalmente orientada e, assim, institui uma posição a partir do qual algo é fruído. Essa posição reconhece uma exterioridade, que, contudo, não deve ser confundido com a alteridade do absolutamente Outro, mas sim, com a de uma alteridade relativa. O alimento é uma alteridade relativa que é transformada em energia própria e, desse modo, incorporada na economia do Mesmo. Porém, os alimentos são encontrados “no espaço, no ar, na terra, na água, na rua, no caminho” (Levinas, 2011, p. 122), portanto, em um certo meio que é indeterminado, em relação ao qual nos encontramos mergulhados (Levinas, 2011, p. 123). Esse meio indeterminado, que se denomina elemental, é uma etapa fundamental na exposição de Levinas, afinal é na sua esteira que o tema da casa se anuncia mais explicitamente.

O elemento não possui forma, mas é nele que a interioridade se enraíza. Todo fruir é viver de alguma coisa, mas as coisas de que vivemos remetem a algum meio indeterminado a partir do qual surgem. O eu suplanta essa indeterminação ao criar um domicílio na indeterminação: “um campo por mim cultivado, o mar onde pesco ou onde atraco os meus barcos, a floresta onde corto madeira” (Levinas, 2011, p. 123). Conforme vimos,

essas atividades implicam uma fruição de si mesmas, de modo que nos alimentamos delas e delas nos sentimos indissociáveis. Em outros termos, o mergulho no elemento revela-se como sendo uma interioridade alcançada pela imersão.

É **interior** ao que possui, de modo que poderemos dizer que o domicílio, condição de toda a propriedade, torna possível a vida interior. O eu está deste modo em sua casa. Pela casa, a nossa relação com o espaço como distância e como extensão substitui-se ao simples “mergulhar no elemento” (Levinas, 2011, p. 123-4).

A casa não designa um aparato no mundo³, em meio a tantos outros lugares, em relação ao qual podemos nos despedir e voltar quando quisermos. Pelo contrário, ela indica que se está imerso no elemento, mas na forma do domicílio, ou seja, que o elemento só é suportável e elaborado em sua indeterminação pela criação de um âmbito de interioridade. Se o elemento não possui contornos, nem por isso ele deve ser tomado como o infinito, designação reservada para o absolutamente Outro. Em certo sentido, a conquista da interioridade provoca uma confusão entre o elemento e o infinito, ao se tomar aquele por este. Como assevera Levinas (2011, p. 124), é o elemento que “separa-nos do infinito”, já que tendemos a conceber este sob o aspecto da indeterminação.

Como refúgio do anúncio da indeterminação última – o há (*il y a*) – o eu se afirma em casa. O **há** nomeia “o reino dos deuses míticos”, “a dimensão noturna do futuro” (Levinas, 2011, p. 135), o puro anonimato do elemento e sua ausência de face. É nesse sentido que a dinâmica da felicidade da fruição deve ser concebida dentro da esfera do egoísmo, já que busca um sentido e uma

³ Julgamos que Levinas não faz jus a Heidegger, quando afirma que “em *Sein und Zeit*, a casa não aparece à parte do sistema de utensílios” (2011, p. 163-164), sendo que os termos relativos à casa são empregados por este de um modo existencial (ex: *ser-em-casa*, *Zuhause-sein*).

estabilidade que não seja devorada pela indeterminação. “O consentimento primeiro – viver – não aliena o eu, mas mantém-no, constitui o seu **em casa**. A morada, a habitação, pertence à essência – ao egoísmo – do eu”, afirma Levinas (2011, p. 136). Formado a partir da extraterritorialidade, que se anuncia em cada alimento da fruição, a interioridade apresenta a possibilidade de acolher a revelação da transcendência a partir da “preocupação do amanhã” (Levinas, 2011, p. 143) que o **há** impõe. Recolhimento e representação são elaborações da interioridade, que

produzem-se concretamente como *habitação numa morada* ou numa Casa (*habitation dans une demeure ou une Maison*). Mas a interioridade da casa é feita de extraterritorialidade dentro dos elementos da fruição de que a vida se alimenta. Extraterritorialidade que tem um aspecto positivo: produz-se na doçura ou no calor da intimidade (Levinas, 2011, p. 143).

Sabe-se que para Levinas a revelação originária do Outro se dá na forma da doçura, que o pensador judeu franco-lituano associa à “doçura do rosto feminino”, portanto, à “luz do rosto” que lhe é conexa e à “graça feminina de sua irradiação” (Levinas, 2011, p. 143-4)⁴. O feminino nomeia aqui o desempenho de uma característica fenomenológica, sem nenhuma associação empírica com sexo ou gênero⁵. O recolhimento é um modo de contrapartida dessa revelação originária. Lemos em “Totalidade e infinito” que o recolhimento designa uma mudança atitudinal, não mais regrada pela fruição imediata e pela satisfação que pode proporcionar, já que “indica uma suspensão das reações imediatas que o mundo solicita, em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à situação” (Levinas, 2011, p. 146).

4 A conexão entre a alteridade e a doçura não será a última palavra, pois Levinas localizará no âmbito da subjetividade um trauma (Levinas, 2023; Critchley, 2005).

5 Sobre o caráter polêmico do feminino em Levinas e as suas recepções feministas, ver Chanter (2003).

Não consiste em um efeito da casa no eu, senão que a casa se oferece como refúgio através do recolhimento. “Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha significação de morada a partir desse recolhimento” (Levinas, 2011, p. 146).

Morar não é, de forma alguma, simplesmente instalar-se em alguma construção, mas produzir um espaço de intimidade que resista à indeterminação do *há*. Sem a mudança atitudinal da mera fruição das coisas do mundo para o recolhimento de si, o mundo não se revela como casa e refúgio. Há como que uma viragem na exposição levinasiana: se o Mesmo se caracteriza pela manutenção de si ao estar em casa, a própria noção de casa sugere, pela via do recolhimento, uma reversão de papeis. Para compreender esse gesto teórico, será preciso analisar alguns passos metodológicos.

Inicialmente, é preciso reconhecer que “o primeiro movimento da economia é egoísta, [...] não é transcendência, não é expressão”, significando com isso um trabalho que produz coisas a partir dos elementos e os deposita na casa como “bens-móveis, transportáveis, postos em reserva” (Levinas, 2011, p. 150). Esse primeiro movimento, entretanto, não esgota a dinâmica da casa. De fato, somos advertidos na sequência que “a casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar” (Levinas, 2011, p. 150). Ao invés de transmitir um sentido ativo de posse, a casa engendra um movimento inverso, já que nós é que somos “possuídos” por ela, na medida em que a sua “interioridade essencial” (LEVINAS, 2011, p. 150) se converte em uma primeira figura de acolhimento e hospitalidade no feminino (Levinas, 2011, p. 150). O que se descobre com o feminino é que a casa é o refúgio primevo, que manifesta um acolhimento latente. Se a casa é o lugar a partir do qual o envolvimento com o mundo se dá, sendo assim a condição da dinâmica do Mesmo, ela também indica simultaneamente uma hospitalidade que abriga o eu em seu empenho pelo mundo. A casa

converte a familiaridade com o mundo em intimidade, na medida em que aí se anuncia a alteridade por meio do feminino. Em certo sentido, o acolhimento a Outrem se prenuncia pela oferta de uma morada a mim.

Por conseguinte, esse eu que habita a casa se coloca de maneira limiar entre duas possibilidades divergentes. Não é fortuito que Levinas utilize a imagem de Giges como símbolo dessa temática: ao usar o anel, o seu portador habita tanto o mundo visível quanto o invisível. É o corpo que desempenha essa dupla função: “o corpo é a minha posse conforme o meu ser se mantém numa casa no limite da interioridade e da exterioridade” (Levinas, 2011, p. 155). Esse limite demarca a possibilidade de que o eu se consuma na economia do Mesmo, na fruição e posse dos entes mundanos, e assim que “o ser separado pode fechar-se no seu egoísmo, ou seja, na própria realização do seu isolamento” (Levinas, 2011, p. 166); mas também indica uma relação com o calor e a doçura que advém do feminino, intimidade de uma casa que acolhe. É no núcleo dessa ambiguidade que a hospitalidade ao absolutamente Outro pode ser de fato concebida.

O absolutamente Outro é transcendência e, desse modo, não se oferece à apreensão temática. Contudo, “a transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo” (Levinas, 2011, p. 166), mas estabelece com este uma relação de traspassamento, já que “põe em questão o mundo possuído” (Levinas, 2011, p. 167). A hospitalidade, cujas raízes existenciais residem na intimidade da casa, abre-se para a dimensão do infinito do absolutamente Outro, motivo pelo qual “a ‘visão’ do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma de vida econômica” (Levinas, 2011, p. 166). Nesse sentido, o empreendimento levinasiano constitui uma fenomenologia do sujeito ético, pois descreve como o eu se **sujeita** ao rosto do Outro, à transcendência.

A tarefa ética se coloca como algo que excede o que é dado no mundo, mas, ao mesmo tempo, não pode ser concebida sem ele.

Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente (Levinas, 2011, p. 166).

O conceito de casa envolve mais do que a relação entre possuir e ser possuído, pois passa a designar a relação própria com o rosto do Outro, isto é, a possibilidade mesma de que o encontro com o Outro ocorra como hospitalidade e não como violência. A casa fechada sugere um enclausuramento em si que repetidamente encarcera na dinâmica da posse. “Mas para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo”, escreve Levinas (2011, p. 164). Destarte, o tema da casa completa o seu arco: é o lugar em que deposito posses, mas também o âmbito de um refúgio, a presença de uma ausência indicada pela intimidade do feminino, e que se mostra, finalmente, como a morada que me é indissociável e que, contudo, deve ser colocada à disposição do Outro. Em contraposição à tentativa de capturar e trazer o Outro à posse – o puro assassinio, eu “acolho outrem que se apresenta em minha casa, franqueando-lhe a minha casa” (Levinas, 2011, p. 165). Trata-se, como vimos, de uma possibilidade que se coloca em oposição ao fechamento do eu em seu próprio egoísmo: “a possibilidade para a casa de se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa como as portas e as janelas fechadas” (Levinas, 2011, p. 167).

As figuras recorrentes de sua ética – a viúva, o órfão, o faminto e o estrangeiro – indicam todas elas uma perda essencial e requerem, desse modo, um acolhimento que lhes permitam viver apesar de uma falta⁶. Concordamos com Bernasconi (2000) que, de todas essas figuras, é o estrangeiro que sintetiza a separação, que opera como condição do ético. O estrangeiro manifesta a perda da pátria ou, falando de modo mais radical, da casa. O encontro com “o Estrangeiro que perturba o ‘em sua casa’” (Levinas, 2011, p. 25), não é senão uma das várias figuras do estremecimento do egoísmo. Abrir a casa ao estrangeiro não é a substituição de uma casa pela outra, e sim, a partilha da doçura e do calor que me é primeiramente oferecido pela minha casa.

Todo o projeto de “Totalidade e infinito” enseja uma proposta metafísica, no sentido preciso daquilo que ultrapassa o âmbito da ontologia. Será a própria ética que permitirá pensar adequadamente a metafísica (o desejo pelo Bem), “um movimento que parte de um mundo que nos é familiar — sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda —, de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora-de-si-estrangeiro, para um além” (LEVINAS, 2011, p. 19). Apesar de esse ser o propósito da obra, indicando um movimento da casa em direção ao estrangeiro, ao absolutamente Outro, vimos que não é tanto esse movimento que realizamos, senão o contrário: trata-se de abrir a casa, convidar o Outro e acolhê-lo na interioridade da casa. Em sua abordagem sobre o recolhimento, defrontamo-nos mais uma vez com o tema da estrangeiridade:

É um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para a sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma

6 Além destas, é preciso considerar a figura do mestre, que retoma a falta constituinte de cada uma daquelas figuras sob a sua outra face, a do ensino. Quem perdeu algo ou alguém tem o que me ensinar. O discurso do Outro articula “a significação das coisas”, não de acordo com o que identidades que eu mesmo possuo, mas de acordo com “uma liberdade e um sofrimento” que não são meus (Bloechl, 2022, p. 100).

expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial (Levinas, 2011, p. 148).

Longe de ser apenas a base a partir do qual o meu poder sobre o mundo se origina, a casa revela, na análise da interioridade, uma intimidade constitutiva. Sendo terra de asilo, a casa oferece o refúgio que, inicialmente, se contrapõe ao indeterminado. Porém, a mesma casa que me acolhe dessa forma pode ser estendida e franqueada ao Outro, agora num gesto que não faz frente apenas à indeterminação, mas à tendência de perpetuar e ampliar a posse. Assim como a casa representa uma terra de asilo para mim, o franqueamento de minha casa acolhe o Outro como estrangeiro.

No encontro com o Outro, o mundo não é por mim abandonado, já que só posso me relacionar com ele no âmbito da economia. Porém, o Outro, enquanto transcendência, não pode ser contido pelo mundo, já que ele o extravasa em sua infinitude. Considerando-se que a casa (via corpo) se situa entre a interioridade e a exterioridade, compreende-se o motivo do encontro com o Outro ser descrito como um estremecimento do egoísmo.

Considerações finais

Seguindo a seu modo o método da redução fenomenológica, Levinas reserva à casa – após uma redescritção de seu significado – um papel primordial em sua ética. Se a casa pertence ao horizonte do Mesmo e do egoísmo, nem por isso deixará de ser mobilizada em relação ao acolhimento do Outro. Se, por um lado, ela é o ponto zero a partir do qual se dá a expansão da posse do mundo, podendo chegar ao extremo de querer negar o Outro pelo assassinio, por outro, a casa descreve o âmbito de uma experiência primeira de alteridade – a intimidade do feminino. A esse respeito, Levinas parece

oferecer uma concepção mais complexa de casa do que aquela apresentada por Heidegger, ao mostrar outras dimensões correlatas (fruição, intimidade, feminino) que não são meras relações de conformidade, bem como uma estrangeiridade que não se reduz à estranheza de ser-no-mundo. Ao que parece, para Levinas, a tarefa não consiste tanto em habitar um mundo, quanto em encontrar nos meandros do próprio egoísmo a oferta de uma morada ao estrangeiro.

Referências

BLOECHL, Jeffrey. **Levinas on the Primacy of the Ethical.** Philosophy as Prophecy. Evanston: Northwestern University Press, 2022.

CHANTER, Tina. In: BERNASCONI, Robert; WOOD, David (Ed.) "Feminism and the Other". **The Provocation of Levinas: rethinking the Other.** London: Routledge, 2003. p. 32-56.

CRITCHLEY, Simon. The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis. In: KATZ, Claire; TROUT, Lara (Ed.). **Emmanuel Levinas. Critical assessments of leading philosophers.** London: Routledge, 2005. p. 69-82.

DRABINSKI, J. E. & NELSON, E. S. (Ed.) **Between Levinas and Heidegger.**

Albany: SUNY, 2014.

FABRI, Marcelo. Hermenêutica e ontologia em Levinas. **Acta Scientiarum**, v 21, n. 1, p. 113-119, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Ed. 70, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **Outro Modo que Ser ou Além da Essência.** Lisboa: Lisbon International Press, 2023.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade.** Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.