

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Juliano de Almeida Oliveira

Levinas fenomenólogo?

**Investigação a partir do conceito de
intencionalidade da consciência**

MESTRADO EM FILOSOFIA

**SÃO PAULO
2010**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Juliano de Almeida Oliveira

Levinas fenomenólogo?

**Investigação a partir do conceito de
intencionalidade da consciência**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta

**SÃO PAULO
2010**

BANCA EXAMINADORA

*Dedico este trabalho a meus queridos pais,
Antonio Carlos e Nair Aparecida, em testemunho
de amor e gratidão.*

AGRADECIMENTOS

Desejo expressar meus sinceros agradecimentos a todos os que contribuíram para tornar possível a realização deste trabalho, sobretudo:

- *à Arquidiocese de Pouso Alegre-MG, na pessoa do Senhor Arcebispo, Dom Ricardo Pedro Chaves Pinto Filho, O. Praem., pela confiança e pelo incentivo;*
- *à Faculdade Católica de Pouso Alegre, onde, com muito carinho, tenho trabalhado nos últimos seis anos;*
- *a meu caro orientador, Prof. Dr. Mario Ariel González Porta; aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP, junto aos quais pude cursar as disciplinas do mestrado, bem como aos professores que participaram de meu exame de qualificação, Prof. Dr. Paulo César de Oliveira e Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, que, muito gentilmente, aceitaram tomar parte na banca de defesa;*
- *a meus queridos pais, pelo apoio em todos os sentidos, incondicional e cheio de bondade;*
- *e, acima de tudo, ao Senhor Deus, a cujo serviço desejo consagrar minhas energias e capacidades, para o louvor de sua glória, o bem de sua Igreja e a edificação de seu Reino.*

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. **Levinas fenomenólogo?**: Investigação a partir do conceito de intencionalidade da consciência. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

RESUMO

O presente trabalho deseja investigar os escritos de Levinas, a partir do prisma da intencionalidade da consciência, a fim de se verificar a plausibilidade de considerá-lo vinculado ou não ao pensamento fenomenológico, iniciado por Husserl. Nos três capítulos em que se articula, busca-se apresentar: a) o pensamento de Husserl, matriz da fenomenologia contemporânea, em seu contexto histórico e teórico, ressaltando o conceito fundamental de intencionalidade que anima a consciência; b) os primeiros contatos de Emmanuel Levinas com a fenomenologia e sua interpretação de Husserl presente na tese doutoral que defendeu em 1930, em que se destacam sua leitura ontológica do projeto husserliano e, em particular, a compreensão da intencionalidade – essência da subjetividade – como transcendência; c) o desenvolvimento e amadurecimento da filosofia levinasiana, sempre em diálogo com a fenomenologia, em que a visão ética da alteridade, fundada sobre o *rostro* do outro, passa a exercer papel de primeira grandeza e serve de critério para avaliar o conceito de intencionalidade, sobretudo aquela teórica, cuja primazia vem ceder espaço a uma dimensão pré-teórica da consciência – a consciência não-intencional. Chega-se à conclusão de que, ainda que não no aspecto visado por Husserl, o dinamismo primeiro da intencionalidade – saída de si como próprio elemento constitutivo originário – permanece como ponto forte do pensamento de Levinas e permite afirmar uma posteridade levinasiana de Husserl, para além de toda aparente ruptura total.

Palavras-chave: Levinas. Husserl. Fenomenologia. Intencionalidade.

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. **Levinas fenomenólogo?:** Investigação a partir do conceito de intencionalidade da consciência. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

ABSTRACT

This work wishes to investigate the writings of Levinas, from the perspective of the intentionality of consciousness in order to check the plausibility of considering it or not linked to the phenomenological approach, initiated by Husserl. In the three chapters which make up, we seek to provide: a) the thought of Husserl, array of contemporary phenomenology, in his theoretical and historical context, emphasizing the fundamental concept of intentionality animating consciousness, b) the first contact Emmanuel Levinas and the phenomenology and its interpretation of Husserl in this doctoral thesis which he defended in 1930, which highlighted his ontological reading of the Husserlian project, and in particular the understanding of intentionality - the essence of subjectivity - as transcendence c) the development and maturation of Levinasian philosophy, always in dialogue with the phenomenology, in which the ethical vision of otherness, based on the face of another, shall exercise primary role and serves as a criterion for evaluating the concept of intentionality, particularly his theory, which priority is to give way to a pre-theoretical dimension of consciousness - consciousness unintentional. We reach the conclusion that, if not in appearance sought by Husserl, the first momentum of intentionality - out of himself as his own constituent status - remains a strong point of the thought of Levinas and to suggest a Levinasian posterity of Husserl, to beyond all apparent total collapse.

Key-words: Levinas. Husserl. Phenomenology. Intentionality.

SUMÁRIO

SIGLAS E ABREVIATURAS.....	09
INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I: A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA.....	04
1. A origem histórica da fenomenologia.....	04
1.1 O debate acerca do psicologismo.....	04
1.2 Franz Brentano e Gottlob Frege.....	07
2. O itinerário filosófico de Husserl e o desenvolvimento da fenomenologia..	14
3. Fenomenologia e intencionalidade.....	21
Conclusão.....	25
CAPÍTULO II: LEVINAS LEITOR DE HUSSERL - I: OS PRIMEIROS ENCONTROS COM A FENOMENOLOGIA.....	27
1. O jovem Levinas e sua descoberta da fenomenologia.....	28
2. Consciência e intencionalidade em <i>Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl (TIPH)</i>	32
3. Consciência e intencionalidade em “ <i>A obra de Edmund Husserl</i> ”.....	45
Conclusão.....	47
CAPÍTULO III: LEVINAS LEITOR DE HUSSERL - II: INTENCIONALIDADE?.....	49
1. Para além da representação.....	50

2. Intersubjetividade ética como transcendência – o percurso de <i>Totalidade e Infinito e Outramente que ser</i>	58
3. Não-intencionalidade.....	71
Conclusão.....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
BIBLIOGRAFIA.....	83

SIGLAS E ABREVIATURAS

AE – *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*

DEHH – Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger

DVI – De Deus que vem à idéia

EE – *De l'existence a l'existant*

EN – Entre nós

Idéias I – Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica

MC – Meditações cartesianas

TI – Totalidade e infinito

TIPH – *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

Para além do em-si e para-si do desvelado, eis a nudez humana, mais exterior que o fora do mundo – das paisagens, coisas e instituições – a nudez que brada sua estranheza ao mundo, sua solidão, a morte dissimulada no seu ser – ela brada, no aparecer, a vergonha de sua miséria escondida, brada com a morte na alma; a nudez humana interpela-me – interpela o eu que sou – interpela-me por sua fraqueza, sem proteção e sem defesa, por sua nudez; mas interpela-me também por sua estranha autoridade, imperativa e desarmada, palavra de Deus e verbo no rosto humano. Rosto, já linguagem antes das palavras, linguagem original do rosto humano despojado das posturas que ele se dá – ou que suporta – sob nomes próprios, títulos e gêneros do mundo. Linguagem original, já súplica, já, precisamente como tal, miséria, para o em-si do ser, já mendicidade; mas também já imperativo que do mortal, do próximo me faz responder, apesar da minha própria morte, mensagem da difícil santidade, do sacrifício; origem do valor e do bem, origem da ordem humana na ordem dada ao humano. Linguagem do inaudível, linguagem do inaudito, linguagem do não-dito. Escritura!

Emmanuel Levinas

INTRODUÇÃO

Emmanuel Levinas (1906-1995) é cada vez mais conhecido dos estudantes de Filosofia como um dos grandes autores da ética filosófica, que matiza fortemente com sua verdadeira obsessão pela alteridade.

Trata-se de um pensador lituano, naturalizado francês, de família judia, que buscou realizar uma síntese entre Atenas e Jerusalém, ou seja, entre as duas tradições basilares da civilização ocidental: a grega e a semita. Seu pensamento se caracteriza por uma contraposição à primazia da ontologia, por ele entendida como a redução do Outro ao Mesmo. Propõe ele uma metafísica ética da alteridade, em que o sujeito humano se descobre como si mesmo na total dedicação ao serviço do Outro, para além de toda representação teórica.

Sua obra filosófica, contudo, promana de uma fonte que nem todos lhe associam à primeira vista: a fenomenologia husserliana. Com efeito, foi a descoberta de Husserl e de Heidegger que descortinou a Levinas os horizontes de seu próprio itinerário intelectual e existencial. Para além da indução e da dedução, a intuição; para além do dualismo sujeito-objeto, a intencionalidade da consciência que a faz ser na transcendência de si – aí estão elementos que encantaram o jovem Levinas e forneceram muitos subsídios para seu pensamento filosófico. Certamente, jamais se poderá afirmar que a reflexão levinasiana seja uma repetição ou mera transmissão do pensamento de Husserl ou de Heidegger, ao contrário, as divergências existem e configuram a originalidade de cada autor.

O presente trabalho pretende, assim, investigar a filiação fenomenológica de Levinas. A partir do exame de seus escritos, busca-se avaliar sua efetiva ligação à escola de Husserl. Como critério para nortear tal investigação, toma-se um conceito

central para a fenomenologia – a intencionalidade. Pode Levinas ser considerado fenomenólogo? Se sim, em que medida o pode?

No primeiro capítulo, pretende-se apresentar em grandes linhas o planteamento da fenomenologia husserliana, seu contexto histórico e teórico, suas opções metodológicas, seus principais conceitos, enfatizando a intencionalidade da consciência.

O segundo capítulo versa sobre os primeiros contatos de Levinas com a fenomenologia e as primeiras interpretações que dela fez, sobretudo em sua tese doutoral, de 1930, acerca da intuição na filosofia de Husserl.

O capítulo terceiro dedica-se ao estudo das obras levinasianas da maturidade, em que a primazia do tratamento é dada à ética, bem como são delineadas críticas à fenomenologia e em que se chega mesmo a propor uma consciência não-intencional como dado primário da subjetividade.

A conclusão retoma o itinerário percorrido e examina posições de vários comentadores a respeito da possibilidade de se ver na obra de Levinas uma fenomenologia, chegando-se a uma tentativa de resposta a tal questão.

O autor destas linhas reconhece que a envergadura do tema e do filósofo pesquisados supera sua possibilidade de empreender uma pesquisa exaustiva. O que se apresenta em seguida é, pois, o fruto de um esforço de conhecer a fenomenologia husserliana e sua interpretação levinasiana, a qual – como todo processo hermenêutico – é composta de proximidades e distâncias, mas, igualmente, de diálogo respeitoso. Pretende-se, desse modo, alcançar uma imersão no estudo do grande caudal da filosofia contemporânea a partir de uma de suas principais matrizes, a fenomenologia, e de um de seus mais originais representantes, Levinas. Espera-se ter atingido, ainda que minimamente, tal objetivo.

CAPÍTULO I

A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E A INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA

“É Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência”

E. Levinas

Para que se possa investigar a efetiva vinculação de Levinas à fenomenologia de Husserl, escopo desta dissertação, faz-se mister debruçar-se sobre o pensamento fenomenológico, assim como seu fundador o delineou e com o qual o pensador lituano-francês se encontrou na década de 1920.

O presente capítulo, de caráter propedêutico, pretende, pois, introduzir o leitor no contexto da fenomenologia husserliana, suas raízes históricas e teóricas, seus principais conceitos e, dentre eles, aquele que servirá de fio condutor a este trabalho – a intencionalidade da consciência.

1. A origem histórica da fenomenologia

1.1. O debate acerca do psicologismo

A Filosofia ocidental, a partir do advento da modernidade (séculos XV-XVI), priorizou o estudo do conhecimento humano, suas possibilidades e seus limites, suas modalidades e seu fundamento. A problemática da consciência e de suas relações com o mundo, em suas várias nuances, foi posta em destaque pelos mais significativos pensadores do período moderno, de Descartes a Hegel.

No século XIX, com o desenvolvimento das Ciências Humanas – em grande parte motivado pelo espírito do positivismo – a Filosofia sofreu um relegamento às margens da vida cultural, de modo que aquilo que lhe era próprio passou a ser considerado patrimônio e campo de pesquisa das outras ciências. Assim, o estudo da consciência foi assumido pela Psicologia, que ainda começava a ganhar seus primeiros contornos contemporâneos. A Filosofia, por sua vez, precisava reordenar seu objeto e método de investigação para encontrar seu lugar ao sol nesse novo contexto.

Sob a influência das teses do empirismo inglês, sobretudo de Hume, alguns pensadores inclinaram-se a considerar os princípios da lógica como redutíveis aos mecanismos psicológicos do pensamento. Não estaria, com efeito, na mente humana (ou consciência, ou psiquismo) o fundamento do pensar e, por conseguinte, de todo o edifício do saber humano? Assim, a Psicologia se configurava como a ciência fundamental¹.

Tal convicção, que viria a ser denominada de *psicologismo*, desenvolvida por eminentes teóricos como Stuart Mill, Lipps, Wundt e Erdmann, ganhou notoriedade nos ambientes acadêmicos europeus da segunda metade do século XIX. O próprio Brentano professou uma forma branda de psicologismo, o que afetou o início dos estudos filosóficos de Husserl, que se faz ver em sua primeira obra, *Filosofia da Aritmética*, de 1891. Criticado duramente por Frege por ter se deixado levar pelo psicologismo, Husserl procedeu à lapidação e reelaboração de suas concepções, de modo a abandonar de vez o psicologismo e combatê-lo².

Assim Husserl caracterizou o modo de argumentar dos psicologistas:

De qualquer maneira, quando se quer definir a arte lógica – enquanto arte do pensar, do julgar, do raciocinar, do conhecer, do demonstrar, do saber, ou como arte das direções do entendimento na busca da verdade, ou na avaliação dos fundamentos da demonstração etc – sempre encontramos atividades ou produtos psíquicos como objetos de regulamentação prática. E, como em geral, todo trabalho referente a uma matéria em conformidade com

¹ Sobre as raízes históricas do psicologismo, cf. J. H. SANTOS, **Do empirismo à fenomenologia**, p. 17-72.

² Cf. M. A. G. PORTA, “A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger”. **Síntese – Revista de Filosofia**, n. 99, p. 108-123.

as regras da arte pressupõe o conhecimento das propriedades desta matéria, assim também ocorre aqui, tratando-se especialmente de matéria psicológica. A investigação científica das regras segundo as quais esta matéria deve ser tratada levar-nos-á necessariamente à investigação científica destas propriedades: a psicologia ou, mais precisamente, a psicologia do conhecimento, proporciona o fundamento teórico para a construção de uma arte lógica³.

Trata-se de um grande equívoco que reduzia todo produto da razão e toda pretensão de validade à estrutura da *psyché* humana, ou ainda a seu cérebro. Tal postura implica a dissolução dos problemas filosóficos, pois tudo se resolveria sobre a base psíquica ou biológica do homem.

De acordo com o psicologismo, as leis do pensamento se reduzem às leis psíquicas. Ora, o modo de pensar racional humano é como é, regulado por certas regras que o distinguem da loucura ou do erro, somente devido ao modo de constituição das faculdades psíquicas. Se estas fossem diversas das que se tem, haveria outras formas de pensamento consideradas válidas que produziriam conhecimentos verdadeiros. Justificar um princípio lógico seria, pois, compreender os processos mentais que têm lugar quando eles são pensados. A lógica aristotélica, por exemplo, derivaria de certa estrutura cerebral que, em conseqüência dos processos evolutivos sofridos por esta, pode se tornar obsoleta e ser alterada, se já não o foi.

Husserl se coloca, a partir das *Investigações Lógicas*, totalmente contrário a tal modo de pensar, denunciando-o como relativista e cético⁴. Há no psicologismo uma relativização e quase que uma dissolução dos conceitos mesmos de razão, de realidade e de verdade. Não existiria, assim, nem verdadeiro nem falso porque verdade ou falsidade de uma proposição depende das estruturas mentais do sujeito em questão, que podem ser diversas das de outro sujeito. O erro de fundo do psicologismo é querer deduzir princípios de simples fatos: “Os fatos são acidentais: poderiam também não ser ou poderiam ser diversamente daquilo que são. Assim, poderiam existir outros fatos,

³ E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, I, § 18, p. 70. A tradução dos textos citados em língua estrangeira é sempre do autor deste trabalho, salvo indicação contrária *in loco*.

⁴ “O psicologismo, em todas as suas variantes e em todas as suas particulares reformulações, não é mais que relativismo”. *Ibidem*, § 38, p. 138.

outras leis lógicas; também estas seriam por isso acidentais, relativas aos fatos que as fundam”⁵.

O que Husserl quer demonstrar é que saber o que acontece na mente de nada adianta se a questão é relativa à validade lógica daquilo que é pensado, isto é, de seu valor de verdade. Há uma grande diferença entre as operações mentais e o conteúdo do pensamento. As vivências psíquicas são passageiras, enquanto que o sentido de um juízo permanece sempre idêntico sempre que se repita o juízo, de modo que é este conteúdo que é passível de verdade ou falsidade e não as vivências psíquicas.

Assim, Lógica e Psicologia ocupam lugares diversos no conjunto das ciências. A Lógica se ocupa do conteúdo de sentido do pensamento e se pergunta sobre sua verdade; a Psicologia estuda as vivências psíquicas particulares dos indivíduos a partir dos modos de funcionamento do psiquismo humano⁶.

1.2. Franz Brentano e Gottlob Frege

Dentro desse quadro contextual, dois grandes filósofos marcaram indelévelmente o caminho para a irrupção da fenomenologia: Franz Brentano (1838-1917) e Gottlob Frege (1848-1925)⁷.

Brentano, estudioso de Aristóteles e dos escolásticos medievais, era motivado pelo desejo de lançar novas bases ao pensamento filosófico mediante um método rigoroso, a exemplo das ciências naturais, sem cair, é claro, na tentação simplista de transferir sem mais o que é próprio das ciências para a Filosofia. Ele buscava uma *filosofia científica*, isto é, solidamente fundamentada e metodicamente efetivada, de

⁵ Ibidem, p. 137-138.

⁶ Cf. V. COSTA, **Husserl**, p. 15-22.

⁷ Não se tem aqui a pretensão de exaurir todo o complexo pensamento desses autores em suas distintas fases e correspondentes obras. Apenas se deseja apresentar aquilo que deles mais será decisivo para Husserl e a fenomenologia.

modo a mostrar-se como um conhecimento sério e confiável e não como um discurso gratuito e irresponsável ou uma perene arena de batalha⁸.

Onde encontrar o fundamento para esse novo começo da Filosofia? Brentano pensou encontrá-lo na Psicologia enquanto *ciência da consciência*, visto esta última gozar de centralidade nas considerações dos filósofos desde Descartes. A partir do estudo da consciência, Brentano intentava nova reforma da Filosofia. Não se poderia tratar, entretanto, de qualquer Psicologia, mas daquela por ele concebida como descritiva desde a experiência⁹.

Com efeito, em sua obra *Psicologia do ponto de vista empírico (Psychologie vom empirischem Standpunkt)*, de 1874, Brentano lançava as bases de uma Psicologia de tipo alternativo ao modelo positivista¹⁰. A respeito do título de tal escrito, afirmou:

O título que dei a meu livro caracteriza seu objeto temático e seu conteúdo. Meu ponto de vista em Psicologia é empírico: somente a experiência é minha mestra. Mas eu compartilho com outros a convicção que uma certa intuição ideal (*ideale Anschauung*) pode bem ser combinada com um tal ponto de vista¹¹.

A experiência a que Brentano se refere para a recepção dos dados da consciência não se restringe à indução e generalização, mas comporta certo tipo de

⁸ “Brentano almejava uma *filosofia* que fosse *fiel à experiência e aos fatos*. Na verdade, ele viu que o empirismo e o positivismo das ciências não leva esta fidelidade a uma radicalidade, originalidade e amplitude últimas. O empirismo tradicional não é suficientemente empírico, isto é, fiel à *empeiria*, à experiência e à datidade daquilo que através dela se faz acessível. O empirismo tradicional restringe a experiência ao experimento. Do mesmo modo, o positivismo não é suficientemente positivo, isto é, fiel ao *factum* como um *positum*. Todo fato é um feito, um *dever* que se per-fez, e todo positivo é algo já posto e, enquanto posto, uma datidade. Tanto *Bergson* quanto *W. James* foram impelidos pelo confronto com o trabalho de Brentano a superar o positivismo e o empirismo tradicionais rumo a uma filosofia que se mostrasse mais aderente à realidade”. M. A. FERNANDES, **A gênese histórica da fenomenologia**, p. 128.

⁹ A Psicologia, segundo Brentano, deve ocupar-se dos atos psíquicos e não da *psyché* entendida como alma substancial. Sua Psicologia, de cunho empírico-descritivo, aspirava à descrição dos atos psíquicos efetuados pela consciência.

¹⁰ Nomeadamente, Brentano se opunha a Wundt e à sua escola de Psicologia experimental, totalmente avessos à relação desta com alguma Filosofia de tipo metafísico. Para Brentano, a Psicologia deve servir de preâmbulo à Filosofia, que ele pretendia rigorosa. Além disso, ele considerava que a escola wundtiana possuía um conceito impróprio de experiência, como a possibilidade de medir, controlar e verificar em laboratório algo de ordem puramente físico-sensível, ou seja, havia uma identificação entre experiência e experimento, o que suporia a redução do psíquico ao fisiológico. Para Brentano todos esses fatores demonstravam a falta de clareza desse modelo psicológico em relação a seus fundamentos. Cf. *Ibidem*, p. 112-113.

¹¹ F. Brentano *apud* H. SPIEGELBERG, **The Phenomenological Movement**, v. I, p. 35.

intuição que permite acolher os vários modos pelos quais a consciência se manifesta em seus atos. Assim, as “coisas psíquicas”, o que é próprio da vida imediata da consciência, dão-se à experiência que delas se pode fazer mediante vivências que delas se tem, o que suscita ao mesmo tempo uma *percepção interna (innere Wahrnehmung)*, imprescindível para a caracterização do método próprio da Psicologia pretendida por Brentano¹².

O que se chamou até aqui de dados da consciência ou “coisas psíquicas” recebe uma especial nomenclatura: *fenômenos psíquicos*. Não se entenda *fenômeno* no sentido que Husserl lhe dará posteriormente, muito menos no sentido kantiano, mas sim como *uma ocorrência perceptível, aquilo que cai sob a consideração da ciência enquanto – e somente enquanto – se mostra*. Tais fenômenos são atos da consciência. De acordo com Brentano, os fenômenos psíquicos são atos de representação (*Vorstellung*) ou atos fundados numa representação¹³.

Toda representação sensorial ou imaginativa pode fornecer exemplos de fenômenos psíquicos. E por representação eu entendo aqui não o que é representado, mas o ato de representar. A audição de um som, a visão de um objeto colorido, a sensação de calor ou de frio, bem como todos os estados análogos de nossa imaginação são exemplos do sentido em que tomo este termo, igualmente o ato de pensar uma noção geral, se tal ato existe efetivamente. Além disso, qualquer juízo, qualquer lembrança, qualquer atenção, qualquer raciocínio, qualquer crença ou opinião, qualquer dúvida, constituem fenômenos psíquicos. Da mesma forma que toda emoção: alegria, tristeza, medo, esperança, coragem, desânimo, cólera, amor, ódio, desejo, vontade, intenção, espanto, admiração, desprezo etc¹⁴.

Correlatos dos fenômenos psíquicos são os *fenômenos físicos*, que nada mais são que os *conteúdos* daqueles: “Como exemplos de fenômenos físicos nós citaremos:

¹² A percepção interna para Brentano não se identifica com a introspecção ou observação interna. Ela goza de evidência e transparência, diferentemente da introspecção baseada na memória, sempre falível. Toda percepção externa implica numa percepção interna correspondente, além do que é possível também uma apercepção que possibilita a apreensão primária do próprio ato mental.

¹³ *Representação* significa o ter presente a si um conteúdo qualquer. Os fenômenos psíquicos ou consistem precisamente nisto ou o têm como pressuposto. Assim, para Brentano, três são os tipos fundamentais de fenômenos psíquicos: a representação mesma, o juízo e o que se poderia chamar de “estado afetivo”. Cf. S. V. ROVIGHI, *La filosofia di Edmund Husserl*, p. 9; 15-18.

¹⁴ F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, p. 94.

uma cor, uma figura, uma paisagem que vejo, um acorde que ouço; calor, frio, odor que sinto e todas as imagens do mesmo gênero que aparecem na minha imaginação”¹⁵.

Para Brentano, o fenômeno psíquico se caracteriza essencialmente pela sua direcionalidade a um fenômeno físico. O fenômeno psíquico (ato) não possui existência independente do fenômeno físico (objeto), ainda que este seja apenas um produto da imaginação. Quando Brentano denomina tais fenômenos de físicos não se refere a uma suposta necessária materialidade, mas tal designação é feita por oposição: tudo que não é ato da consciência é fenômeno físico.

Desse modo, o fenômeno físico goza de uma existência intencional (*in-existenz*) no ato psíquico.

O que caracteriza todo fenômeno psíquico é o que os escolásticos da Idade Média denominavam a in-existência (*Inexistenz*) intencional (ou ainda mental) e que nós poderíamos nomear – usando expressões que não excluem todo equívoco verbal – relação a um conteúdo, direção a um objeto (...). Todo fenômeno psíquico contém em si algo a título de objeto, mas cada um o contém a seu modo. Na representação, é algo que é representado; no juízo, algo que é admitido ou rejeitado; no amor, algo que é amado (...). Nós podemos assim definir os fenômenos psíquicos dizendo que são os fenômenos que contêm intencionalmente um objeto (*Gegenstand*) em si¹⁶.

Note-se que o predicado *intencional* se refere ao objeto (fenômeno físico), de modo que a intencionalidade brentaniana não diz respeito a uma relação entre consciência e objeto, como entre dois pólos reciprocamente exteriores, mas à imanência de um em outro. A esta altura, contudo, é lícito perguntar: Como um objeto pode ser imanente a uma consciência?

Quando se trata desta imanência do objeto intencional, muito facilmente se poderia contrapô-la a uma transcendência de cunho espacial, um *dentro* e um *fora*. Na verdade, na afirmação brentaniana de uma in-existência intencional do objeto, o “in” refere-se não a um lugar, mas a um modo de existência. O fenômeno físico existe na consciência como “matéria” de um ato psíquico. Tanto aquilo que existe realmente, isto

¹⁵ Ibidem, p. 94.

¹⁶ Ibidem, p. 102.

é, extra-mentalmente, quanto os próprios fenômenos psíquicos, à medida em que são percebidos por algum [outro] ato psíquico (intelectivo, volitivo ou emotivo), adquirem um novo modo de existência: tornam-se presentes de modo mental ou intencional à consciência. Somente assim podem ser ditos *fenômenos* [físicos] ou objetos¹⁷.

Assim, a grande contribuição de Brentano à formação da fenomenologia – além do impulso motivador de fundamentação da Filosofia como *ciência rigorosa* – é o conceito de intencionalidade da consciência, que será recebido e retrabalhado por Husserl. De outro lado, pode-se classificar Brentano como um psicologista? O próprio Husserl nunca o fez explicitamente. As coisas, contudo, não são tão claras. Se Brentano não pensava em fazer derivar as leis lógicas (objetivas) daquelas psicológicas (subjetivas) sem mais, de outra parte considerava a Psicologia como ciência fundamental – ainda que não suficiente de per si – para todo conhecimento, inclusive a Lógica. Desse modo se pode encontrar em Brentano certo psicologismo mitigado – nunca chegando aos extremos de Stuart Mill, por exemplo – que será herdado pelo jovem Husserl no primeiro momento de sua obra filosófica.

Se é certo que Husserl recebeu de Brentano o conceito de intencionalidade da consciência, igualmente o é que ele pôde desenvolver a fenomenologia justamente devido à crítica que realizou a seu antigo mestre e isso por inegável influência de G. Frege¹⁸.

¹⁷ “Uma flor artificial – adjetivo modificante – não é uma flor, assim como uma moeda falsa não é uma moeda. ‘Conter intencionalmente’ é uma expressão que modifica o tipo de conteúdo: o conteúdo é do tipo ‘objeto’, mas é um objeto modificado. Assim, a relação intencional de um ato a seu conteúdo está igualmente modificada porque o objeto do conteúdo poderia não existir (é possível pensar em um círculo quadrado, apesar de que ele não existe) (...). O conteúdo de um estado mental aponta para um objeto, mas o objeto contido é modificado”. J. N. KAUFMANN, “Brentano, Twardowski, Husserl: esboço de uma teoria fenomenológica do conteúdo”. **Manuscrito**, vol. XXIII, n. 2, p. 137-138. Para fundamentação e aprofundamento, cf. M. A. G. PORTA, “Franz Brentano: equivocidad del ser y objeto intencional”. **Kriterion**, n. 105, p. 101-104.

¹⁸ “Não resta dúvida que Husserl bebeu em Brentano conceitos básicos de sua fenomenologia. Tampouco deveria caber dúvida que Brentano e Frege não são para Husserl dois elementos absolutamente heterogêneos e estranhos um ao outro, mas que remetem a um núcleo comum e, mais ainda, que para a fenomenologia de Husserl, Frege é tão decisivo quanto Brentano. Dizer que Husserl retomou de Brentano o conceito de intencionalidade sem, ao mesmo tempo, chamar a atenção sobre a sua crítica ao mesmo, é torná-lo incompreensível. Dizer que ele retomou de Frege a crítica ao psicologismo é subestimar sua inteligência: Husserl viu problemas em Frege que objetivamente estavam apontados por ele e foi a tomada de consciência destes problemas que o leva à revisão do legado brentaniano precisamente na direção que estava apontada de modo

Grande estudioso da Lógica-Matemática, Frege¹⁹ pôs a questão acerca da natureza dos entes lógico-matemáticos e do pensamento em si. Ponto de partida é o conceito de número. Como já se viu, predominava nesse campo a explicação de tipo psicologista, que concebia o número como resultado de uma percepção intuitiva da realidade. Frege admitia tal postura em referência aos números de menor vulto (de 1 a 10, por exemplo): é fácil intuir a quantidade de um conjunto formado por poucos objetos. Contudo, em referência a números maiores ou à seqüência numérica infinita, não se poderia conceber uma intuição que os abarcasse.

Entra em cena uma importante distinção apresentada por Frege: uma coisa é o sentido de uma proposição conceitual, outra coisa é o itinerário mental pelo qual se chega a afirmar uma proposição. O conceito de número é, então, tema de estudo da Aritmética e não da Psicologia, à qual cabe apenas estudar o como se forma tal conceito na mente²⁰.

Frege assim conclui que a noção geral de número não pode provir de uma intuição sensível, mas só é dada mediante um procedimento analítico formal, ou seja, a partir da aplicação de leis lógicas do pensamento. Em sua obra *Fundamentos da Aritmética* (1884), Frege apresentava sua noção lógica de número, elevando desse modo a Lógica ao posto de fundamentadora última da Matemática. Segundo o autor, a Lógica consiste na análise das conexões entre pensamentos e na decomposição dos pensamentos complexos em simples. Tal procedimento é objetivo e não subjetivo. Com efeito, para Frege, os pensamentos são entidades lógicas e não psicológicas, de modo

inequívoco pelo próprio Frege". M. A. G. PORTA, "La cuestión noética en Frege, su concepto de intencionalidad y su influencia sobre Husserl". *Thémata – Revista de Filosofía*, n. 24, p. 108.

¹⁹ Cf. F. D'AGOSTINI, *Analíticos e continentais*, p. 298-300.

²⁰ "Uma tal descrição dos processos internos que precedem à formulação do juízo numérico, ainda que correta, nunca poderá substituir uma determinação genuína de conceito. Nunca se poderá recorrer a ela para a demonstração de uma proposição aritmética; por meio dela não aprendemos nenhuma propriedade dos números. Pois o número não é mais um objeto da psicologia, ou um resultado de processos psíquicos que, digamos, o Mar do Norte. A objetividade do Mar do Norte não é prejudicada pelo fato de depender de nosso arbítrio qual parte da totalidade da água que cobre a terra pretendemos delimitar e marcar com o nome 'Mar do Norte'. Esta não é uma razão para pretender investigar este mar por vias psicológicas. Assim, também o número é algo objetivo". G. FREGE, *Os fundamentos da Aritmética*, § 26, p. 113.

a gozarem de autonomia. De outra forma, não se poderia comunicar, compartilhar e compreender idéias e conceitos, já que os fatos psíquicos (sentimentos, sensações e intuições) não são compartilháveis.

De acordo com Frege, o pensamento é uma entidade não-empírica e não-psicológica. Trata-se de uma entidade lógico-lingüística *sui generis*. Desse modo, ele se opunha frontalmente ao psicologismo, que acabava por reduzir o lógico ao psicológico. Para o autor, o psicologismo confunde representação (sempre subjetiva) com conceito (determinação objetiva)²¹.

Quando Husserl publicou em 1891 sua *Filosofia da Aritmética*, em que apresentava uma definição do conceito de número – obtido a partir das operações psíquicas constituintes da multiplicidade de unidades no ato de contar – Frege lhe teceu duríssimas críticas na resenha que dedicou a essa obra. Afirmou ele, mais uma vez, que uma descrição dos processos mentais que levam à formação de um juízo numérico não realiza por si a conceituação mesma de número. Em outras palavras, Frege apontava a presença de um psicologismo subjacente às posições adotadas por Husserl – o qual, como já se afirmou, constituía um legado brentariano²² – o que tornava seus estudos inaceitáveis aos olhos dos lógico-matemáticos.

²¹ Contra as posições psicologistas de vários lógico-matemáticos, nomeadamente J. Stuart Mill, segue uma das muitas invectivas de Frege: “Imagina-se, pelo que parece, que os conceitos nascem na alma individual como as folhas nas árvores, e pretende-se ser possível conhecer sua essência por meio da investigação de sua gênese, que se procura explicar psicologicamente a partir da natureza da alma humana. Mas essa concepção lança tudo no subjetivo e, levada às últimas conseqüências, suprime a verdade (...). Freqüentemente é apenas mediante um vasto trabalho do espírito, que pode levar séculos, que se consegue conhecer um conceito em sua pureza, extraí-lo dos invólucros estranhos que o dissimulavam aos olhos do espírito. O que dizer então daqueles que, ao invés de prosseguir esse trabalho onde ele aparece ainda não realizado, o menosprezam, se dirigem aos quartos das crianças ou se transportam para as mais antigas fases conhecidas de desenvolvimento da humanidade, a fim de lá descobrir, como J. S. Mill, algo como uma aritmética de pãezinhos e pedrinhas! Falta apenas atribuir ao sabor do pão um significado particular para o conceito de número (...). É como se alguém, a fim de se instruir sobre a América, desejasse transportar-se à condição de Colombo no momento do primeiro vislumbre incerto de suas supostas Índias. Uma tal comparação, é certo, não prova nada, mas espero que esclareça minha tese. Pode ser que de fato a história das descobertas seja útil, em muitos casos, como preparação para pesquisas posteriores, mas ela não pode pretender tomar seu lugar”. FREGE, G. Op. cit., Introdução, p. 90-91.

²² Frege se aproxima de Brentano na afirmação da direcionalidade da consciência para o objeto. Haveria, contudo, da parte de Brentano uma confusão entre conteúdo (*inhalt*) e objeto (*gegenstand*) de consciência. Tal é a crítica comum que lhe dirigiram Frege e Husserl. Cf. M. A. G. PORTA, Op. cit., p. 103-106.

A crítica de Frege colaborou para que Husserl despertasse de seu “sono psicologista”, parafraseando Kant, e buscasse os fundamentos de uma Lógica Pura, o que veio a constituir uma das bases da fenomenologia²³.

2. O itinerário filosófico de Husserl e o desenvolvimento da fenomenologia

Edmund Husserl (1859-1938)²⁴ dedicou-se inicialmente ao estudo da Matemática sob a direção de Leopold Kronecker e Karl Weierstrass, ao mesmo tempo em que freqüentava as aulas de Filosofia ministradas por Friedrich Paulsen, ligado à escola wundtiana. Doutorou-se em Matemática no ano de 1882 na Universidade de Viena. Sua tese doctoral era intitulada *Contribuições para a teoria do cálculo das variações (Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung)*.

Entre os anos 1884 e 1886, Husserl passou a freqüentar as aulas de Franz Brentano em Viena. Sob a orientação de tal mestre, entregou-se inteiramente aos estudos filosóficos, que anteriormente considerava inexatos e vagos, incapazes de se configurarem como saber rigoroso. O ideal brentaniano de uma Filosofia científica conquistou Husserl, tendo-o convencido de que a Filosofia, se bem conduzida, pode ser um campo de trabalho intelectual sério e produtivo.

Husserl manteve uma duradoura amizade com Brentano, mesmo quando veio a se distanciar de algumas posturas suas com o desenvolvimento da fenomenologia. Foi Brentano quem encaminhou os primeiros passos da carreira acadêmica de Husserl, recomendando-o a seu antigo discípulo Carl Stumpf, professor da Universidade de Halle, para que desenvolvesse junto a ele seu trabalho de habilitação ao magistério superior. A tese de habilitação foi defendida em 1887, com o título *Sobre o conceito de*

²³ Cf. M. A. G. PORTA, “Los orígenes de la virada antipsicologista de Husserl: La reseña a Schröder de 1891 revisada”. *Thémata – Revista de Filosofía*, n. 21, p. 87-116.

²⁴ Para fundamentação e aprofundamento deste ponto, cf. T. A. GOTO, **Introdução à Psicologia Fenomenológica**, p. 36-62; J. N. MOHANTY, “The development of Husserl’s thought”. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (Orgs.). **The Cambridge Companion to Husserl**, p. 45-77.

número: análise psicológica (Über den Begriff der Zahl: psychologische Analysen).

Husserl tornou-se catedrático no Curso de Psicologia da Universidade de Halle, onde permaneceu até 1901.

As influências mais significativas que Husserl até então recebera vieram de Weierstrass, Brentano e Stumpf. O primeiro dedicou seus estudos a buscar um fundamento radical para a Matemática pura a partir de um método rigoroso e evidente, distante de qualquer relação com a Geometria Analítica. De Weierstrass Husserl recebeu incentivo para suas pesquisas sobre o conceito de número, de modo a poder fundamentar a Aritmética. Na trilha de seu antigo mestre, Husserl entendia que o conceito de número seria alcançável a partir da análise do ato de contar, o qual estaria na base da multiplicidade de unidades que constitui o número.

Para proceder a essa análise, Husserl aplicou os princípios brentanianos da Psicologia Descritiva, compartilhados por Stumpf, considerando que o meio legítimo de atingir a compreensão do número seria a investigação psicológica acerca dos processos mentais que fundam tal conceito.

Os números são constituídos pela consciência que aglutina, mediante atos psíquicos, a multiplicidade de unidades. “Multiplicidade nada mais é do que alguma coisa ou outra e alguma coisa ou outras e alguma coisa e outra etc., ou ainda, de forma mais sintética: um e um e um etc. Finalmente, dessas multiplicidades ainda não especificadas passamos para o conceito de números”²⁵. Assim a consciência opera um ato de unificação do múltiplo sob um conceito. A conseqüência disso seria que a Matemática não poderia existir como saber autônomo, pois seu objeto nada mais seria que um epifenômeno das operações psíquicas da mente humana.

Na sua tese de habilitação de 1887 e na *Filosofia da Aritmética*, de 1891, que ampliava e aprofundava a primeira, Husserl expôs essa teoria, que suscitou grande celeuma entre os estudiosos e provocou críticas pesadas, como a de G. Frege, já citada

²⁵ M. KUSCH, *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*, p. 35.

anteriormente, que insistia na necessária distinção entre as leis naturais e as leis normativas do pensamento. As primeiras seriam *a posteriori*, cujo estudo caberia à Psicologia, e as últimas, *a priori*, diriam respeito à Lógica-Matemática.

Numa carta a Stumpf, pouco depois da publicação da *Filosofia da Aritmética*, Husserl admitia que seu intento de fundamentar a Matemática sobre o conceito de número a partir do ato de contar teria sido equivocado. Mais tarde, Husserl ainda confessou que ao publicar tal obra sentira peso de consciência, por considerar seu conteúdo imaturo.

A última década do século XIX foi para Husserl o tempo da revisão de suas posições, bem como da descoberta de novos caminhos para sua pesquisa. Husserl chegara à conclusão de que os conceitos e as operações lógico-matemáticas não poderiam se fundamentar e reger pelas leis naturais do psiquismo humano. Seu interesse se direcionava então para a Lógica Pura e a Teoria do Conhecimento. Nesse período, dedicou uma monografia (intitulada *Objetos intencionais*, de 1898) aos conceitos brentianos de intencionalidade e representação, por ele repensados e reformulados. Com efeito, Husserl jamais desprezou tudo que aprendera com Brentano, mas fez com que esse patrimônio fosse purgado e aperfeiçoado. O coroamento de seus estudos dessa década deu-se com a publicação dos dois volumes das *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*).

As *Investigações Lógicas* marcam um novo começo para o pensamento husserliano. Superando a tese psicologista, vinha proposta uma teoria das teorias, uma tentativa de fundamentação radical do conhecimento humano em geral.

As *Investigações Lógicas* foram publicadas em dois volumes, em 1900 e 1901. O primeiro volume, intitulado *Prolegômenos à Lógica Pura*, trata da refutação sistemática do psicologismo. O segundo volume, composto por seis investigações, é sua *pars*

construens: nele Husserl estudou principalmente a teoria do conhecimento e a intencionalidade da consciência²⁶.

Husserl havia encontrado uma terceira via entre o psicologismo (que acentuava a subjetividade) e o logicismo realista (que acentuava a objetividade do ato de conhecer). Sua grande descoberta era o *a priori da relação*, segundo o qual toda consciência é consciência de seus objetos e todo objeto, para ser tal, necessita de uma consciência que o apreenda em sua forma própria de manifestação.

Considera-se que a publicação das *Investigações Lógicas* marca o nascimento da fenomenologia husserliana. A fenomenologia nasce, pois, “com a refutação do psicologismo e com a plena diferenciação entre a filosofia e a psicologia”²⁷. Tratava-se de uma recuperação da Filosofia como saber fundamental do conhecimento humano. A Psicologia e as ciências naturais são saberes fundados, saberes acerca de fatos, saberes segundos.

A partir de 1901, Husserl passou a lecionar na Universidade de Göttingen, permanecendo lá até 1916. Em Göttingen, Husserl pôde desenvolver a fenomenologia como método de investigação e como Filosofia. Lá também recebeu seus primeiros discípulos que, a partir de 1905, formaram o chamado *Círculo de Göttingen*, do qual fizeram parte Adolf Reinach, Roman Ingarden, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Alexander Koyré, Max Scheler, entre outros²⁸.

Em 1905, em suas lições, Husserl formulou o conceito de *redução eidética*, que foi exposto na obra *A idéia da fenomenologia*, de 1907. Como afirma Fernandes,

No pensamento de Husserl, portanto, a fenomenologia não constituiria uma ‘corrente filosófica’, mas seria o nome para método e a atitude de pensamento da própria filosofia, entendida não como mundividência (*Weltanschauung*) ou mera teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) no sentido de uma descrição empírica do estado factual e do procedimento

²⁶ Sobre a refutação husserliana do psicologismo, cf. J. H. SANTOS, Op. cit., p. 73-126.

²⁷ T. A. GOTO, Op. cit., p. 50.

²⁸ Sobre o desenvolvimento da escola fenomenológica na Alemanha, cf. M. PENATI, “Husserl e la scuola fenomenologica tedesca dal 1913 al 1933”. In: VV. AA. **Edith Stein, donna di ascolto e di dialogo**, p. 231-298.

factual das ciências, mas entendida ela mesma como uma ciência, uma *ciência primordial*, uma *Vorwissenschaft*, que teria como terreno de investigação não somente a dimensão teórica, como também aquela dimensão *pré-teórica* da *vida em si mesma*, onde nós antes de tudo e na maior parte das vezes nos movemos²⁹.

Em 1911, publicou um importante artigo na Revista Logos: *Filosofia como ciência rigorosa (Philosophie als strenge Wissenschaft)*. Não era novo o interesse de Husserl – herdado, aliás, de Brentano – por estabelecer a Filosofia sobre bases sólidas de um método racional, subtraindo-a das areias movediças dos modismos ideológicos. Segundo Husserl, havia muito tempo que a Filosofia tinha se deixado contaminar pelo ceticismo e pelo relativismo, que geravam apenas movimentos provisórios. No artigo, Husserl criticava os reducionismos naturalista e historicista em Filosofia. Ele desejava que esta se estabelecesse como uma ciência rigorosa, constituindo-se de forma universalmente válida, ao enalço das questões mais radicais, dos fundamentos últimos da subjetividade humana. Para alcançar esse objetivo, a fenomenologia se apresentava então como única via.

Em 1913, Husserl e seus discípulos mais próximos fundam o *Anuário de Filosofia e pesquisa fenomenológica (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*, em cuja primeira edição veio a lume sua grande obra *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*, que contou posteriormente com mais dois tomos, publicados postumamente.

Husserl apresentava idéias, princípios básicos para a fenomenologia que se entendia como a ciência fundamental da Filosofia, seu modo por excelência de proceder na busca da verdade. Nesta obra Husserl expôs de modo detalhado o método fenomenológico, calcado nos conceitos de *epoché* e das reduções eidética e transcendental. Aparecia, então, a subjetividade transcendental como escopo das

²⁹ M. A. FERNANDES, Op. cit., p. 186.

investigações fenomenológicas. Ela vinha entendida como a instância que constitui o sentido do mundo. Quanto a isso, afirma Heidegger:

A 'fenomenologia pura' é a 'ciência básica' da filosofia por ela marcada. 'Pura' significa: 'fenomenologia transcendental'. 'Transcendental' é a 'subjetividade' do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos, 'subjetividade' e 'transcendental', indicam que a fenomenologia se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da Filosofia Moderna; fazia-o, não há dúvida, de tal maneira que a subjetividade transcendental atinge, através da fenomenologia, uma possibilidade de determinação mais originária e universal³⁰.

O ano de 1916 marcou para Husserl uma mudança. Passou a lecionar na Universidade de Freiburg, onde teve como colaboradores M. Heidegger, L. Landgrebe e E. Fink. Por essa época, o círculo dos alunos de Husserl já havia se tornado internacional, acolhendo pessoas não só de várias partes da Europa, como também de outros continentes.

No período de Freiburg, Husserl continuou aprofundando suas pesquisas fenomenológicas, sobretudo a idéia do transcendental, de modo que a fenomenologia foi se constituindo cada vez mais numa Filosofia Primeira, como Husserl gostava de chamá-la: uma instância que servisse de fundamento às várias formas do saber humano. Para tanto, a fenomenologia necessitaria voltar-se a questões como a morte, o sentido da vida, problemas éticos e religiosos – temas que tocam o fundo da própria atividade filosófica. Pode-se dizer que, pouco a pouco, na concepção de Husserl, a fenomenologia foi se tornando a única forma válida de se fazer Filosofia de modo sério, rigoroso e responsável.

Em 1929, Husserl esteve em Paris para proferir algumas conferências na Sorbonne, que foram publicadas em 1931 com o título de *Meditações Cartesianas*, originalmente em francês. Para essa ocasião, serviu como assessor de Husserl o jovem Emmanuel Levinas, que seguira suas aulas em Freiburg e que foi um dos responsáveis pela tradução do texto original.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 298.

Os últimos anos da vida de Husserl foram marcados por grandes dissabores, sobretudo devido à ascensão do regime nazista em 1933. Husserl já havia se aposentado em 1929, tendo como sucessor na cátedra Martin Heidegger, mas não se desvinculara da vida acadêmica. Em 1936 foi totalmente afastado da Universidade sob a alegação de sua ascendência judaica, mesmo tendo aderido ao protestantismo já há muitos anos.

Antes, em 1935, Husserl proferiu conferências em Viena e em Praga, cujos textos deram origem à sua última publicação em vida: um artigo intitulado *Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)*, que apareceu em 1936 na Revista *Philosophia*, de Belgrado. Nela Husserl analisava a conjuntura da vida social, cultural e científica daquele momento histórico, chegando à constatação de uma profunda crise da civilização ocidental³¹. Ao mesmo tempo, tornava a apresentar seu projeto da fenomenologia transcendental, por ele entendida como a única possibilidade de reflexão crítica sobre o real papel da Filosofia e das ciências³².

³¹ “Husserl denuncia a crise da civilização do nosso tempo, interpretando-a como uma crise das ciências européias. Situa essa crise não nos fundamentos teóricos, mas no fracasso das ciências na compreensão do homem. A origem da crise é a convicção de que ‘a verdade do mundo somente se encontra no que é enunciável no sistema de proposições da ciência objetiva’, ou seja, no objetivismo. Este põe de lado as questões decisivas para uma autêntica humanidade. Com isso a ciência perde importância para a vida e o mundo”. U. ZILLES, “A fenomenologia husserliana como método radical”. In: E. HUSSERL, **A crise da humanidade européia e a Filosofia**, p. 45.

³² “A *ratio* de que agora se trata não é senão a compreensão realmente universal e realmente radical do espírito na forma de uma ciência universal responsável, na qual se instaura um modo totalmente novo de cientificidade, na qual tem seu lugar todas as questões do ser, as questões da norma, assim como as questões do que se designa como existência. É minha convicção de que a fenomenologia intencional fez, pela primeira vez, o espírito como em campo de experiência e ciência sistemáticas, determinando assim a reorientação total da tarefa do conhecimento (...). A ‘crise da existência européia’, tão discutida atualmente e atestada em inúmeros sintomas de desintegração da vida, não é um destino obscuro, não é uma fatalidade impenetrável, mas se torna compreensível e penetrável ao olhar sobre o fundo da *teleologia da história européia* que a filosofia é capaz de pôr a descoberto (...). A ‘crise’ pode então ser esclarecida como o fracasso aparente do racionalismo. O motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra – como já se disse – na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação, no fato de sua absorção dentro do ‘naturalismo’ e do ‘objetivismo’. A ‘crise’ da existência européia só tem duas saídas: ou o ocaso da Europa num distanciamento de seu sentido racional de vida, o afundamento na hostilidade ao espírito e a barbárie; ou o renascimento da Europa a partir do espírito da Filosofia, mediante um heroísmo da razão que triunfe definitivamente sobre o naturalismo”. E. HUSSERL, **A crise da humanidade européia e a Filosofia**, p. 95-96.

No dizer de Paul Ricoeur,

é a própria tragédia da história que inclinou Husserl a pensar historicamente. Suspeito aos olhos dos nazistas como não ariano, como pensador científico, mais fundamentalmente como gênio socrático e questionador, aposentado compulsoriamente e condenado ao silêncio, o velho Husserl não podia deixar de descobrir que o espírito tem uma história que interessa a toda a história, que o espírito pode estar enfermo, que a história é para o próprio espírito o lugar do perigo, da perda possível (...). Assim, o mais a-histórico dos professores se via intimado pela história a se interpretar historicamente³³.

Husserl veio a falecer em 1938, aos 79 anos, deixando um imenso legado de páginas manuscritas inéditas que, por iniciativa do Padre Herman Leo Van Breda, passaram a compor os Arquivos Husserl na Universidade Católica de Louvain, responsável pela publicação da obra completa (Coleção Husserliana)³⁴.

Assim, podem-se distinguir as fases do pensamento husserliano: *o período de Halle (1886-1900)*, em que se deu a passagem de uma tendência ao psicologismo (ainda que moderada) a um anti-psicologismo radical, que culminou na publicação das *Investigações Lógicas*; *o período de Göttingen (1900-1916)*, em que ocorreu o desenvolvimento da fenomenologia enquanto proposta metodológica e filosófica e cujo maior fruto foram *Idéias I*, de 1913; *o período de Freiburg (1916-1929)*, em que houve o aprofundamento da fenomenologia transcendental, cuja expressão lapidar foram as *Meditações Cartesianas*, aparecidas em francês em 1931. A última década de vida de Husserl foi marcada por sua decadência física e pelos dissabores que o regime nazista o fez passar, ainda que tenha conseguido produzir muito em seu incansável trabalho intelectual, cujos frutos colhem-se com a publicação, ainda em curso, de seu grande número de manuscritos.

Não resta dúvida de que houve em seu itinerário como pensador muitas mudanças de caminho, revisões e reorientações de sua pesquisa. Isso em nada depõe

³³ P. RICOEUR, **Na escola da fenomenologia**, p. 19-20.

³⁴ Cf. H. L. VAN BREDA, "Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl". In: Idem; TAMINIAUX, J. (Orgs.). **Husserl et la pensée moderne**, p. 1-42.

contra Husserl, mas demonstra sua autêntica vocação filosófica de buscar e transmitir a verdade, procedendo por tentativas, erros e acertos, mas sempre guardando a coerência e honestidade intelectual.

3. Fenomenologia e Intencionalidade

A fenomenologia³⁵, entendida como movimento filosófico do século XX iniciado por Husserl, pode bem ser caracterizada pelo *leitmotiv*: *Voltemos às coisas mesmas!*³⁶ Diante do momento de incertezas que a Filosofia e a Ciência do século XIX passavam, oscilando entre psicologismos de tipo positivista, de um lado, e tentativas de se estabelecer um discurso filosófico desvinculado da experiência, de outro, Husserl buscava uma via média: voltar àquilo que se dá à consciência (o fenômeno vivenciado) e trazê-lo a seu sentido mais original, pois se os fenômenos se dão à consciência sempre mediante os sentidos, eles portam consigo um sentido, uma essência. Aí estaria o campo de investigação da fenomenologia.

A experiência cotidiana, contudo, apresenta sempre fatos contingentes. O mundo da experiência cotidiana mostra o mundo das coisas sempre aí, dado e certo. Está-se num mundo existente e acessível à experiência e ao conhecimento. Disso não se duvida. Isto é o que Husserl denomina *atitude natural* ou ingênua, cuja tese geral é: o mundo existe e continuará existindo independentemente do sujeito humano. Ora, tal atitude pode muito bem dar ocasião a que se manifeste um posicionamento radicalmente oposto, o *ceticismo*, cuja bandeira é: nada se pode conhecer de certo,

³⁵ Para fundamentação e aprofundamento deste ponto, cf. N. DEPRAZ, **Compreender Husserl**, p. 27-40; A. DARTIGUES, **O que é a fenomenologia?**, p. 15-32; J.-F. LYOTARD, **A Fenomenologia**, p. 9-34; V. COSTA, **Husserl**, p. 23-65; A. A. BELLO, **L'universo nella coscienza**, 13-40.

³⁶ E. HUSSERL, **Ricerche Logiche**, v. I, § 1. Esclarece Depraz: "Com efeito, este termo 'coisas' remete ao alemão *Sache* e não *Dinge*. Enquanto *Ding* corresponde à coisa física (a *res* de Descartes), *Sache* designa o problema, a questão, a aposta de um pensamento. Portanto, voltar às coisas mesmas é recusar as argumentações doutrinárias e os sistemas auto-coerentes em proveito das interrogações nativas suscitadas pelo mundo a nossa volta e das quais nossa viva reflexão se alimenta". N. DEPRAZ, Op. cit., p. 27.

sempre há a possibilidade real de se enganar e, até mesmo, de modo extremo, tudo é ilusão, nada existe de fato. Assim, se no primeiro caso tudo estava à mão, ou seja, dado e pronto ao conhecimento, no segundo caso o sujeito se vê totalmente desprovido das condições de apreender a realidade, e até mesmo se indaga se ela existe.

Contrariamente a essas duas posturas, ambas radicais, Husserl apresenta, com certa inspiração cartesiana, a *atitude fenomenológica*, que consiste em suspender os juízos a respeito da existência do mundo exterior, conservando como válidas, porém, as *vivências (Erlebnisse)* que o sujeito experimenta a partir dele. Não se nega que o mundo exterior ao sujeito exista, mas também não se afirma. Acolhem-se as percepções que o sujeito tem daquilo que se lhe apresenta, ou seja, dos fenômenos. Um som, uma figura colorida, uma lembrança, um dado imaginado – não importa se tudo isso existe ou não na realidade: o que importa é que isto se mostrou ao sujeito e este vivenciou tais fenômenos. *O mundo*, dessa maneira, *é fenômeno*, que somente tem sentido em sua manifestação à consciência. Esta não é parte do mundo, mas doadora de seu sentido, ou seja, é uma instância transcendental, constituinte do sentido do mundo³⁷.

A suspensão de juízo, de que se falou, é dita *epoché*: colocação entre parênteses de tudo que pareça ter um caráter de validade; interrupção do curso habitual dos pensamentos e ações, para purificar o olhar da consciência. Esta, propriamente, é o resíduo fenomenológico do processo de redução. “A consciência e a totalidade das suas vivências constituirá, pois, o *campo da fenomenologia*”³⁸.

O *fenômeno* está, pois, permeado de *logos*. Isso não quer dizer que haja um númeno inacessível por detrás do fenômeno, como queria Kant. Para Husserl, o sentido do fenômeno lhe é imanente e pode ser alcançado por intuição. Em cada fenômeno vivenciado pela consciência subjetiva está presente uma essência, um sentido que lhe é

³⁷ “Toda intuição que apresente originariamente alguma coisa é, por direito, fonte de conhecimento; tudo aquilo que se apresenta a nós originariamente na intuição (que, por assim dizer, se nos oferece em carne e osso) deve ser assumido assim como se apresenta, mas também apenas nos limites em que se apresenta”. E. HUSSERL, *Idéias I*, § 24.

³⁸ V. COSTA, Op. cit., p. 27.

próprio. A essência identifica o fenômeno, sem depender das circunstâncias de sua realização: “Independentes da experiência sensível, muito embora se dando através dela, as essências constituem como que a armadura inteligível do ser, tendo suas estruturas e suas leis próprias. Elas são a racionalidade imanente do ser, o sentido *a priori* no qual deve entrar todo mundo real ou possível (...)”³⁹. A fenomenologia vai dedicar-se à busca de conhecer essas essências, ou seja, ela se configura numa *ciência fundamental do sentido das coisas*, uma Filosofia Primeira, como Husserl dirá já quase ao final de sua carreira acadêmica.

Como, concretamente, pode se dar tal empresa? Husserl recorrerá a seu antigo mestre Franz Brentano e ao conceito de *intencionalidade da consciência*, que este recuperou da filosofia medieval⁴⁰. O princípio básico aqui é: *toda consciência é consciência de alguma coisa*. Ela existe somente nessa direcionalidade a um objeto, um fenômeno. Da mesma forma, um objeto só pode ser definido (tendo, assim, expressa sua essência) em relação a uma consciência. Esta relação consciência-fenômeno é fundamental e, segundo Husserl, seus pólos são denominados *noese* (a atividade da consciência) e *noema* (o objeto que se oferece à consciência)⁴¹.

Husserl herda de Brentano o conceito de intencionalidade, mas lhe modifica a compreensão. Para Brentano, a intencionalidade seria uma característica do fenômeno físico que existiria de maneira intencional *no* fenômeno psíquico. Para Husserl, dizendo de modo simplificado, o *ato da consciência* contém em si *componentes reais (reelle)*

³⁹ A. DARTIGUES, Op. cit., p. 23.

⁴⁰ Os filósofos medievais conheciam o termo *intentio*, que expressava a ação de tender a um diferente de si, que era usado em acepções gnoseológicas e éticas. Sobretudo no que se refere ao conhecimento, a *intentio* significava o ato do entendimento que se dirige a um objeto. Por exemplo, Santo Tomás se refere às *espécies intencionais*, que são simultaneamente resultado e *medium* da relação entre o sujeito e o objeto, quase que um sinônimo de *conceito* (cf. S. Th. I, q. LVI, 2; q. LVII, 1). Para maiores aprofundamentos sobre as origens medievais da noção de intencionalidade, retomado por Brentano e reelaborado por Husserl, cf. A. MURALT, **A metafísica do fenômeno**: As origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico, sobretudo p. 63-84.

⁴¹ “Abrindo-se ao mundo *via* intencionalidade, a consciência fenomenológica se alarga: ela integra em si seu *cogitatum*, qual seja o objeto mesmo que ela visa, a título de unidade de sentido (noema), certamente, e não como coisa real externa. A esse respeito, Husserl dirá de maneira surpreendente: ao contrário da árvore, o noema da árvore não queima. Este não está, portanto, em posição de exterioridade em relação a uma consciência encerrada em seus atos: participa da dinâmica consciencial a título de núcleo objetivo de sentido”. N. DEPRAZ, Op. cit., p. 35.

constitutivos do ato, que estão realmente na consciência (atos parciais), e *conteúdo intencional* (qualidade, matéria, objeto) que não está na consciência, mas é por ela visado. Pode-se afirmar *grosso modo* que a *noese* corresponde ao componente real do ato e o *noema* ao conteúdo intencional⁴². A intencionalidade husserliana seria, então, característica, sobretudo, da noese que se dirige a um fenômeno noemático⁴³.

A fenomenologia aparece, então, não como uma contemplação de essências platonicamente estabelecidas desde sempre, mas como análise do dinamismo da consciência que dá sentido aos objetos a partir do que eles mesmos lhe apresentam de si.

A correlação intencional consciência-objeto dá-se mediante as vivências que a consciência realiza do objeto (vivências de representação teórica, emocionais e volitivas). A análise e a descrição das vivências constitui o trabalho do fenomenólogo. A fenomenologia quer ser uma *ciência das essências* (ciência eidética) e não uma ciência de fatos contingentes.

As essências são os modos típicos de aparecer dos fenômenos. Cada coisa é um caso particular de uma essência. Assim, os vários triângulos possíveis e reais são casos particulares da essência de triângulo.

O conhecimento das essências não é mediato, raciocinativo, mas intuitivo, direto. Na medida em que os fenômenos particulares se apresentam à consciência, esta tem condições de reconhecer a facticidade dos fenômenos, ao mesmo tempo em que neles também reconhece seu *quid*, sua essência. A fenomenologia visa estudar esses dados universais (essências) que a consciência intui quando os fenômenos se dão a ela. Para isso, utiliza o método das variações para identificar o que é verdadeiramente essencial

⁴² Cf. J. N. KAUFMANN, Op. cit., p. 143-153.

⁴³ Há que se levar em conta a diferença entre: a matéria sensível da coisa visada (*hylé*); a forma intencional ou noese (perceber, explicar, representar, desejar etc.); o noema ou sentido objetual (objeto percebido, representado, desejado etc.). Cf. V. COSTA, Op. cit., p. 41-48.

em cada grupo de fenômenos, os quais são estudados nas ontologias regionais, tudo isso a partir das descrições das vivências que o sujeito tem dos fenômenos.

Não se tem como apresentar detalhadamente os vários aspectos e procedimentos da fenomenologia husserliana, o que de per se demandaria muitos escritos monográficos. O que se almejou foi indicar em grandes linhas como Husserl se orientou na pesquisa fenomenológica por ele idealizada e realizada, a partir dos conceitos-chave que elaborou em suas obras mais significativas, sobretudo a noção de intencionalidade da consciência.

Conclusão

O presente capítulo quis apresentar a gênese e os conceitos fundamentais da fenomenologia de Edmund Husserl, com a qual se encontrou Emmanuel Levinas, cuja obra foi por ela decisivamente marcada.

Constatou-se que Husserl, urgido pela polêmica contra o psicologismo, viu-se impelido a elaborar um novo modo de entender a possibilidade da relação entre mundo e sujeito pensante, entre a realidade e suas representações, entre leis lógicas e psicológicas, entre Filosofia e ciências.

A partir daí é que tem origem a fenomenologia, movimento filosófico que propôs o retorno aos dados imediatos da experiência, nos quais a consciência pode encontrar um sentido (essência). O modo de interação entre a consciência e aquilo que “lhe aparece” (os fenômenos) é a intencionalidade, o fato de que a consciência é uma direcionalidade aos fenômenos. Na descrição e na análise das vivências da consciência em relação aos seus objetos é que reside o labor do fenomenólogo.

O próximo capítulo tratará dos primeiros contatos de Levinas com a fenomenologia e de suas primeiras tentativas de interpretá-la.

CAPÍTULO II

LEVINAS LEITOR DE HUSSERL - I: OS PRIMEIROS ENCONTROS COM A FENOMENOLOGIA

A fenomenologia é intencionalidade.
E. Levinas

No primeiro capítulo, procedeu-se à análise das raízes históricas e teóricas da fenomenologia husserliana, bem como procurou-se apresentar o conceito fenomenológico fundamental: a intencionalidade da consciência. Neste capítulo, busca-se estudar a relação inicial de Levinas com essa importante matriz do pensamento contemporâneo.

Em seus anos de estudo em Estrasburgo, na década de '20, Levinas tomou conhecimento da escola fenomenológica de Husserl, que passou a interessá-lo como objeto de pesquisa, de modo que conseguiu uma bolsa de estudos na Universidade de Freiburg para aprofundar-se nesse novo modo de fazer Filosofia junto a seu fundador, ao qual dedicou seus primeiros escritos.

O encontro de Levinas com a fenomenologia vem apresentado no presente capítulo a partir da análise do conceito de intencionalidade da consciência em sua tese doutoral, precedida por uma breve consideração de ordem histórica.

1. O jovem Levinas e sua descoberta da fenomenologia

Emmanuel Levinas (1906-1995) tem sido cada vez mais reconhecido pela academia como um dos grandes pensadores da Ética do século XX. De outra parte, sua relação com a fenomenologia, ponto de partida de seu itinerário filosófico, passou por um tempo despercebida no âmbito das pesquisas universitárias, sendo recentemente descoberta⁴⁴.

O próprio Levinas, em uma entrevista de 1981, afirma que “do ponto de vista do método e da disciplina filosóficos, sou ainda hoje um fenomenólogo”⁴⁵. Certamente, Levinas não concordava em tudo com Husserl nem desejava ser apenas um transmissor do pensamento husserliano. Apesar disso, considerava-se de certa forma no âmbito da escola fenomenológica. Com efeito, o que caracterizou o desenvolvimento de tal escola foi a criatividade dos discípulos de Husserl, que aplicaram com certa liberdade os princípios do mestre a vários campos da experiência humana, já que o próprio Husserl teria igualmente alterado por vezes seu projeto inicial⁴⁶.

Levinas não fugiu à regra, de modo que seus escritos – sejam os primeiros e mais próximos à matriz husserliano-heideggeriana, sejam aqueles mais maduros, de caráter eminentemente pessoal – apresentam a fenomenologia em ato, com sua impositação particular. Além disso, todo o conjunto de sua obra pode ser visto como um

⁴⁴ A recente redescoberta da importância dos primeiros anos da produção filosófica de Levinas pode ser constatada em obras como: CLEMENTE, L. F. **Un idealismo senza ragione**: La fenomenologia e le origini del pensiero di Emmanuel Levinas. Verona: Ombre Corte, 2008; KORELC, M. **O problema do ser na obra de Emmanuel Levinas**. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC-RS, 2006; HERNÁNDEZ, F. J. H. **De Husserl a Levinas**: Um camino en la fenomenología. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005; PENATI, M. **Levinas e la scuola fenomenologica**. Tesi di Laurea. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003.

⁴⁵ R. KEARNEY, “De la phénoménologie à l'éthique : Entretien avec Emmanuel Levinas”. **Esprit**, n. 234, p. 122.

⁴⁶ Quanto a isso, afirmou Paul Ricoeur: “Ainda que a fenomenologia seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl e, de modo particular, a soma das descrições propriamente fenomenológicas e das interpretações filosóficas pelas quais reflete e sistematiza o método. (...) A fenomenologia constitui em boa parte a história das heresias husserlianas. A estrutura da obra do mestre implicava que não houvesse ortodoxia husserliana”. P. RICOEUR, **Na escola da fenomenologia**, p. 8-9; 170-171.

permanente diálogo, ora mais próximo, ora mais distante, com a fenomenologia, sobretudo com Husserl e Heidegger.

Levinas também tem o mérito de ser um dos introdutores da fenomenologia na França, com alguns artigos e, sobretudo, com sua tese doutoral, defendida e publicada em 1930, com o título *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl (Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl)*.

Como se deu o contato de Levinas com a fenomenologia?

Em seus estudos na Universidade de Estrasburgo, na década de 1920, Levinas conheceu o universo filosófico, dos clássicos aos autores recentes. De acordo com o próprio Levinas, em 1927 entrou em contato com as *Investigações Lógicas* de Husserl por sugestão de Gabrielle Peiffer que, diante da indecisão manifestada por ele a respeito de que caminho seguir na vida acadêmica, indicou-lhe a leitura daquele “filósofo difícil” como uma possibilidade de horizonte para a continuidade de seus estudos.

Segue abaixo o célebre texto da entrevista de Levinas a François Poirié, em que ele retrata sua reação diante do que havia então descoberto:

Eu logo li as *Investigações Lógicas* com muita atenção e tive a impressão de ter alcançado não uma construção especulativa inédita a mais, porém novas possibilidades de passar de uma idéia a outra, ao lado da dedução, ao lado da indução e da dialética (...), ao fato de que, voltando-se para a consciência – para o vivenciado escondido, que é “intencional”, descobre-se a concretude ou a verdade em que esse objeto abstrato se aloja (...). É essa nova atenção aos segredos e aos lapsos da consciência que (...) me pareceu rica de possibilidades⁴⁷.

Em Estrasburgo, Levinas também se encontrou com Jean Hering, professor na Faculdade de Teologia Protestante e antigo aluno de Husserl nos tempos de Göttingen. Hering havia já publicado em 1925 sua tese doutoral *Fenomenologia e Filosofia Religiosa*, o primeiro livro sobre fenomenologia aparecido na França. Junto dele formou-se um pequeno grupo de alunos interessados pela temática fenomenológica, ao qual se juntou Levinas, que mergulhou na leitura dos textos husserlianos: além das

⁴⁷ F. POIRIÉ, **Emmanuel Levinas**: Ensaio e entrevistas, p. 62-63.

Investigações Lógicas, leu também *Filosofia como ciência rigorosa*, *Idéias I* e *Filosofia da Aritmética*. Junto de Hering, Levinas teve igualmente seu primeiro contato com Heidegger, a partir da leitura de *Ser e Tempo*, recém publicado.

No ano acadêmico 1927-1928, Levinas esteve em Freiburg como ouvinte de Husserl e de Heidegger⁴⁸. Era o final da grande carreira universitária de Husserl, enquanto que Heidegger era a figura de proa da filosofia alemã. Pode-se dizer que, mais do que o pai da fenomenologia, foi Heidegger a grande descoberta de Levinas em sua estada em terras germânicas. Afirma Levinas: “Falando em linguagem de turista, tive a impressão de que fui a Husserl e descobri Heidegger (...). O que me fica de Heidegger é a aplicação genial da análise filosófica descoberta por Husserl e, infelizmente, o horror de 1933”⁴⁹. Mesmo com o passar do tempo e seu distanciamento ideológico cada vez maior em relação a ele, Levinas nunca escondeu a grande admiração que o pensamento heideggeriano lhe provocava⁵⁰.

Voltando à França, Levinas concluiu e defendeu sua tese de doutoramento, já mencionada. Trata-se de uma apresentação da fenomenologia que toma como central o intuicionismo de Husserl, mas que vê seu pensamento não apenas como uma contraposição ao psicologismo, como se afirma comumente, mas como uma *teoria do ser*. Em verdade, a fenomenologia seria a expressão de uma ontologia contraposta àquela subjacente ao psicologismo – o naturalismo. Tudo é descrito, pois, como se o problema heideggeriano da busca do sentido do ser já estivesse, de modo latente, na formulação husserliana da fenomenologia. De certo modo, paradoxalmente, Heidegger

⁴⁸ “Cheguei a Freiburg justamente no momento em que o mestre acabava de abandonar o magistério regular para consagrar-se à publicação de seus numerosos manuscritos. Tive o prazer de assistir às conferências que ainda ministrava de quando em quando, em auditórios sempre abarrotados. Sua cátedra passou a Martin Heidegger, seu discípulo mais original, cujo nome é agora a glória da Alemanha. Seu ensinamento e suas obras, de uma potência intelectual excepcional, são a maior prova da fecundidade do método fenomenológico”. E. LEVINAS, “Friburgo, Husserl y la fenomenología”. In: **Los imprevistos de la historia**, p. 100.

⁴⁹ F. POIRIÉ, Op. cit., p. 65. Muito da produção filosófica posterior de Levinas será um posicionar-se crítico diante de Heidegger, cujo pensamento é o protótipo do que Levinas irá designar pejorativamente por *totalidade*, em oposição à alteridade.

⁵⁰ Interrogado por Poirié se se considerava discípulo de Heidegger, Levinas respondeu: “Eu não penso que seja, nem mesmo tenho o direito a isso, mas não posso renegar uma parte de minha vida, nem o assombro que ainda hoje me sobrevém a cada vez que leio um texto heideggeriano e, sobretudo, quando releio *Sein und Zeit*, em que sou tomado pela potência de análise de que lhe falei”. Ibidem, p. 71.

parece a Levinas como estando em melhores condições de explicar Husserl que este mesmo.

Afirma Levinas:

Em meu primeiro livro, que foi publicado (...) em 1930 (...), esforcei-me por apresentar a doutrina de Husserl, encontrando nela elementos heideggerianos, como se a filosofia de Husserl já colocasse o problema heideggeriano do ser e do ente. Aliás, eu não penso hoje ter estado de todo errado⁵¹.

A tese de Levinas, que se tornou seu primeiro livro, publicado ainda em 1930, teve uma boa acolhida no meio filosófico francês e serviu como uma verdadeira introdução à fenomenologia, esta nova corrente filosófica, realmente pouquíssimo conhecida na França⁵². Jean-Paul Sartre⁵³, Paul Ricoeur⁵⁴ e Jacques Derrida⁵⁵ afirmaram que foram introduzidos nos estudos da fenomenologia mediante a obra do jovem Levinas.

Em 1931, Levinas e Peiffer foram chamados por Hering a traduzir as *Meditações Cartesianas* de Husserl para o francês. A obra surgiu a partir de algumas conferências pronunciadas por Husserl em Paris. Foi publicada primeiro em francês e, depois de 20 anos, em alemão, na Coleção Husserliana.

⁵¹ Ibidem, p. 70-71.

⁵² Afirmou Levinas quanto a isso: “No livro sobre Husserl, eu tive que falar de sua fenomenologia em uma atmosfera filosófica difícil de imaginar hoje. Esse movimento de idéias, tão familiar a todos hoje em dia na França, era quase totalmente desconhecido”. Ibidem, p. 80.

⁵³ Cf. S. de BEAUVOIR, *La force de l'âge*, p. 157-158.

⁵⁴ “Eu não poderia esquecer meu primeiro encontro aprofundado com Husserl. Aconteceu ao ler a *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* por Emmanuel Levinas. Esse livro simplesmente fundava os estudos husserlianos na França (...). P. RICOEUR, Op. cit., p. 333.

⁵⁵ “Para dizer resumidamente, [Levinas,] a partir de 1930, através de traduções e de leituras interpretativas, foi a primeira abertura à fenomenologia husserliana que irrigou e fecundou por sua vez tantas correntes filosóficas francesas (...). Ontem à noite eu quis reler algumas páginas desse livro prodigioso [*Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*] que foi para mim, como para muitos outros antes de mim, o primeiro e o melhor guia. Observei nele frases que marcam uma época e permitem medir o caminho que ele nos ajudou a percorrer”. J. DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 26-27.

O itinerário filosófico de Levinas foi, pois, marcado indelevelmente pela fenomenologia e o próprio Levinas marcou inegavelmente a fenomenologia francesa, bem como seus desdobramentos⁵⁶.

2. Consciência e intencionalidade em *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl (TIPH)*

Já se mencionou que a tese doutoral de Levinas visou apresentar a fenomenologia husserliana a partir de um implícito referencial heideggeriano, de modo que ela significava para Levinas uma ontologia e não apenas um método⁵⁷. Assim, as teses da fenomenologia seriam as conseqüências de uma pré-compreensão do ser aportada por Husserl⁵⁸.

Vê-se que a primeira obra do jovem Levinas não era uma simples e despretensiosa apresentação do pensamento de Husserl, mas uma sua interpretação muito original. Com efeito, escreve Levinas na Introdução a TIPH:

Nosso objetivo e nosso método não são históricos (...). *Nós queremos estudar e expor a filosofia de Husserl como se estuda e se expõe uma filosofia vivente*. Não nos encontramos diante de um código de proposições definitivas das quais não resta que esposar as fórmulas rígidas, mas diante de um pensamento que vive e se transforma e no qual é necessário lançar-se e filosofar⁵⁹.

⁵⁶ Sobre a presença e a relevância de Levinas para a fenomenologia francesa, cf. J.-L. MARION (Org.), **E. Levinas: Positivité et transcendance**. Suivi de "Levinas et la phénoménologie". Paris: PUF, 2000.

⁵⁷ "Propondo-nos a estudar o intuicionismo na fenomenologia de Husserl, não podemos conseqüentemente separar, em nossa exposição, a teoria da intuição como método filosófico daquilo que poderíamos chamar a *ontologia* de Husserl. Ao contrário, o nosso objetivo é de mostrar como a intuição que ele propõe como modo de filosofar deriva da sua concepção mesma de ser". TIPH, p. 12-13.

⁵⁸ A leitura de Husserl apresentada por Levinas em sua tese de 1930 foi, de certa forma, antecipada em um artigo aparecido em 1929, intitulado *Sur les Idées de M. Husserl (Revue philosophique de la France e de l'étranger*, n. 2-3, 1929, p. 230-265), republicado em *Les imprévus de l'histoire [Los imprevistos de la historia]*, p. 39-88].

⁵⁹ TIPH, p. 13-14.

Justamente por isso, Husserl, uma vez tomando conhecimento dessa obra, não se viu bem apresentado por ela. Em carta a um correspondente americano, com data de 1933, ele afirmou:

Esta situação deveria ter por conseqüência que você se perderia se se fundamentasse sobre algumas das apresentações de minha Fenomenologia que a literatura filosófica propõe (como a recente exposição de Levinas – *A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*), que coloca minha Fenomenologia sobre o mesmo plano que aquela de Heidegger, e a priva assim de seu sentido autêntico⁶⁰.

Seja como for, Levinas⁶¹ reivindica a seus estudos o espírito da fenomenologia, que ele entende como sendo uma radicalmente nova teoria do ser, contraposta àquela do naturalismo psicologista e à tradicional metafísica das substâncias. Levinas parece querer ir, a partir de Husserl e para além dele, ao núcleo secreto da fenomenologia. Em linguagem metafórica, ele não se contenta com a *letra*, mas busca o *espírito* da fenomenologia; não lhe interessam primeiramente nem o tronco nem os frutos, mas as raízes que tornam possível o pensamento fenomenológico.

É assim que Levinas se debruça sobre a questão do intuicionismo de Husserl, sendo a intuição o *locus* em que se pode descobrir a fenomenologia como uma ontologia. Com efeito, já nas *Meditações Cartesianas* (§ 5), Husserl une discurso cognoscitivo com discurso ontológico a partir da *evidência*, que por sua vez é conexas à intuição. Intuição e evidência formam o meio conceitual que permite a explicitação da ontologia fenomenológica, fundada na subjetividade e nas vivências da consciência⁶².

A partir desse prisma, Levinas vê na polêmica entre fenomenologia nascente e psicologismo mais do que uma questão gnoseológica, uma contraposição ontológica. A

⁶⁰ E. Husserl citado por J.-F. LAVIGNE, “Levinas avant Levinas: L’introducteur et le traducteur de Husserl”. In: J.-L. MARION (Org.), Op. cit., p. 59.

⁶¹ Nas considerações que seguem, tomam-se como ponto de partida para a análise os capítulos I, II, III e IV de TIPH. Para fundamentação e aprofundamento, além do próprio texto levinasiano, cf. L. F. CLEMENTE, **Un idealismo senza ragione**: La fenomenologia e le origini del pensiero di Emmanuel Levinas, p. 13-60.

⁶² “Tentando compreender a teoria da intuição a partir da teoria do ser, procuramos mostrar como Husserl supera a ontologia naturalista que hipostatiza o objeto da física, e que concebe a totalidade do real a partir desse modelo. Chegamos assim a uma noção de ser estreitamente ligada à noção de *vivência*. A vivência é apresentada por sua vez como o ser absoluto que traz sempre a garantia da sua própria existência, como lugar em que todo ser se constitui e, de outra parte, como essencialmente intencional”. TIPH, p. 216.

ontologia naturalista subjacente ao psicologismo entende a totalidade do ser do ente a partir do modelo da *coisa material*, de modo que existir significa existir materialmente e pensar algo existente significa pensar um ente físico. Nada há que não possa ser reduzido ao modo material de ser. Inegável aqui a presença da mentalidade positivista, que buscava aplicar o método das ciências naturais ao todo da realidade.

Ora, se tudo se reduz à materialidade, também a consciência do sujeito humano é reificada. Afirma Levinas:

Se ser significa ser na natureza, a consciência, através da qual a natureza é conhecida, deve fazer parte desta, na medida em que aspira à existência. Em caso contrário, ela seria nada. Mas então é necessário aplicar à consciência as mesmas categorias que se aplicam à natureza física, assim como o tempo, o espaço (...) e a causalidade⁶³.

A consciência coisificada, tida como coisa psico-física, vem entendida como aquilo que se contrapõe ao objeto (todas as coisas que não são consciência são objeto). Nasce então o clássico problema de como a consciência pode conhecer o que não é ela, como estabelecer uma ponte entre consciência e mundo (parte e todo). Note-se que todo evento psíquico é aqui considerado como fato natural (= físico, mundano) e, como tal, contingente, particular. Mesmo assim, quer-se que sobre tais mecanismos psíquicos seja fundamentada a própria Lógica, de modo que esta não mais goze das qualidades de aprioridade, necessidade e universalidade.

O psicologismo nada mais é, portanto, que a leitura da consciência em chave naturalista. Segundo ele, todo conhecimento possível ao homem é expressão da sua estrutura psíquica. As leis lógicas são originadas de uma subjetividade psicológico-empírica. Inegavelmente, o psicologismo desemboca no ceticismo e no relativismo, como Husserl havia denunciado, já que deseja derivar o necessário-ideal do

⁶³ TIPH, p. 33. Quanto a isso, Husserl já havia afirmado em *Filosofia como ciência rigorosa*: “Seguir o modelo das ciências naturais significa quase inevitavelmente reificar a consciência, com o que caímos no absurdo do qual brota continuamente a tendência a absurdas formulações de problemas e a falsas direções de pesquisa”. E. Husserl citado por L. F. CLEMENTE, Op. cit., p. 17.

contingente-factual. Para os psicologistas, o necessário-ideal seria o ponto de encontro, os elementos em comum, às várias subjetividades contingentes; em outras palavras, não haveria verdades de razão, mas apenas verdades de fato.

Ora, tal tese carece de fundamento, pois se a idealidade lógica implica uma validade universal e necessária de seus princípios, esta não pode depender de mecanismos contingentes, já que o âmbito do válido-verdadeiro é unicamente manifestado e garantido pela evidência intuitiva. Postula-se então uma instância outra, para além da subjetividade psicológica, em que se dê tal evidência.

Em verdade, o elemento problemático não é a relação entre subjetividade e Lógica, mas o tipo de relação e o tipo de subjetividade que se supõe. Segundo Levinas, “a intuição fundamental da filosofia husserliana consiste, por um lado, no atribuir existência absoluta à vida consciente concreta e, por outro lado, no transformar a noção mesma de vida consciente”⁶⁴, deixando de lado a concepção reificante de consciência própria do psicologismo-naturalismo.

Levinas afirma que aquilo que se poderia chamar a reviravolta transcendental da fenomenologia husserliana – realizada efetivamente a partir de *Idéias I* e criticada por não poucos dos primeiros fenomenólogos – é que dá a chave de leitura do novo conceito de consciência apresentado e desenvolvido por Husserl⁶⁵.

Para superar o psicologismo-naturalismo, Husserl postula que a existência se dá de modos diversos, ou seja, há modos distintos de existir: um é o modo da consciência subjetiva, outro o das coisas (objetivas).

O modo de existir das coisas é marcado pela *contingência*, pelo caráter *provisório* e “*inadequado*” de sua manifestação – aquilo que se manifesta da coisa e a coisa que

⁶⁴ TIPH, p. 50.

⁶⁵ O texto de Levinas, nos capítulos aqui analisados, é permeado de citações de *Idéias I*, considerado por ele como fonte principal para apresentar a teoria husserliana da consciência.

se manifesta não são totalmente idênticos⁶⁶. Os objetos transcendent⁶⁷ possuem uma ambigüidade radical: existem, mas poderiam não existir, não são necessários, carregam consigo uma mescla de ser e não ser; da mesma forma, manifestam-se, mas não se dão totalmente em seu manifestar-se, são opacos à visada da consciência. Ressalve-se que isso não leva a um posicionamento cético de não se dar crédito à efetiva possibilidade de percepção externa. Com efeito, a coisa é aquilo que ela manifesta de si, porém ela não consegue manifestar tudo de si. Aí está o modo próprio de ser dos objetos-coisas⁶⁸.

A consciência possui, ao contrário, uma existência absoluta: “a consciência existe em modo tal que é constantemente presente a si mesma”⁶⁹. Em se tratando da consciência, *aquilo que dela se percebe e aquilo que de fato ela é* coincidem totalmente. Não há na dimensão psíquica nenhuma distinção entre aparecer e ser. A percepção interna capta essa perfeita adequação da consciência consigo mesma: “Na *percepção interna*, o fluxo da consciência se dá sempre como algo de absoluto, algo que é o que é (...). Em oposição à percepção das coisas externas, a percepção interna é *adequada*”⁷⁰. Certamente, isso se aproxima do *cogito* cartesiano, tido como a primeira evidência indubitável e fundamento de todas as outras. Contudo, ainda que Descartes não se

⁶⁶ “Estes *aspectos* não exaurem jamais a coisa (...). A coisa jamais é totalmente conhecida: a sua percepção se caracteriza essencialmente pelo fato de ser *inadequada* (...). Esta contingência inerente à existência não exprime outra coisa que esta dualidade no modo de revelar-se e de existir da coisa exterior”. TIPH, p. 45; 47.

⁶⁷ Levinas faz questão de afirmar que *transcendente* significa, no contexto da filosofia husserliana, tudo aquilo que não é elemento constituinte do fluxo da consciência, ou seja, sobretudo os objetos (coisas) que se manifestam à consciência. Cf. TIPH, p. 46, n. 25.

⁶⁸ “Aquilo que existe para nós, *aquilo que nós tratamos como existente*, não é uma realidade escondida por detrás dos fenômenos que nos apareceriam como imagens ou sinais dessa realidade; este mesmo mundo de fenômenos constitui o ser de nossa vida concreta (...). Os modos de aparecer da coisa, conseqüentemente, não são caracteres apostos à coisa existente pelos procedimentos cognoscitivos, ao contrário, eles constituem sua existência mesma”. TIPH, p. 49-50.

⁶⁹ TIPH, p. 56.

⁷⁰ TIPH, p. 52-53.

tivesse preocupado em ir além, até a raiz da evidência do *cogito*, Husserl já o faz, segundo Levinas, encontrando-a no modo próprio de existir da consciência⁷¹:

A evidência absoluta do *cogito* é fundada no modo de ser da consciência. (...) a consciência se apresenta como esfera de existência absoluta. E essa existência absoluta não exprime somente o caráter indubitável do *cogito*, mas, enquanto determinação positiva do ser mesmo da consciência, funda a possibilidade do *cogito indubitável*⁷².

O modo absoluto de ser da consciência se manifesta ainda na sua autonomia em relação a qualquer tipo de percepção que se tenha dela. Percebida ou não, a consciência está lá. Na verdade, ela é o fundamento da possibilidade de qualquer percepção⁷³.

Levinas ainda faz a seguinte ressalva: a tese de que a consciência existe de modo absoluto não funciona como um “argumento ontológico”, que parodiasse aquele de Anselmo de Aosta. Não se quer afirmar que a consciência deva existir necessariamente, mas que, na medida em que existe, é evidente em si, não comportando qualquer possibilidade de não ser o que é⁷⁴.

Desse modo, *consciência e mundo das coisas* existem, mas cada qual segundo sua maneira própria: este enquanto contingente e dependente daquela; aquela enquanto auto-evidente e absoluta. É nesse primado da consciência que Husserl supera o naturalismo psicologista. E isso lhe foi possível realizar porque em seu pensamento

⁷¹ Entende-se que Descartes movia-se no campo da Gnoseologia, não se preocupando com os fundamentos ontológicos daquilo que buscava conhecer. Além disso, educado na escolástica barroca de tipo suareziano, nem se colocava a questão a respeito da distinção dos modos de existir da consciência subjetiva e das coisas. Para ele, na verdade, tudo seria *res* (coisa) *cogitans* ou *extensa*. Uma vez obtida a evidência do *cogito*, que lhe assegurava a própria existência, tudo o mais deveria ser passível de dedução a partir dele. Contudo, já que a consciência cartesiana apresentava-se como monádica, tinha lugar o problema de sua relação cognoscitiva com o mundo exterior, para cuja solução se fez necessário o apelo a Deus, entendido como o supremo e infinito *Cogito*, único que poderia garantir a possibilidade de tal relação. Cf. Ch. TAYLOR, “A razão despreendida de Descartes”. In: Idem, **As fontes do self**, p. 189-208.

⁷² TIPH, p. 54; 57.

⁷³ Cf. TIPH, p. 55.

⁷⁴ Cf. TIPH, p. 60-61; L. F. CLEMENTE, Op. cit., p. 22.

acontece uma passagem da teoria do conhecimento para a teoria do ser⁷⁵. Aqui está, segundo Levinas, a grandeza e a importância de Husserl.

Ora, tem-se distinguido o *modus essendi* da consciência daquele das coisas, mas ainda não se apresentou em que consiste a vida mesma da consciência. É a isso que Levinas dedica o capítulo III de TIPH.

Logo no início de tal capítulo, o autor oferece uma conceituação da consciência como sendo “um fluxo no tempo”⁷⁶, subentenda-se um fluxo de *vivências (erlebnisse)*⁷⁷.

Como característica essencial da consciência, a *intencionalidade* se define pelo fato de que “toda consciência não é somente consciência, mas consciência de alguma coisa, tendo uma ligação ao objeto”⁷⁸.

E como a consciência se liga aos objetos? Primeiramente pela percepção que tem deles mediante as sensações. Aqui aparecem os dados sensíveis de qualquer gênero (de cor, de som, de tato), bem como as sensações de alegria, de dor, entre outras das esferas da afetividade e da vontade. Tais elementos sensíveis formam como que uma camada na consciência, chamada de *hilética* (de *hylé*, matéria). Levinas deixa claro como Husserl insistiu para que não se confunda as sensações com as coisas às quais estas se referem⁷⁹. Na Quinta Investigação Lógica⁸⁰, Husserl já apontara a possibilidade de tal equívoco, mostrando que não se pode considerar a coisa percebida e a própria percepção apenas como dois pontos de vista diferentes sobre uma mesma realidade, nem referir-se a elas com a mesma denominação: “A manifestação da coisa

⁷⁵ Cf. TIPH, p. 59.

⁷⁶ TIPH, p. 65. Muito significativo para Husserl é o tema do tempo imanente em que se constitui a consciência, diferentemente do tempo cósmico, o que aqui não se pode desenvolver. Veja-se *Idéias I*, § 81, p. 184-186.

⁷⁷ “Por vivências no sentido mais amplo entendemos tudo aquilo que é encontrável no fluxo de vivências: não apenas, portanto, as vivências intencionais, as *cogitationes* atuais e potenciais tomadas em sua plena concreção, mas tudo o que for encontrável em momentos reais desse fluxo e em suas partes concretas”. *Idéias I*, § 36, p. 89-90.

⁷⁸ TIPH, p. 66.

⁷⁹ “Como Husserl disse em outra parte, os dados hiléticos, aos quais correspondem os momentos qualitativos nas coisas, são profundamente diferentes destas últimas”. TIPH, p. 67.

⁸⁰ Cf. E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, V, § 2, v. II, p. 139-143.

(a vivência) não é a coisa que se manifesta (...). Nós ‘vivemos’ as manifestações como pertencentes ao nexos da consciência, enquanto as coisas se nos manifestam como pertencentes ao mundo fenomênico”⁸¹.

À hilética deve corresponder um ato que a dinamize. Levinas refere-se à *noética*, aos atos noéticos da consciência, que mais não são que os próprios atos intencionais. Assim, os objetos aos quais a consciência tende não são seus conteúdos. Imanentes à consciência não são os objetos fenomênicos, mas as diferentes vivências das percepções dos objetos. A ruptura com Brentano neste ponto é definitiva e claríssima.

A intencionalidade é sempre transcendência: “A *intencionalidade é para Husserl um verdadeiro ato de transcendência e o protótipo mesmo de toda transcendência*”⁸². Aqui está, segundo Levinas, a originalidade de Husserl, que supera a concepção naturalista do ser e a visão substancialista da consciência. Assim, afirma Levinas que “o interesse da concepção husserliana consiste em ter colocado no coração mesmo do ser da consciência o contato com o mundo”⁸³.

Levinas prossegue afirmando que a intencionalidade não se caracteriza apenas por ser uma propriedade da consciência, mas seu *modo mesmo de existir*. A intencionalidade não pode ser confundida com um meio (uma ponte) entre a consciência e o objeto, entendidos ambos como “coisas” (não se trata da imagem mental – *phantasma* – dos escolásticos medievais, nem da velha questão dos filósofos modernos de como o sujeito monádico pode se ligar com o mundo a ele totalmente externo), mas ela é que constitui a subjetividade do sujeito, o ser da consciência⁸⁴. Antes de se constituírem sujeito e objeto gnoseológicos, existe um *direcionar-se original e essencial* de uma consciência para aquilo que a rodeia, vivenciando-o. A existência absoluta da

⁸¹ Ibidem, V, § 2, v. II, p. 142.

⁸² TIPH, p. 69.

⁸³ TIPH, p. 73.

⁸⁴ TIPH, p. 70-71.

consciência é esse direcionar-se intencionalmente para um outro. Só pode haver subjetividade se houver intencionalidade, ou seja, um necessário “espaço” para o mundo no íntimo do próprio sujeito.

Em seu sentido mais originário, intencionalidade é relação entre *noese* e *noema*.

A *noese*, como conteúdo efetivo do vivido intencional, determina aperceptivamente a impressão sensível: a *noese* é um modo de entender, no qual acontece a doação de sentido, para além do dado sensível. Correlato de tal doação – ou melhor: aquilo que através de tal doação se manifesta – é o *noema*. Este não é o objeto *simpliciter*, mas o objeto entendido assim como é entendido, nos limites em que é entendido – correlato não-independente da *noese*, na qual se manifesta⁸⁵.

Noese é o ato intencional da consciência; noema é o que se apresenta à consciência, tal como se apresenta. São elementos distintos, porém inseparáveis na dinâmica da intencionalidade.

O noema é o que existe correlativamente à intenção noética, o que Levinas chama de *objeto vivido*: não é o objeto material exterior, nem sua imagem mental, mas seu vivido. A noese constitui o noema, ou seja, dá-lhe *sentido*: este só é o que é enquanto “se faz presente” àquela. O ato intencional da consciência (noese) é uma *oferta de sentido*; o objeto vivido (noema) é um *adquirir sentido* a partir da consciência⁸⁶.

A intencionalidade, porém, não se restringe à vida estritamente intelectual. Ela se faz presente também nos atos de caráter afetivo, estético e prático da consciência. É o que Levinas denomina intencionalidade da vida não-teorética:

Nós vemos agora que esta vida concreta deve ser tomada em todas as suas formas e não apenas na forma da vida puramente teorética e, correlativamente, o mundo real não é simplesmente um mundo de coisas correlativas do ato perceptivo (ato de pura teoria), mas o mundo real é um mundo de objetos de uso e de valores. As características inerentes às coisas (...) não devem ser excluídas da constituição do mundo (...). Os predicados

⁸⁵ L. F. CLEMENTE, Op. cit., p. 40.

⁸⁶ “A intencionalidade consiste nos atos intencionais nos quais alguma coisa emerge em termos de sentido. Compreende-se então como para Levinas, sendo a intencionalidade *modo de ser* da consciência enquanto transcendência, o *ato intencional* na sua especificidade vá entendido como *modo de transcender-se* da consciência (...). O objeto, enquanto é encontrado pela consciência, é por esta instaurado no seu existir. Passamos do ser enquanto substância, indiferente à relação, ao ser enquanto sentido, tomado ao interno da relação intencional”. Ibidem, p. 45.

de valor, os predicados afetivos etc., pertencem então à existência do mundo (...)⁸⁷.

Levinas insiste sobre esse ponto, deixando transparecer sua admiração pela pluralidade de possíveis vivências qualitativamente diferentes (representação teórica, desejo, utilidade, prazer estético), que mostram em que consiste a vida concreta, multifacetada. De certo modo, guardando as devidas proporções, aqui Levinas acaba por transpor à esfera da consideração fenomenológica aquilo que já Aristóteles afirmava a respeito da plurivocidade do ente: o ente se diz de várias maneiras⁸⁸. Para Levinas, a concretude da realidade se mostra nos modos variados de ser. Já que o ser do mundo é o *sentido* constituído pela relação noético-noemática, a vida concreta indica a pluralidade mesma do ser enquanto sentido⁸⁹.

Husserl, entretanto, ainda que admitindo a validade e a importância dessas várias formas possíveis de intencionalidade, insiste na primazia do ato teórico da representação sobre os demais atos.

Levinas mostra-se ciente disso. Segundo suas palavras, na filosofia husserliana,

o conhecimento, a representação não é uma modalidade da vida pertencente ao mesmo nível de todas as outras, nem uma modalidade secundária. A teoria, a representação desempenha um papel preponderante na vida; ela serve de base a toda a vida consciente, ela é a forma de intencionalidade que assegura o fundamento a todas as outras⁹⁰.

Levinas, entretanto, manifesta a discordância de sua leitura em relação a Husserl. Ele chega mesmo a afirmar que este ponto da primazia da consciência teórica, da representação, é um dos elementos que o fazem afastar-se do pai da fenomenologia: “é talvez por isso”, escreveu Levinas, “que nos separaremos”⁹¹. Com efeito, o que está

⁸⁷ TIPH, p. 74-75.

⁸⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IV, 1003a 20-25.

⁸⁹ Cf. L. F. CLEMENTE, *Op. cit.*, p. 47.

⁹⁰ TIPH, p. 86.

⁹¹ TIPH, p. 86.

em jogo é o significado da reviravolta ontológica desencadeada por Husserl com o conceito de intencionalidade, o que para Levinas é muito caro. Firmar-se na primazia do teórico seria restringir o alcance do que já se conseguiu. “O próprio transcender-se da consciência – ou melhor: o ser da intencionalidade – a relação originária, em que termos pode ser mantida se nem toda relação intencional é originária?”⁹².

O próprio Levinas, ainda que com suas ressalvas, procura apresentar as razões de Husserl para definir tal primazia do teórico a partir de seu caráter fundacional: “A afirmação do papel preponderante da teoria – da percepção e do juízo – na nossa vida, na qual o mundo se constitui, é uma tese que Husserl jamais abandonou. A representação permanecerá sempre o fundamento de todos os atos”⁹³.

Na dinâmica intencional, a representação tem o papel de fundamento, pois todas as outras modalidades de atos intencionais dependem e decorrem dela. A representação é entendida por Husserl, na esteira de Brentano, como *ato objetivante*: todos os atos ou são representações ou se fundam em representações. Ela é a base comum e necessária para todos os atos da consciência. Eis o que Levinas chama de *intelectualismo husserliano*: “A atitude primeira e fundamental diante do real é uma atitude desinteressada, uma pura contemplação, uma contemplação que considera as coisas ‘simplesmente coisas’. Os predicados de valor, as características da coisa usual, enquanto objeto de uso, são apenas posteriores. Primário é o mundo da teoria”⁹⁴.

Levinas levanta ainda algumas questões que podem pôr em xeque a concepção husserliana da intencionalidade da consciência. Em primeiro lugar, o fato de se admitir a camada hilética na consciência não remeteria a uma concepção tradicional de consciência como “substância que repousa sobre si mesma”, ou seja, fechada e imanente, que tornaria misteriosa toda sua possível relação ao mundo, recaindo na

⁹² L. F. CLEMENTE, Op. cit., p. 50.

⁹³ TIPH, p. 99.

⁹⁴ TIPH, p. 184.

visão naturalista? Levinas afirma que somente admitindo-se a intencionalidade interna da consciência, constituída no tempo imanente, é que não se cai em tal escaramuça⁹⁵. Para Levinas não pode haver algo não-intencional na consciência se se quiser realmente admiti-la como seu modo essencial de ser. A consciência precisa ser totalmente intencional. Para tanto, é necessário o recurso à teoria husserliana da temporalidade que, mesmo não sendo analisada tematicamente em TIPH – e nem aqui se poderá fazê-lo –, desempenha um papel central na determinação do estatuto intencional da subjetividade.

Supõe-se assim uma dupla configuração da intencionalidade: uma interna à consciência e originária e outra que se volta aos objetos externos. Essa intencionalidade interna, contudo, já não se bastaria a si mesma? Não poderia haver, desse modo, uma consciência sem mundo? O § 49 de *Idéias I* sugere que Husserl o admitiu, o que gerou certo impasse entre seus seguidores, pois, se consciência e mundo das coisas existem em modos diferentes, como já se demonstrou acima, não haveria porque criar polêmica quanto a isso: “Nós não cremos dever exigir para as coisas uma existência independente da consciência (...). Nós não cremos que a consciência tenha necessidade das coisas para existir, como as coisas têm necessidade da consciência”⁹⁶. Levinas acrescenta que pode ser que Husserl tenha querido afirmar não a falta, no fluxo da consciência, de toda e qualquer intencionalidade transeunte, mas a possibilidade de tal fluxo constituir uma realidade que não seja o “mundo”, mas algo diferente, um “caos”.

⁹⁵ Mais uma vez aparece o tema da temporalidade imanente, necessária aqui para que os dados hiléticos da consciência possam ser considerados na dinâmica essencial da intencionalidade: “antes ainda da intencionalidade transcendente, deve haver uma intencionalidade imanente que constitui a sensação mesma, de modo tal que ela não seja alguma coisa que jaz amorfa sobre si (...). Tal intencionalidade é aquela do tempo (...). O dado sensorial tem sempre a forma intencional da temporalidade (...). Antes da apreensão transcendente, o tempo forma o dado hilético. As sensações não vão, pois, entendidas como átomos pontuais, mas como vastos decursos temporais, enquanto, no seu dar-se atual, reenviam ao passado e antecipam o futuro: desde o início são imersos num fluxo retencional-protencional que as organiza originariamente (...)”. L. F. CLEMENTE, Op. cit., p. 34-35.

⁹⁶ TIPH, p. 80.

Além do mais, se o mundo for destruído, será necessária uma consciência que possa vivenciá-lo e afirmá-lo⁹⁷.

Levinas conclui a parte mais delicada de sua exposição com um voto de confiança em Husserl, que deve ser compreendido não a partir de um texto singular, mas no conjunto de sua obra, a qual sempre afirma o papel da intencionalidade – transcendente – como constitutivo fundamental da consciência⁹⁸.

Um tema, entretanto, deve ser levado ainda em consideração: o lugar do *eu* na teoria husserliana da consciência ou, em outras palavras, o caráter pessoal da consciência – tema a que o ponto anterior já aludia de certa forma.

Husserl, em princípio, mostrou-se reticente em admitir tal conceito, temeroso de se recair na concepção de consciência que ele procurava combater. Nas *Investigações Lógicas*, o *eu* aparece como a totalidade das intenções⁹⁹. Em *Idéias I*, o *eu* aparece como um elemento irreduzível na consciência. “Os atos fluem, por assim dizer, do eu que vive nesses atos”¹⁰⁰. O certo é que “a vida psíquica não é um fluxo anônimo no tempo. A vivência pertence sempre a um eu”¹⁰¹.

⁹⁷ TIPH, p. 81. “Se a tese husserliana deve ser criticada, é na medida em que ela prejudica a intencionalidade, petrificando a consciência no seu caráter absoluto, tornando-o o predicado substancial da consciência e não seu modo de ser. (...) só à luz da intencionalidade é possível falar de caráter absoluto da consciência, mudando com isso o significado mesmo de absoluto”. L. F. CLEMENTE, Op. cit., p. 24-25.

⁹⁸ Apesar disso, Levinas não deixa de se lamentar pela indecisão de Husserl quanto a esse ponto. O espírito geral da filosofia husserliana deixa claríssima a tese do papel central da intencionalidade na constituição da consciência. Contudo, em certas passagens, como aquela em questão, Husserl parece vacilar: “Certamente, mostramos que a intencionalidade define a natureza mesma da consciência, mas de outra parte, atribuímos-lhe necessariamente a intencionalidade transcendente. Os textos de Husserl e o espírito geral de sua filosofia nos autorizam a isso: o mundo parece ser indispensável à consciência, que é sempre consciência de alguma coisa. A idéia de intencionalidade transcendente é, deste ponto de vista, preponderante, uma vez que a intencionalidade interna – aquela que constitui os dados hiléticos – é, talvez indevidamente, concebida por Husserl sobre o mesmo modelo. Mas não é menos verdadeiro, como sugerem os textos de Husserl, que ele não concebe como contraditória a idéia de uma imanência pura e que, conseqüentemente, a consciência poderia existir sem mundo”. TIPH, p. 214.

⁹⁹ Com efeito, o primeiro conceito de consciência que Husserl apresenta na Quinta Investigação é: “Consciência como conjunto dos componentes fenomenológicos reais (*reelle*) do eu empírico, ou seja, como encadeamento dos vividos psíquicos na unidade do fluxo de vividos”. E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, V, § 1, v. II, p. 138.

¹⁰⁰ TIPH, p. 82.

¹⁰¹ TIPH, p. 82.

Que relação tem a intencionalidade com o *eu*? O *eu* seria o núcleo, por assim dizer, da consciência, o ponto em que se realiza certa *transcendência na imanência*¹⁰², o centro de onde brotam os atos intencionais, não, porém, como o elo entre consciência e mundo, mas como uma estrutura específica e fundamental do modo de ser da consciência.

Afirma Levinas:

... a noção de eu não prejudica em nada a intencionalidade da consciência. Com a introdução do eu, a consciência não volta a ser uma 'substância que repousa sobre si mesma' e que teria necessidade da intencionalidade para transcender-se – ela é antes de tudo intencionalidade. É somente ao interno desse fenômeno e respeitando inteiramente seu modo *transcendental* de existir que podemos distinguir um lado subjetivo e objetivo, um eu e um objeto. Pode-se falar de um eu, de um ponto do qual os atos fluem, somente como de uma característica interna à intencionalidade¹⁰³.

3. Consciência e intencionalidade em “A obra de Edmund Husserl”

Passados dez anos da publicação de sua tese doutoral, Levinas volta aos temas nela trabalhados num artigo intitulado *A obra de Edmund Husserl*¹⁰⁴, de 1940.

Levinas parte da constatação de que a fenomenologia, apesar de toda efervescência de novidade que pululou à sua volta, está totalmente ligada à tradição filosófica oriunda da Grécia Antiga. Marca de tal filiação indiscutível é a prioridade dada à representação teórica, tida por Husserl como a mais alta expressão da intencionalidade da consciência.

A fenomenologia é uma filosofia da liberdade, a qual se concretiza como consciência e saber, doação de sentido. A consciência é o modo de existência do sentido, certa presença do mundo no pensamento. A consciência é, sempre e

¹⁰² Cf. TIPH, p. 84.

¹⁰³ TIPH, p. 84.

¹⁰⁴ Publicado originalmente na *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 129, p. 38-85. Republicado em *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger* (DEHH), p. 11-68.

fundamentalmente, transcendência. Assim, o ideal da fenomenologia não é a explicação dos fatos, mas o clareamento do sentido, do porquê das coisas, a partir das evidências que as constituem. Para Husserl, pensar é identificar e dar um sentido. Isto acontece no fluxo temporal, entendido como condição de possibilidade de síntese dos vários aspectos que manifestam o ser das coisas: teórico, afetivo, pragmático, entre outros. É claro que este último ponto será desenvolvido não tanto por Husserl, como por seus discípulos.

Husserl sempre insistiu no caráter absoluto da consciência. Aparece mais uma vez a questão do idealismo husserliano. Para este, graças ao conceito de intencionalidade, toda realidade é permeável ao espírito. Em outras palavras, o irracional não existe¹⁰⁵. Contudo, se o sujeito cognoscente é que dá sentido aos objetos, ele, em si, é uma mônada: autonomia absoluta¹⁰⁶.

De certo modo, Levinas oscila entre constatar e criticar a primazia dada por Husserl à dimensão teórica da consciência¹⁰⁷. Afirma que concede tal primazia, mas que a intencionalidade não pode ser o apanágio do pensamento representativo¹⁰⁸. Pode ser que a compreensão das coisas preceda o comportamento do sujeito em relação a elas,

¹⁰⁵ “O idealismo de Husserl é a afirmação de que todo objeto, pólo de uma síntese de identificações, é permeável ao espírito; ou inversamente, que o espírito nada pode encontrar sem o compreender. O ser nunca poderia chocar o espírito, porque tem sempre um sentido para ele. O próprio choque é uma forma de compreender. ‘Ter um sentido’ não se reduz, de resto, a uma não sei que transparência matemática ou à finalidade. Essa noção é retirada do fenômeno da evidência”. DEHH, p. 42.

¹⁰⁶ “O idealismo de Husserl, que melhor se exprime por essa posição do sujeito enquanto mônada, não consiste em dizer simplesmente que o mundo da nossa percepção se reduz a conteúdos psicológicos, como pretenderia o idealismo de Berkeley (...). O idealismo de Husserl tente definir o sujeito enquanto origem, enquanto lugar onde cada coisa responde por si mesma. O sujeito é absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde sempre por si mesmo e a si mesmo. Esta auto-suficiência caracteriza o seu absoluto. A fenomenologia explicita esta resposta do sujeito a si mesmo. Ela põe em ação a liberdade em nós”. DEHH, p. 61.

¹⁰⁷ “Tocamos aqui num dos pontos mais característicos da filosofia husserliana, naquele que dá à sua obra uma fisionomia própria, mesmo no seio do movimento fenomenológico saído dele (...). O papel primordial que Husserl atribui à representação não é um acaso ou uma teimosia de filósofo para desespero de seus discípulos, mas uma de suas posições mais características sem a qual a sua obra permaneceria incompreensível”. DEHH, p. 32-33.

¹⁰⁸ “A representação não é, portanto, um conceito oposto à ação ou ao sentimento. Ela situa-se antes. A intencionalidade não é, pois, apanágio do pensamento representativo. Todo sentimento é sentimento de um sentido, todo desejo, desejo de um desejado, etc. (...). Todavia, em Husserl, a representação (...) encontra-se necessariamente na base da intenção, mesmo não-teórica”. DEHH, p. 30-31.

porém o modo de comportar-se também pode ser um modo de compreender¹⁰⁹. Aparece assim, ainda que incipientemente, a primazia da ética na filosofia levinasiana.

Vê-se que, dez anos depois, as afirmações e indagações de Levinas a respeito de Husserl permanecem substancialmente as mesmas de TIPH, com o diferencial de que o influxo de Heidegger já não se faz tanto notar.

Conclusão

No presente capítulo procurou-se uma aproximação aos primeiros passos de Levinas na escola fenomenológica, sobretudo a partir dos conceitos de consciência e intencionalidade.

Salta aos olhos o grande entusiasmo de Levinas ao apresentar a intencionalidade da consciência, entendida por ele em chave ontológica, como a grande descoberta e a grande contribuição de Husserl aos estudos filosóficos, permitindo-lhes, segundo ele, dar um passo significativo em relação aos modos clássicos e modernos de se entender a teoria do conhecimento (dualismo sujeito-objeto) e a própria ontologia (substancialismo e naturalismo).

A fenomenologia é esse novo modo de se enfrentar as questões ontológicas e gnoseológicas a partir do conceito de intencionalidade, que é entendida como radical transcendência da consciência na direção daquilo que é seu outro, estabelecendo uma originária relação noético-noemática, desde a qual emerge sentido para o mundo. Melhor dizendo, a consciência é esse mesmo transcender-se, em que se vivencia aquilo que se lhe manifesta; é assim um fluxo de vivências no tempo.

¹⁰⁹ “Em primeiro lugar, estabelece-se uma relação entre nós e as coisas que, se não é teórica – pois pode ser afetiva ou voluntária – é pelo menos uma relação de inteligência. Antes de nos comportarmos relativamente às coisas, nós compreendemo-las. O comportamento é uma forma de compreender, de estabelecer e de identificar”. DEHH, p. 64-65.

As vivências realizadas pela consciência são primeiramente de tipo perceptivo-representativo, mas também englobam as volitivas, emotivas, estéticas, entre outras, o que manifesta a amplitude da realidade concreta.

Levinas é muito mais um hermeneuta, um intérprete de Husserl do que um seu comentador ou divulgador. Por isso mesmo, sente-se no direito de afastar-se de certos modos de pensar de Husserl, ao mesmo tempo em que frisa e dá conotações próprias a outros elementos husserlianos.

O que Levinas retém da filosofia husserliana são, principalmente, tais pontos: intencionalidade como transcendência absoluta doadora de sentido e amplitude da vida concreta nos vários modos de se intencionar o mundo, não aceitando de muito bom grado a primazia do teórico.

Já se percebe, portanto, o modo de relação de Levinas com o pensamento de Husserl: um misto de admiração e respeito, interpretação e assimilação, crítica e afastamento – o que vai se prolongar por toda a sua carreira acadêmica.

No próximo capítulo, será analisado o posicionamento de Levinas frente ao conceito de intencionalidade em momentos posteriores de sua obra, na medida em que seu pensamento próprio vai se amadurecendo e formulando.

CAPÍTULO III

LEVINAS LEITOR DE HUSSERL - II: INTENCIONALIDADE?

Ela [a intencionalidade] é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização.

E. Levinas

No capítulo precedente, voltou-se a atenção para os primeiros contatos de Levinas com a fenomenologia husserliana, sobretudo para a análise da intencionalidade da consciência por ele desenvolvida em sua tese de 1930 e nos escritos a ela contemporâneos.

Intencionalidade é transcendência, subjetividade é fluxo de vivências, saída de si; o mundo das coisas tem existência a partir do *sentido* que emerge da relação com a consciência; a realidade concreta é ricamente plural e pode ser intencionada de várias formas; com a fenomenologia, abrem-se novos horizontes para a ontologia e para a gnoseologia. Tais foram, em grandes linhas, as conclusões a que chegou Levinas em sua primeira interpretação da obra de Husserl. De outra parte, o filósofo lituano-francês não poderia olvidar certas lacunas e certos impasses deixados pelo pai da fenomenologia. Mais ainda, não poderia desconsiderar a leitura heideggeriana dos conceitos fenomenológicos, o que se tornou determinante para sua própria tomada de posição diante deles.

O presente capítulo pretende dar continuidade à investigação dos rumos que o conceito de intencionalidade da consciência ganhou no desenvolver-se da reflexão de Levinas. Busca-se estudar as leituras levinasianas da intencionalidade presentes em seus textos mais maduros: *Totalidade e Infinito* (1961) e *Outramente que ser* (1974), suas principais obras, bem como em alguns outros escritos, a eles precedentes ou

conseqüentes. Neles Levinas se afasta totalmente de Husserl? Sua proposta ética desautoriza qualquer abordagem fenomenológica? Que tipo de intencionalidade seria admitida por Levinas? É o que se passa a analisar.

1. Para além da representação

Analisam-se alguns aspectos da obra de Levinas publicada em 1947¹¹⁰, intitulada *Da existência ao existente* (EE), bem como dois artigos aparecidos em 1959, por ocasião das comemorações do centenário de nascimento de Husserl.

Em EE, Levinas teceu várias análises fenomenológicas a respeito de situações corriqueiras da vida humana, com o intuito de descobrir como acontece para o homem, que para Heidegger é aquele único ente que se interroga pelo sentido do ser, a experiência original do ser. Como já se disse alhures, o pensamento original de Levinas foi alcançando formulação num diálogo cerrado com Husserl e Heidegger, seus principais interlocutores.

Parte-se da constatação de que a totalidade dos entes está mergulhada irremediavelmente no ser. Ora, no homem parece ocorrer um fenômeno estranho: ele parece poder se desvincular da existência. “Em certos momentos da vida humana, pareceria que esta tão evidente co-determinação ôntica entre existência e existente converte-se em separação. Noutras palavras, tratando-se do ser humano, o existente poderia dar-se separado da existência”¹¹¹. É aqui que entram em cena as análises fenomenológicas de Levinas a respeito da indigência, do prazer, da vergonha, da náusea, da preguiça, do cansaço e do esforço. Tais intencionalidades, longe de serem apenas estados psicológicos, são modos de se posicionar frente à existência e revelam

¹¹⁰ Levinas já havia publicado em 1936 sua primeira obra de caráter mais pessoal, intitulada *De l'évasion*, em que tematizava a possibilidade de saída do homem do domínio do ser. A respeito desse escrito e para aprofundamento do que vem a seguir, cf. M. FABRI, **Desencantando a ontologia**, p. 25-53.

¹¹¹ M. L. COSTA, **Levinas**: uma introdução, p. 70.

uma atitude de desconforto e até de rejeição do homem frente a ela. “O ser aparece, nessas experiências, não como algo que nos confere dignidade, conforme Heidegger pensava, mas antes como um peso, que permeia todo o nosso existir, frustra nossa liberdade e pesa sobre nós como um destino inevitável”¹¹².

Levinas denomina de *il y a* (há) a esse ser em geral, anônimo, que a tudo quer abarcar¹¹³. É o *Es gibt* de Heidegger, mas despojado de toda luminosidade e bondade. A experiência do há é caracterizada não como angústia, mas horror diante do fato nu e cru do ser¹¹⁴.

A Filosofia Ocidental, para Levinas, nunca foi para além do ser. É possível ao homem, entretanto, encontrar uma saída para evadir-se do ser, não só do *il y a*, como também do ensimesmamento a que o *il y a* conduz o existente¹¹⁵. Tal saída não é o nada, como negação do ser, pois este, mesmo quando negado, sempre está às voltas como uma ausência presente. O nada, porém, pode ser considerado como *intervalo* no ser do existente humano, mediante a suspensão que a consciência faz de si mesma na forma de sono e de *epoché*. Trata-se de uma saída provisória, paliativa, já que não destrói o império do *há*.

Levinas chama a atenção para o fato de que dormir não é apenas pedir uma trégua ao ser, como também recostar-se, tomar posição. E é a partir desse posicionamento que a consciência volta a si como sujeito. Segundo Costa, para Levinas,

... o sujeito saturado pelo ser pode recolher-se, pondo-se sobre a base que o sustenta como sujeito e como existente, sem necessitar de confronto com o ser. A partir da base como refúgio do ser e ponto

¹¹² R. BUCKS, **A Bíblia e a Ética**: Filosofia e Sagrada Escritura na obra de E. Levinas, p. 85-86.

¹¹³ “Esta ‘consumação’ impessoal, anônima, mas inextinguível do ser que murmura no fundo mesmo do nada, nós a denominamos pelo termo *il y a* (...) o ‘ser em geral’”. EE, p. 93-94.

¹¹⁴ “Horror do ser oposto à angústia do nada; medo de ser enão pelo ser (...). O horror executa a condenação à realidade perpétua, o ‘sem saída’ da existência (...). Horror da imortalidade, perpetuidade do drama da existência”. EE, p. 102-103.

¹¹⁵ Levinas faz referência ao pensamento de Spinoza a respeito do insaciável desejo de permanência no ser, ou seja, ao fato de o ser, por essência, tender a continuar sendo: é o *conatus essendi*. Levinas lê o dito spinoziano à luz daquele heideggeriano, segundo o qual o homem é o ente que tem cura do próprio ser: aqui, segundo o autor, reside o ensimesmamento em que incorre a Filosofia Ocidental. Cf. R. BUCKS, Op. cit., p. 87.

de partida para o ser, o sujeito existente se faz senhor do ser que antes o saturava¹¹⁶.

Tomar posição significa para o sujeito emergir como ente desde sua base, dentro do ser anônimo. No meio do indefinido, aparece agora um *Eu*, um sujeito, que Levinas denomina *hipóstase*¹¹⁷. Tal evento pode-se chamar de auto-posseção do ente homem, em que este se assenhora de seu ser, estando a sós consigo mesmo.

O momento em que se dá essa irrupção da hipóstase é o instante atual, que inaugura o que Levinas chama de tempo diacrônico¹¹⁸. O instante é um presente absoluto, um momento fora do tempo, um *kairós* que marca o existente em ato *hic et nunc*: cada instante é sempre um novo e absoluto começo¹¹⁹.

O sujeito-hipóstase, contudo, padece de profunda solidão, pois somente consegue distinguir o *é* do *sou*, ou seja, o ser (*il y a*) e si mesmo. Segundo Levinas, porém, é possível ao sujeito sair de si, perceber algo fora de si. A saída de si, que é verdadeira saída do ser, dá-se pelo *tempo* e pelo *outro*.

Quanto à questão da temporalidade, o filósofo aprofunda a noção de tempo diacrônico, composto de instantes, como se viu. “Começar de novo e num outro tempo está relacionado com o começar frente a ‘um outro’, que não é um *alter ego* constituído e reconhecido pelo eu como que num espelho”¹²⁰. O tempo se dá como relação com um outro.

Aparecem aqui alguns anúncios da alteridade, também relacionados ao tempo: a morte e a vida familiar. Levinas não entra no mérito da questão da morte, no *mysterium*

¹¹⁶ M. L. COSTA, Op. cit., p. 83.

¹¹⁷ “A hipóstase (...) significa a suspensão do *il y a* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do *il y a* surge um ente”. EE, p. 141.

¹¹⁸ “O tempo diacrônico é o tempo que escapa definitivamente ao discurso ontológico que sincroniza tudo, inclusive o passado e o futuro, re-presentando-os. Ele não é puramente contínuo, mas a descontinuidade imprevisível da liberdade: o poder de começar no instante e o poder de recomeçar a todo momento”. R. BUCKS, Op. cit., p. 95, nota 41.

¹¹⁹ Para fundamentação e aprofundamento a respeito do instante, cf. L. C. SUSIN, **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas, p. 161-163.

¹²⁰ M. L. COSTA, Op. cit., p. 92.

mortis, mas trata daquilo que ela representa para o ser humano. Susin afirma que sua chegada obedece à estrutura interpessoal:

... chega como um outro, um 'transcendente' que chega e age ao modo de alguém, como sendo um *quis* e não um *quid*. Toca-me como *eu* e não simplesmente como corpo biológico. A sua *hora* é fixada a partir desta alteridade absoluta que eu não posso conhecer. Por isso não conheço a hora, mas só a aproximação. E por isso, em última instância, chega como vontade estranha¹²¹.

A morte, por sua inexorabilidade, sujeita a si o homem, depondo-o de sua soberania. Haverá como vencê-la? Para Levinas, isso somente é possível se o eu se associa a outros, seja ao filho – que é como um prolongamento da vida paterna, sem ser o pai – seja no recurso à “alteridade pessoal mais forte que a alteridade da morte”¹²², a Deus, que garante o bem para além do mal do sofrimento e da morte. De qualquer modo, a superação da morte passa pela relação ao outro.

Quanto à família, Levinas propõe que nela se articula a alteridade prototípica: esposo-esposa, pai-filho. O feminino seria o outro por excelência, incontrolável e imprevisível. Na paternidade, o eu paterno, ao mesmo tempo que se preserva como eu frente ao outro, vê-se e se prolonga no outro. Levinas considera que este tipo de alteridade ainda está como que imiscuído de ambigüidade e, por isso, não configura uma saída definitiva do ser.

Assim, o sujeito humano que busca vencer o império do há, bem como o acorrentamento a si, começa a abrir-se para uma transcendência em busca do *diferente do ser*. Este não é o nada, mas o Bem que Platão já dizia estar para além do ser¹²³. A via entre o ser e o nada, a verdadeira porta de saída do ser é, pois, o Bem que se revela a partir do outro. Tal caminho de pensamento será desenvolvido em *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser*, que serão posteriormente analisados.

¹²¹ L. C. SUSIN, Op. cit., p. 181.

¹²² Ibidem, p. 183.

¹²³ Cf. PLATÃO, *A República*, Livro VII, 509b.

Propriamente naquilo que tange a seus estudos sobre Husserl, Levinas escreveu dois artigos em 1959. São eles: *Reflexões sobre a “técnica” fenomenológica* e *A ruína da representação*¹²⁴.

No primeiro artigo, Levinas sintetiza os traços fundamentais do método fenomenológico, o qual é o elemento de ligação entre os fenomenólogos pós-husserlianos.

Levinas dedica à intencionalidade atenção especial na apresentação de tal método, já que ela é que garante a dimensão ontológica à consciência, entendida como estrutura da subjetividade. Assim, o acesso desta ao objeto faz parte do ser do próprio objeto. Voltar às coisas mesmas é retornar aos atos intencionais nos quais se revela a presença intuitiva das coisas à consciência: “o regresso aos atos onde se revela a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas”¹²⁵.

Mais uma vez, Levinas sublinha a importância da sensibilidade para a fenomenologia. Este é um dos pontos firmes da leitura levinasiana de Husserl e que o fará ultrapassar o mestre. O filósofo chega a afirmar categoricamente, num tom heideggeriano:

A fenomenologia é uma destruição da representação e do objeto teórico. Ela denuncia a contemplação do objeto (que, no entanto, parece ter promovido) como uma abstração, como uma visão parcial do ser, como um esquecimento, poderíamos dizer em termos modernos, da sua verdade. Visar o objeto, imaginá-lo, é já esquecer o ser da sua verdade¹²⁶.

E continua:

A sensibilidade não é considerada como simples matéria dada brutalmente à qual se aplica uma espontaneidade de pensamento, quer para a informar, quer para nela identificar, por abstração, relações (...). A nova forma de tratar a sensibilidade consiste em conferir-lhe, na sua própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios e uma espécie de

¹²⁴ O primeiro foi publicado no volume coletivo em homenagem ao centenário de Husserl, *Cahiers de Royaumont, Philosophie II*, Ed. de Minuit. O segundo, publicado em *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haye, Nijhoff. Ambos republicados em DEHH, p. 135-149 e 151-164, respectivamente.

¹²⁵ DEHH, p. 140.

¹²⁶ DEHH, p. 139.

intencionalidade. Os sentidos têm um sentido (...). Certamente, na própria obra de Husserl, as intenções que visam o objeto nunca assentam no não-objetivante. Mas a sensibilidade e a passividade, os “dados hiléticos” ciosamente mantidos na base de uma consciência cujo movimento para o exterior husserl soube mostrar, melhor do que ninguém, retiram à subjetividade husserliana o papel de simples réplica do objeto e conduzem-nos aquém da correlação sujeito-objeto e do seu privilégio (...). Há verdade sem que haja representação¹²⁷.

A sensibilidade não é simplesmente a materialidade dada, mas o *agora* em torno ao qual se articulam subjetividade e objeto¹²⁸. Se é assim, o tempo se torna a condição de todo ato de significação¹²⁹. Para a fenomenologia, origem de todas as noções é a experiência dos fatos da consciência, que já havia sido definida em TIPH como um fluxo no tempo. Desse modo, o significado do finito é buscado no próprio finito, cuja positividade é, pois, afirmada, em consonância com a filosofia de tipo pós-kantiano. Posteriormente, em *Totalidade e Infinito*, tal posição será trabalhada de modo crítico. Já aqui, o filósofo afirma que o idealismo de Husserl, diferentemente de toda tradição idealista que valorizava a razão e o infinito, esquiva-se de estabelecê-los como critério ou paradigma. Assim, “a fenomenologia é o paradoxo de um idealismo sem razão. A razão, para Husserl, não significa um meio de se colocar de imediato acima do dado, mas equivale à experiência, ao seu instante privilegiado da presença *leibhaft*, ‘em carne e osso’, se assim se pode dizer, do seu objeto”¹³⁰.

Ainda quanto ao caráter intencional da sensibilidade, esta vem entendida como o marco zero espaço-temporal de toda relação entre sujeito e objeto, ou seja, a origem do fato mesmo de situar-se e acolher o fenômeno, a partir do corpo próprio.

¹²⁷ DEHH, p. 143; 147-148.

¹²⁸ “A sensibilidade marca o caráter subjetivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e, neste sentido, princípio), em direção ao aqui e agora a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez”. DEHH, p. 144.

¹²⁹ “O tempo – marca essencial da sensibilidade na filosofia desde Platão – torna-se, como existência do sujeito, origem de toda a significação. Todas as estruturas que moldam a estrutura da consciência como subjetividade descrevem-se, desde Husserl, tanto pelo tempo quanto pela intencionalidade. A definição de uma noção é substituída pela sua estrutura temporal – o modo da sua temporalização”. DEHH, p. 144-145.

¹³⁰ DEHH, p. 139.

Uma conclusão que se pode tirar é que se o sentido do ser das coisas é determinado a partir de sua “história intencional”, invalida-se a clássica distinção entre a aparição e o significado dos fenômenos. A coisa é assim como se manifesta.

No segundo artigo publicado em 1959, *A ruína da representação*, Levinas examina dois temas: a intencionalidade e sua relação com a representação.

Ora, a fenomenologia se diversifica de outras vertentes filosóficas, entre outras coisas, por não identificar a relação intencional (consciência-mundo) e a relação tradicional entre sujeito e objeto. Essa última requer a presença atual de ambos os termos, um defronte ao outro. A primeira, entretanto, pode se dar em passado, presente e futuro. Mais uma vez se ressalta a importância do tempo para o pensamento levinasiano. A consciência não é totalmente atual, ela reserva sempre potencialidade, cuja atualização é futura. Desse modo, se o tempo da representação (apreensão, conceitualização) é o presente, a relação intencional não é exclusivamente representativa, teórica. Tal relativização do ato representativo não significa que Levinas caia no irracionalismo do sentimento e da vontade, mas indica um questionar-se a respeito da primazia dada por Husserl aos atos objetivantes. De acordo com Penati,

Levinas deseja dizer que o movimento intencional do sujeito em direção ao objeto que ele toma em consideração é sustentado, e mesmo tornado possível, pelos *horizontes noemáticos*, que assim fazendo desenvolvem um papel transcendental: a intencionalidade implica um horizonte que não é identificado com o contexto do objeto (...), mas com a situação com que vem a encontrar-se o sujeito que intenciona (...). Está-se diante de um círculo: o mundo não é somente constituído, mas também constituinte, é ao interno de um mundo ante-predicativo que acontece a constituição do objeto; mundo que, todavia, é constituído pelo sujeito¹³¹.

Para Levinas, a fenomenologia, em sua inspiração original, vai além das tradicionais categorias de sujeito e objeto e destrói a soberania da representação.

Afirma Levinas:

¹³¹ M. PENATI, *Levinas e la scuola fenomenologica*, p. 18-19.

A atividade transcendental não é nem o fato de refletir um conteúdo, nem a produção de um ser pensado. A constituição do objeto já está protegida por um “mundo” pré-predicativo que o sujeito constitui (...). A flutuação entre a liberdade do idealismo transcendental e o compromisso num mundo, pela qual Husserl é censurado, não é a sua fraqueza, mas a sua força (...). O mundo não é só constituído, mas constituinte. O sujeito já não é puro sujeito, o objeto já não é puro objeto. O fenômeno simultaneamente é aquilo que se revela e aquilo que revela, ser e acesso ao ser. Sem evidenciar aquilo que revela – o fenômeno como acesso – aquilo que se revela – o ser – permanece uma abstração (...). Esta viragem onde o ser funda o ato que o projeta, onde o presente do ato – ou a sua atualidade – torna-se passado, mas onde o ser do objeto se perfaz na atitude que se toma a seu respeito e onde a anterioridade do ser se coloca novamente num futuro – esta viragem onde o comportamento humano é interpretado como experiência original e não como fruto de uma experiência – é a própria fenomenologia. Ela leva-nos para fora das categorias sujeito-objeto e arruína a soberania da representação. Sujeito e objeto não passam dos pólos dessa vida intencional (...). A intencionalidade significa que toda consciência é consciência de alguma coisa, mas sobretudo que *todo objeto apela e como que suscita a consciência pela qual o seu ser resplandece e, dessa forma, aparece*¹³².

Eis a nova ontologia surgida da fenomenologia, em que o ser não é dado apenas como correlato do pensamento, mas funda o próprio pensamento que o constitui. Em tal orientação, a sensibilidade desempenha um papel fundamental porque nela é que se joga a ambigüidade ou o paradoxo da constituição, de sorte que o noema condiciona e abriga a noese que o constitui: “Céu e terra, mão e utensílio, corpo e outrem condicionam a priori conhecimento e ser. Ignorar esse condicionamento é produzir aberrações, equívocos e vazios no pensamento”¹³³, em outras palavras, é produzir um espiritualismo desenraizado das condições concretas, “nas quais as noções mais puras vão beber o seu sentido”¹³⁴.

Levinas, deste modo, ressalta aquilo que ele considera fundamental na fenomenologia husserliana e a ultrapassa, mantendo-se firme em seu princípio de que toda intencionalidade e toda atividade de significação sempre têm como ponto de partida as situações concretas da existência, o dado hilético ou sensível. Isto faz aceno à sua própria proposta, de acordo com a qual a verdade deve ser buscada na dimensão ética. Tal proposta já não é nova, mas vem sendo gestada por Levinas desde seu primeiro artigo de 1929, em que examinava a relação entre verdade e intersubjetividade,

¹³² DEHH, p. 161-162.

¹³³ DEHH, p. 163.

¹³⁴ DEHH, p. 163.

passando pelos escritos filosóficos sucessivos, já examinados sucintamente. Todo esse processo, oriundo de suas investigações a partir da fenomenologia, culminará em suas obras mais importantes: *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser*.

2. Intersubjetividade ética como transcendência – o percurso de *Totalidade e Infinito* e *Outramente que ser*

Chega-s ao ponto mais original e mais maduro da produção filosófica de Levinas, que se precisa analisar ainda que brevemente, sob pena de se deixar perder elementos importantíssimos para a compreensão de seu posicionamento posterior a respeito da fenomenologia (sobretudo Husserl e Heidegger). É o momento da centralidade absoluta da ética.

2.1. *Totalidade e Infinito* (TI): a ética como filosofia primeira

Neste ponto da obra levinasiana, que marca o início de sua maturidade, o Outro entra definitivamente em cena e como protagonista daquilo que o autor chama de intriga ética. Dessa forma, *Totalidade e Infinito*, publicada pela primeira vez em 1961, assinala a transição de uma perspectiva ontológica para outra absolutamente ética, que se consolidará em escritos posteriores¹³⁵. Ainda que seja temerário querer “organizar” o pensamento original de Levinas, pode-se expô-lo distinguindo dois âmbitos ou níveis, que aqui se denomina *reinos*, precedidos de um preâmbulo¹³⁶. Este versará sobre a *idéia de infinito*, tomada de Descartes e base para os ulteriores avanços. Os âmbitos serão o *Reino do Mesmo* e o *Reino do Rosto*. Quando se tratar de *Outramente que ser*,

¹³⁵ O fio condutor de TI é apresentar a ética como a filosofia primeira, destronando de vez a ontologia, não para eliminá-la, mas para colocá-la em seu lugar. Cf. TI, p. 284; EI, p. 69.

¹³⁶ Segue-se para tanto a perspectiva de J. Serrano que denomina o preâmbulo de *argumento* e os âmbitos de *reinos*. Cf. J. F. M. SERRANO, **E. Levinas**: entre el deseo de pan y el deseo de Dios, p. 6-7.

prosseguir-se-á a exposição do *Reino do Rosto* e será introduzido o *Reino do Infinito Divino*.

– *Preâmbulo: a idéia de Infinito*

Na terceira de suas *Meditações sobre Filosofia Primeira*, Descartes trata das provas da existência de Deus, sendo que a primeira delas é a presença, na alma humana, da idéia de infinito. Como é possível, pergunta o filósofo seiscentista, haver numa substância finita a idéia de outra infinita, a não ser que se lhe tenha sido infundida por esta mesma substância?¹³⁷ E mais: é a idéia do infinito que lhe permite pensar o próprio ente finito¹³⁸. Ora, desta feita, a primazia e a solidão do *Cogito* ficam solapadas. Aqui Levinas intui a precedência da alteridade em relação ao Mesmo (o sujeito em si)¹³⁹ e o modo de relacionamento entre ambos¹⁴⁰.

A idéia de infinito é um modo de relacionar-se do Mesmo com uma alteridade radical, próxima e distante, totalmente exterior porque infinitamente superior (ou além) dele¹⁴¹. Ela evita dois perigos: os holismos, que “totalizam” o infinito e o finito numa só

¹³⁷ “Pois, embora haja em mim certa idéia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não sria, por isso, no entanto, a idéia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse de veras infinita”. R. DESCARTES, **Meditações sobre Filosofia Primeira**, III, n. 25, p. 91.

¹³⁸ “E não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente por uma negação do finito (...), entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido, desejo, isto é, de que sou indigente de algo e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma idéia de um ente mais perfeito, por comparação com o qual conheço meus defeitos?”. *Ibidem*, n. 26, p. 91-92.

¹³⁹ “O sujeito cartesiano dá-se um ponto de vista exterior a ele próprio a partir do qual pode captar-se (...). Se Husserl vê no *cogito* uma subjetividade sem nenhum apoio fora dela, ele constitui a própria idéia de infinito e apresenta-a como objeto. A não-constituição do infinito em Descartes deixa uma porta aberta. A referência do *cogito* finito ao infinito de Deus não consiste numa simples tematização de Deus (...). A idéia de infinito não é para mim objeto. O argumento ontológico jaz na mutação desse ‘objeto’ em ser, em independência a meu respeito. Deus é o Outro”. *TI*, p. 188-189.

¹⁴⁰ Levinas aplica a idéia de infinito não somente ao Outro divino, mas a toda alteridade. Note-se que seu conceito de infinito não é o escolástico, empregado por Descartes.

¹⁴¹ “A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o ‘eu penso’ mantém com o Infinito, que ele não pode de modo algum conter e de que está separado, uma relação chamada ‘idéia do infinito’ (...). O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado de sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito”. *TI*, p. 35-36.

realidade, e os deísmos, que simplesmente tornam impossível o relacionamento entre finito e infinito por os separarem absolutamente¹⁴².

Pode-se afirmar que, a partir do conceito filosófico-teológico de infinito, Levinas quis descobrir uma transcendência que supere o nível do ser (Totalidade) e sua intrínseca violência (intransigência quanto ao diferente), instaurando a paz escatológica¹⁴³.

– *O Reino do Mesmo: a interioridade do sujeito*

A relação ética só é possível entre dois pólos separados e autônomos. Daí a necessidade de fundar a interioridade, a especificidade do Eu, como ponto de partida da relação¹⁴⁴. Para o autor, esta etapa preliminar ao aproximar-se do Outro caracteriza-se por um egoísmo natural e pré-moral que se articula em dois momentos, chamados de *fruição e vida econômica*.

A fruição é o nível básico da existência humana: “*a relação primeira ao mundo é uma relação de gozo e de alegria de viver (...), uma ‘fruição’ do mundo na ‘fricção’ ao mundo, gozo que comporta também a surpresa, o perigo e a dor*”¹⁴⁵, como afirma Susin. Estamos num estágio anterior a qualquer atividade de significação do mundo¹⁴⁶. O

¹⁴² Cf. J. F. M. SERRANO, Op. cit., p. 10.

¹⁴³ “Sem substituir a escatologia à filosofia (...) pode remontar-se a partir da experiência da totalidade a uma situação em que a totalidade se quebra (...). Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo de infinito”. TI, p. 12.

¹⁴⁴ “A alteridade, a heterogeneidade radical do outro, só é possível se o outro é realmente outro (...). *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu*”. TI, p. 24.

¹⁴⁵ L. C. SUSIN, Op. cit., p. 35.

¹⁴⁶ “O gozo é uma precompreensão que contesta o primado gnoseológico da consciência (...). Mas antes da consciência há um gozo da criação, gozo dos dons dados da criação, oferecidos para todos e inapropriáveis”. P. S. PIVATTO, “A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos”. **Veritas**, n. 147, p. 349, nota 7.

mundo é alimento¹⁴⁷: o Eu busca identificar-se, identificando a si tudo que vê no mundo, absorve tudo; não há alteridade, mas sim necessidades a serem supridas para manter o equilíbrio Eu-ambiente¹⁴⁸.

A harmonia prazerosa que vem da fruição é frágil e está constantemente ameaçada pela “preocupação com o amanhã”¹⁴⁹. Para proteger-se contra os imprevistos do futuro – as investidas do *há* – o sujeito adia a fruição imediata e constrói um *locus* fora do âmbito do elementar, que Levinas identifica com a *casa*, o *lar*. Surge, assim, a *vida econômica*¹⁵⁰.

A casa é o espaço extraterritorial que torna possível um real distanciamento em relação ao ambiente, um recolhimento do Eu; é um local propício ao ato teórico de representação do mundo, posterior para Levinas ao ato primeiro de fruição. É também lar, espaço de acolhida e aconchego, o que é possibilitado pela presença dos demais membros da família, entre os quais Levinas destaca o Outro feminino¹⁵¹. No fundo, porém, da eguidade do Mesmo, a idéia de infinito nele presente o abre à alteridade e suscita nele o que o autor chama de *Desejo metafísico*:

“O Desejo é então o movimento de infinitude da vontade que se relaciona com o Outro não como o *desejado* (o que entra no caráter ontológico do conhecimento racional que tematiza de modo sincrônico e assimilador), mas como o *desejável*, o que foge continuamente da captura do Mesmo, e se mantém absolutamente Outro, heterogêneo”¹⁵².

¹⁴⁷ Alimento é tomado aqui em sentido amplo: “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de idéias, de sono etc (...). Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso (...). Todo prazer é, nesse sentido, alimentação”. TI, p. 96-97.

¹⁴⁸ “Dessas realidades posso alimentar-me e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor”. TI, p. 21. Cf. TI, p. 101.

¹⁴⁹ Cf. TI, p. 133-134.

¹⁵⁰ “Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha a significação de morada a partir desse recolhimento”. TI, 137.

¹⁵¹ “A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação”. TI, p. 138.

¹⁵² M. PAIVA, “Subjetividade e Infinito: o declínio do *cogito* e a descoberta da alteridade”. *Síntese*, n. 88, p. 220.

A irrupção dessa *abertura desejante* que se faz no íntimo do Mesmo leva à análise do que aqui se chama o *Reino do Rosto*.

– O Reino do Rosto: a exterioridade do Outro

Quem é o Outro? Pode-se começar a responder a tal indagação pela via negativa. O Outro não é o Eu; de maneira alguma é um *alter ego*, como Husserl afirma nas *Meditações Cartesianas* (V), mas um *alter* do *ego*. O Outro não está no ser, como os fenômenos, mas para além dele. Não é tematizável, teorizável, representável: é o inapropriável. Como, pois, será possível uma aproximação a ele? Para Levinas não é o Eu que encontra o Outro, mas é este que vem ao Eu e se lhe apresenta como *rostos*¹⁵³: “O modo como o Outro se apresenta, *ultrapassando a idéia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, *rostos*”¹⁵⁴.

O *rostos* é a epifania do Outro, sua revelação¹⁵⁵. Não se trata, contudo, de um conjunto de dados fenomênicos, como feições, cor dos olhos: não pode ser definido, denominado, dominado. Expressa-se, estando para além de todo conceito: é *kath'autó*¹⁵⁶.

O *rostos* fala e interpela o Eu: “o *rostos* fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento”¹⁵⁷. Acercando-se ao Eu, o Outro se revela em sua impossibilidade de ser captado por meios violentos: “Não matarás!” é sua primeira palavra. Mostra-se,

¹⁵³ Este é um dos conceitos mais característicos de Levinas. O termo francês é *visage*, que aqui se traduz por *rostos*, como a maioria dos estudiosos de Língua portuguesa o fazem. Contudo, há quem prefira traduzir *visage* por *olhar* ou *semblante*, como, por exemplo, Susin. Cf. L. C. SUSIN, Op. cit., p. 203, nota 8.

¹⁵⁴ TI, p. 37.

¹⁵⁵ “A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação (...). O *rostos* é uma presença viva, é expressão”. TI, p. 53.

¹⁵⁶ A expressão grega *kath'autó* indica aqui a total separação e a independência do Outro em relação ao poder de significação e de identificação do Eu.

¹⁵⁷ TI, p. 176.

igualmente, em sua fragilidade e vulnerabilidade e em sua dignidade que compromete o Eu: o Outro vem do alto¹⁵⁸. O Outro que se manifesta como rosto é o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro. Estas são, segundo Lévinas, as figuras paradigmáticas da alteridade¹⁵⁹:

A transcendência de outrem, que é sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria (...). Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento – glorioso abaixamento; tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade¹⁶⁰.

Levinas destaca a superioridade do Outro em relação ao Eu, que se dá pelo caráter imperativo do rosto indigente. Este o convoca a uma relação ética que resulta *assimétrica*. O Eu tem sempre obrigações para com o Outro, está a seu serviço, e não lhe pode exigir o mesmo. O espaço da relação interpessoal não é, pois, homogêneo¹⁶¹:

A 'curvatura do espaço' exprime a relação entre seres humanos. O fato de Outrem se colocar mais alto do que eu (...). O homem enquanto Outrem chega-nos de fora, separado – ou santo – rosto (...). Essa 'curvatura do espaço' [intersubjetivo] é talvez a própria presença de Deus¹⁶².

Já está, pois, delineada o que se pode chamar a *metafísica ética* de Levinas, que se apóia em três pilares¹⁶³:

- metafísica significa relação com a transcendência, com o Outro exterior ao Eu ;
- a primazia da razão, do conhecimento, suprime a alteridade, reduzindo o Outro ao Mesmo, o Infinito à Totalidade, o que gera a intolerância, o desprezo e a guerra;

¹⁵⁸ Cf. TI, p. 177-178.

¹⁵⁹ Salta aos olhos aqui o ambiente vital bíblico da filosofia de Levinas, que lhe valeu não poucas críticas.

¹⁶⁰ TI, p. 63; 222.

¹⁶¹ É esta uma das maiores diferenças entre Levinas e Buber, para quem a relação intersubjetiva aconteceria de igual para igual. Cf. EN, p. 145.

¹⁶² TI, p. 271.

¹⁶³ Cf. J. F. M. SERRANO, Op. cit., p. 36.

- a metafísica não pode se apoiar na ontologia, mas na ética, que é a Filosofia Primeira¹⁶⁴.

Eis o que é essencial em *Totalidade e Infinito*: a transcendência e a precedência do Outro, que rompe a Totalidade do ser neutro, e por quem o Eu é chamado a se responsabilizar. O tema da responsabilidade remete a *Outramente que ser*, que se passa agora a considerar.

2.2 *Outramente que ser ou mais além da essência* (AE): a glória do Infinito como responsabilidade pelo Outro

– *O Reino do Rosto*

Nesta sua segunda grande obra, publicada em 1974, Levinas pretende definitivamente alcançar – como o próprio título sugere – uma superação radical da essência, da ontologia, uma alternativa ao ser. Ao se falar de ser e de essência, não se faz em termos genéricos e muito menos tomando-os em sentido aristotélico ou escolástico, mas percebendo-lhes o real sentido dado pelo autor. Essência é, pois, aqui tomada como o evento do ser, o ser distinto do ente¹⁶⁵. Essa superação não visa a um *ser de outro modo*, mas a um *outro modo que ser*, a um “*outramente*” que ser, diverso tanto do ser quanto do nada. Tal questão já é antiga no pensamento levinasiano, contudo, chegará agora à sua mais completa resposta.

¹⁶⁴ “A ética preside assim à obra da verdade (...). A ética não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira”. TI, p. 284.

¹⁶⁵ Cf. AE, p. 3, nota 1.

Para o autor, *essência é inter-esse*, aquilo que Levinas já havia chamado de *conatus essendi* – o interesse de perseverar no ser: o ser que deseja continuar sendo¹⁶⁶ - e de *totalidade*: ânsia de integrar tudo a si: “O interesse do ser se dramatiza a partir dos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, a partir da multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros (...). A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência”¹⁶⁷.

O caminho para a superação da essência, do primado da ontologia, passa pela escuta do apelo do Outro. Já se teve a oportunidade de afirmar que o Outro não pode ser dominado pelo Eu e o chama a uma relação ética. Levinas focaliza agora a resposta que a subjetividade se vê convocada a dar ao Outro.

Em um primeiro momento, essa resposta se faz pela *sensibilidade e proximidade* ao Outro, o que nada mais é do que uma *não-indiferença* para com ele, uma solicitude vigilante e atenta, isenta de e anterior a toda ambição dominadora do Eu para com o Outro. A isso Levinas chama *obsessão*: “O Rosto do próximo me obseda (...). ‘Ele me olha’, tudo nele me diz respeito, nada me é indiferente”¹⁶⁸.

Dessa forma, o Eu se percebe como que intimado, convocado, chamado irresistivelmente a ser responsável pelo Outro. Esta é uma vocação primordial, anterior mesmo à sua própria autoconsciência e, por isso, imperativa¹⁶⁹. O Eu se descobre *eleito* e vocacionado a *ser para o Outro*. Eleito pelo Bem, eleito para a bondade. “O ser bom,

¹⁶⁶ “A essência se exercita deste modo como a mais invencível persistência na essência, preenchendo todo intervalo de nada que viria a interromper seu exercício”. AE, p. 4.

¹⁶⁷ AE, p. 4-5.

¹⁶⁸ AE, p. 118.

¹⁶⁹ Para Levinas, a auto-consciência não é primordial por não saber de sua origem. Ela como que “não consegue olhar para trás de si” (R. BUCKS, Op. cit., p. 129). Ao se dar conta de si próprio, o ser humano já se descobre chamado a responder pelo Outro. Mesmo sua liberdade não é originária (Cf. L. C. SUSIN, Op. cit., p. 324-326).

antes de ser nossa opção, já nos escolheu. Perante o Bem não tenho escolha. Se eu optar pelo mal, mal opto e me escravizo”¹⁷⁰.

A resposta a essa eleição se dá pelo que Levinas chama de *substituição*¹⁷¹. Esta não significa uma tomada ou usurpação do lugar do Outro, mas um pôr-se sob o Outro, no sentido de colocar-se radicalmente a serviço dele, de viver para o Outro.

Levinas remonta à etimologia do conceito de sujeito: *sub-jectum*, o que subjaz, que está por debaixo e sustenta. O Eu-Sujeito é aquele que serve ao Outro como seu suporte, responsável por ele. É o *refém* do Outro e seu guardião¹⁷². Condição *sine qua non* para tanto é um auto-esvaziamento do Eu, um perder-se a si mesmo, um profundo *des-inter-esse*, para se devotar totalmente ao Outro, tornando-se capaz de assumir qualquer sacrifício por ele. O autor chega mesmo a universalizar essa noção, afirmando que o sujeito é um suporte universal¹⁷³.

Chega-se, assim, à plena superação do regime do ser. “A subjetividade aquém ou além do livre ou do não livre (...) é o ponto de ruptura da essência excedida pelo Infinito”¹⁷⁴. Levinas, contudo, não pretende ingenuamente abolir ou suprimir a ontologia, o âmbito do ser, mas colocá-la em seu lugar devido. Este não é outro que uma posição

¹⁷⁰ R. BUCKS, Op. cit., p. 124. É claro que Levinas reconhece a possibilidade de recusa a essa eleição, mas tal consistiria numa espécie de auto-traição e frustração: “Antes da liberdade, a subjetividade é um sim incondicional. Antes de um sim ou um não provindos da reflexão, é uma exposição e um consentimento”. L. C. SUSIN, Op. cit., p. 326.

¹⁷¹ Aqui está o coração da obra de Levinas. Cf. AE, p. 125-166.

¹⁷² “Na busca da consciência, na substituição que coloca em condição de refém, surge a subjetividade: o eu é individualizado na passividade ilimitada (...). A ética é (...) o lugar onde nasce a subjetividade côm refém do Outro que a torna responsável”. M. PAIVA, Op. cit., p. 224. A passividade a que Levinas refere significa que não é o sujeito (consciência) que tem o comando da relação intersubjetiva. Trata-se da absoluta primazia da iniciativa do Outro: o Eu está-lhe exposto, próximo, pronto à sua ordem, pronto à *passio* por ele. “A intencionalidade da sensibilidade é ser passiva (...). A responsabilidade é a intencionalidade da passividade, eu sou refém do outro que me toca ou me desmobiliza”. M. L. PELIZZOLI, “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”. *Veritas*, n. 147, p. 430-431.

¹⁷³ “A universalização desta unicidade da subjetividade é sempre pensada por Levinas de modo ético, como de-substancialização, sujeição e responsabilização universal. Nem coincidindo com o todo, nem dominando o todo, mas servo de todos”. L. C. SUSIN, Op. cit., p. 381.

¹⁷⁴ AE, p. 14-15.

ancilar. Para Levinas, a ontologia não é fundamental, como o é para Heidegger¹⁷⁵. A linguagem ontológica é segunda¹⁷⁶. Ela se faz necessária para expressar o universal que surge quando o Eu se percebe responsável não só por um Outro, mas por um terceiro, pelo Outro do Outro. “Na proximidade do outro, todos os outros do outro me obsedam e já a obsessão clama justiça, reclama medida e saber e consciência (...). A relação com o terceiro é uma constante correção da assimetria da proximidade”¹⁷⁷. Levinas não se desdiz aqui; porém, salvaguardando a prioridade da relação ética intersubjetiva, vê-se obrigado a reconhecer a necessidade de estruturas mais amplas que garantam uma solicitude real por todos os Outros: a necessidade de justiça e de instituições que a administrem, como o Estado e as demais instâncias sociopolíticas. É, pois, uma justiça que brota da solidariedade para com outrem¹⁷⁸.

– *O Reino do Infinito Divino*

O salto mortal do *des-inter-esse* parece loucura, insensatez, à óptica do ser. Há, entretanto, uma outra lógica que proclama a pertença do sujeito a um outro reino: o reino do Infinito Divino, o reino da *Eleidade*.

Levinas se refere ao Infinito Divino com a expressão *Eleidade*, derivado de *Ele*. Isso quer mostrar o modo como Deus entra em relação com o humano, sem se deixar ser tocado ou “possuído” por este. Com efeito, a Revelação divina acontece num

¹⁷⁵ Cf. EN, p. 21-33.

¹⁷⁶ Falando-se em linguagem, é mister afirmar que Levinas introduz em *Outramente que ser* um vocabulário lingüístico para tratar da questão entre o ético e o ontológico: o *Dizer* e o *Dito*. O *Dizer* é aproximação e auto-expressão do Eu ao Outro, proximidade que já implica responsabilidade para com ele. O *Dito* é o enunciado, a expressão cristalizada, representação do *Dizer*. Pode-se afirmar que o *Dizer* é o modo de expressão do compromisso ético em ato e o *Dito*, a fixação, em linguagem ontológica, de seu manifestar-se. O *Dizer* é diacrônico, enquanto o *Dito*, sincrônico. Para fundamentação e aprofundamento, cf. AE, p. 6-9; 43-49.

¹⁷⁷ AE, p. 201.

¹⁷⁸ “Se não houvesse ordem de justiça, não haveria limite para minha responsabilidade (...). Mas, em contrapartida, é a partir da relação com o rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo do próprio Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limite para o Estado”. “Eu penso (...) que a caridade é impossível sem a justiça e que a justiça se deforma sem a caridade”. EN, p. 145-146; 164.

paradoxal manifestar-se escondendo-se (re-velar). É uma Revelação através de seu *vestígio*, como em Êxodo 33, 18-23: “a sua passagem é sempre passado, a sua proximidade está no distanciamento: a sua invisível visibilidade é o rosto do Próximo”¹⁷⁹.

Quando a Eleidade divina vai ao encontro do Eu na Revelação, sua passagem traz consigo o imperativo ético do serviço ao Outro. Assim, aquela eleição primordial a ser para o Outro que o Eu experimenta tem sua fonte no Infinito Divino. “Aproximar-se do Infinito”, aceitar a sua vinda, “quer dizer esquecer o próprio eu diante do olhar do próximo que rompe a sincronia da representação”¹⁸⁰. A relação ética se mostra, pois, como

“uma intriga a três: o Eu se aproxima do Infinito indo generosamente até o Tu (...). Eu me aproximo do Infinito sacrificando-me. O sacrifício é a norma e o critério da aproximação (...). Um Tu se insere entre o Eu e o Ele absoluto”¹⁸¹.

Nessa dinâmica da substituição, o Eu-Sujeito é uma *testemunha* do Infinito, sendo *inspirado*, movido por Ele¹⁸². O Sujeito, em sua palavra e em seu modo de agir, torna-se um Dizer do Infinito, que clama: “Eis-me aqui! Envia-me!”, “eis-me' (...) em nome de Deus ao serviço dos homens que me dizem respeito”¹⁸³. Aqui está o *profetismo* segundo Levinas¹⁸⁴.

¹⁷⁹ M. PAIVA, Op. cit., p. 225.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 225.

¹⁸¹ DEHH, p. 262-263.

¹⁸² “A inspiração: ser autor do que me foi, sem eu saber, insuflado”. AE, p. 189.

¹⁸³ AE, p. 190. Levinas cita os textos bíblicos: *Isaías* 6, 8 e *I Samuel* 17, 45.

¹⁸⁴ “O profetismo é, pois, o reconhecimento, depois da ação ética, de que a iniciativa da dita ação vem de mais antes do que aquele que a realiza”. J. F. M. SERRANO, Op. cit., p. 34.

Tudo isso leva a concluir que o Eu-Sujeito já não mais se pertence: tornou-se uma total imolação ao Outro. Nisto, na responsabilidade até a substituição, é que reside a *glória do Infinito*:

A glória do Infinito se glorifica a partir desta responsabilidade, não deixando ao sujeito nenhum refúgio no seu íntimo que o protegeria contra a obsessão pelo Outro (...). O Infinito não tem glória senão pela subjetividade, pela aventura humana de se aproximar do outro, pela substituição ao outro, pela expiação pelo outro¹⁸⁵.

Pode-se encerrar dizendo que, para Levinas, *a ética é a verdadeira religião*: o acesso que se tem a Deus passa pela sensibilidade, pela responsabilidade para com o Outro e pela substituição a ele. As relações éticas se tornam relações religiosas; o amor ao próximo, amor a Deus¹⁸⁶.

É assim que Levinas chega ao máximo desenvolvimento de sua filosofia, tendo partido da análise da categoria fenomenológica da intencionalidade – por ele sempre entendida como transcendência que funda a própria consciência, não restrita à esfera teórica da representação, mas vinculada estritamente à sensibilidade hilética – num percurso que o leva à abertura eticamente responsável para com o Outro. Levinas pode então fazer o caminho inverso: aplicar ao domínio da fenomenologia, sobretudo à noção tão cara de intencionalidade da consciência, as conclusões a que chegou. É o que se passa a considerar.

3. Não-intencionalidade

¹⁸⁵ AE, p. 184; 188.

¹⁸⁶ M. PAIVA, Op. cit., p. 227.

Levinas, ao longo de toda sua carreira acadêmica, nunca deixou de dialogar com os autores que ele considerava os mais significativos para a formação de seu pensamento filosófico: Husserl e Heidegger. Assim é que se encontram, permeando os momentos mais fecundos e originais de sua produção literária, textos explicitamente dedicados a uma espécie de tomada de posição frente a tais pensadores, ora mostrando que se está desenvolvendo virtualidades de sua obra, ora apresentando um distanciamento radical, ainda que cortês.

Toma-se aqui para análise um artigo, publicado em *Entre Nós* (EN): *A consciência não-intencional*, de 1983¹⁸⁷.

Levinas inicia este seu artigo referindo-se diretamente a Husserl como origem de seus escritos e como alguém a quem muito deve. Contudo, passando-se mais de 50 anos desde seus primeiros contatos com a fenomenologia, já lhe era perfeitamente possível perceber em Husserl um demasiado apego à filosofia de tipo cartesiano, em que a primazia do sujeito cognoscente era inquestionável.

... um privilégio do teórico, privilégio da representação, do saber, e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser. E isto apesar de todas as sugestões opostas que se podem igualmente derivar de sua obra: intencionalidade não-teórica, teoria do *Lebenswelt* (do mundo da vida), o papel do corpo próprio, que Merleau-Ponty soube valorizar. Aí – mas também nos acontecimentos que desenrolaram de 1933 a 1945 e que o saber não soube nem evitar nem compreender – está a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl ou, ao menos, de suas formulações¹⁸⁸.

A experiência do pensar não permite uma verdadeira transcendência. Pensar um objeto, dirigir-se intencionalmente a ele, significa de alguma forma capturá-lo (como exprime o termo alemão *Begriff* – conceito – cuja acepção primeira é a de agarrar, tomar

¹⁸⁷ Publicado originalmente numa coletânea intitulada *Philosophes critiques d'eux mêmes*, sob os auspícios da Federação Internacional das Sociedades de Filosofia, vol. 10, Berna, 1983. Posteriormente, Levinas o incluiu em sua obra *Entre nós* (EN), a partir de cuja tradução brasileira é aqui citado. Considerações como essas também aparecem em artigos como: *Da consciência ao despertar* e *A má consciência e o inexorável*, ambos publicados no volume intitulado *De Deus que vem à idéia* (DVI), de 1982.

¹⁸⁸ EN, p. 166.

presa). Se há transcendência, trata-se de uma transcendência na imanência do ser. O que pode estar para lá do ser?

Desde Kant, sabe-se que todo sistema de representação e de pensamento vai encontrar sua unidade última, seu fundamento, na instância do *Eu penso*, para o qual tudo converge e do qual tudo brota. Será assim mesmo? Toda e qualquer intencionalidade se funda sobre uma representação?

Segundo as teorias de Brentano e de Husserl, sim. “Consciência implica presença, posição-diante-de-si, ou seja, a mundaneidade, o fato-de-ser-dado. Exposição à apreensão e à captação, à com-preensão, à apropriação”¹⁸⁹.

Uma consciência dirigida ao mundo, aos entes, não poderia também se dirigir a si mesma? Para aquém ainda da percepção interna (consciência de si), não haveria uma consciência? “Consciência todavia indireta, imediata, mas sem visada intencional, implícita e de puro acompanhamento”¹⁹⁰. Consciência não-intencional, pré-reflexiva, que Levinas chama de *má consciência*:

Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção (...) ela não é ato, mas passividade pura (...). “Consciência” que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visada, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez outra que a do desvelamento, outra que a do pôr a descoberto da verdade. Na sua não intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência¹⁹¹.

Tal consciência, pura passividade, é incapaz de apreender, de se apoderar. É receio não por si ou por seu dano, mas receio pelo que está fora de si, receio pelo outro. “Temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e

¹⁸⁹ EN, p. 170.

¹⁹⁰ EN, p. 171.

¹⁹¹ EN, p. 172.

consciente, pode realizar como violência a como assassinato. Temor que sobe por detrás de minha ‘consciência de si’ e sejam quais forem (...) os retornos da pura perseverança no ser”¹⁹², o *conatus essendi*. Trata-se do receio pelo que se poderia fazer de mal a outrem. Receio e responsabilidade, receio advindo de um chamado, de uma eleição.

Conclusão

Neste capítulo, procurou-se caminhar com Levinas no processo de amadurecimento de seu pensar filosófico, examinando como foram por ele trabalhados os elementos próprios da fenomenologia, sobretudo o conceito de intencionalidade da consciência. Mesmo que tenha direcionado sua reflexão por vias estranhas ao projeto de Husserl, Levinas não cessa de se referir a ele, bem como a Heidegger, como referências incontornáveis de seu pensamento, quer como fundamentação ou como franco contraste.

Chama a atenção o modo de Levinas se referir à intencionalidade. Como se viu no capítulo precedente, ela era vista como o “grande achado” de Husserl, que caracterizava a fenomenologia como uma filosofia da transcendência e a própria estrutura da consciência subjetiva era então encontrada na intencionalidade. Não obstante isso, já desde TIPH veio se sedimentando no pensamento levinasiano a crítica à primazia dada por Husserl à intencionalidade do ato teórico de representação. Tal crítica se aprofundou nos escritos analisados neste capítulo. Levinas passou a enaltecer o caráter intencional da sensibilidade (os dados hiléticos) como o princípio de toda atividade da consciência que romperia a sincronia da representação (mera transcendência imanente), a qual teria, pois, em ruínas sua primazia.

¹⁹² EN, p. 174.

Com a descoberta do Outro, cujo *rostro* constitui-se na instância ética por excelência, vem abaixo toda pretensão de se estabelecer o ato representativo na base da subjetividade. Em primeiro lugar, o sujeito é aquele que se percebe chamado pelo Outro a colocar-se a seu serviço. O Eu se descobre como Eu no chamado ético que lhe vem de Outrem para a saída de si até a substituição. O aspecto primordial da consciência é então o acolhimento responsável do apelo do Outro. Aqui está a autêntica transcendência para uma verdadeira exterioridade, o que se realiza pela consciência não-intencional. A relação com o Outro é, pois, totalmente distinta do esquema noese-noema (que reduz o Outro ao Mesmo), revestindo-se eminentemente de caráter ético e transcendente.

Levinas teria, dessa forma, rompido totalmente com Husserl? Teria abandonado a noção de intencionalidade, o que significaria um rechaço da fenomenologia?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

LEVINAS FENOMENÓLOGO?

Começo *com* ou *em* Husserl, mas o que digo já não está em Husserl.

E. Levinas

Chega-se ao final do percurso que se havia proposto de investigar os escritos de Levinas, a partir do prisma da intencionalidade da consciência, a fim de se verificar a plausibilidade de considerá-lo vinculado ou não ao pensamento fenomenológico, iniciado por Husserl.

Nos três capítulos em que se articulou o presente trabalho, buscou-se apresentar: a) o pensamento de Husserl, matriz da fenomenologia contemporânea, em seu contexto histórico e teórico, ressaltando o conceito fundamental de intencionalidade que anima a consciência; b) os primeiros contatos de Emmanuel Levinas com a fenomenologia e sua interpretação de Husserl presente na tese doutoral que defendeu em 1930, em que se destacam sua leitura ontológica do projeto husserliano e, em particular, a compreensão da intencionalidade – essência da subjetividade – como transcendência; c) o desenvolvimento e amadurecimento da filosofia levinasiana, sempre em diálogo com a fenomenologia, em que a visão ética da alteridade, fundada sobre o *rosto* do outro, passa a exercer papel de primeira grandeza e serve de critério para avaliar o conceito de intencionalidade, sobretudo aquela teórica, cuja primazia vem ceder espaço a uma dimensão pré-teórica da consciência – a consciência não-intencional.

Longe de querer afirmar a inexistência da consciência intencional, a não-intencionalidade significa que ela não é fundamental nem primeira, ou seja, antes da

atividade da representação – que constitui em si mesma ou a partir de si todo ato intencional, conforme a tese husserliana herdada de Brentano – está uma passividade originária, dita má-consciência porque não se constitui como consciência de algo, que não apreende, não conceitua, não valora, mas acolhe o outro que se lhe aproxima, manifestando-se em formas éticas como a proximidade, a não-indiferença, o des-interesse, a eleição, a substituição. Segundo J. De Greef, tais formas “exprimem esta passividade, passividade de uma consciência que não é origem, que não é sujeito *de*, mas sujeito *a*”¹⁹³.

A consciência intencional é um momento segundo, que realiza apenas uma *transcendência imanente*, já que o objeto-fenômeno passa a existir intencionalmente já no interior da consciência, tornando-se passível de conceituação, imaginação, valoração, desejo etc. Além do mais, isso vale propriamente para o mundo das coisas, porque o Outro rompe as fronteiras da representação. Transcendência em sentido forte e pleno se dá, pois, em face do Outro, que reclama ao Eu o êxodo de si mesmo em vista de se colocar a seu serviço.

A consideração da intersubjetividade desenvolvida por Levinas como ética da alteridade é, sem dúvida, original. Contudo, mesmo ela guarda certas dívidas, ao menos de inspiração, para com a filosofia husserliana. Com efeito, na quinta das *Meditações Cartesianas*¹⁹⁴, Husserl apresenta sua teoria da intersubjetividade, em que o Outro é entendido como um *alter ego*, ou seja, em analogia com o Eu. O Eu se encontra com um não-Eu que se manifesta como um outro-Eu, o qual é caracterizável através dos atributos positivos com os quais o sujeito se auto-predica. Desse modo, o *alter* é constituído pelo *ego*. Levinas não comunga com tal concepção de alteridade, pois para ele jamais o Outro poderá ser constituído pelo Mesmo, mas a valoriza enquanto

¹⁹³ J. DE GREEF, “Levinas et la phénoménologie”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 76, p. 462, nota 1.

¹⁹⁴ E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, V: Em que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica, p. 149-221.

uma quebra operada pelo próprio Husserl no processo da fenomenologia transcendental que poderia redundar em solipsismo¹⁹⁵.

Ao longo deste trabalho, pôde-se perceber outros afastamentos de Levinas em relação a Husserl, como, por exemplo, no questionamento à primazia do Eu teórico e ativo, à reunião de todo sentido do ser no presente da consciência. Não obstante, os escritos de Levinas mostram-se sempre impregnados pela inspiração fenomenológica e pela persistência no diálogo com seu iniciador.

Levinas aparece, pois, a partir da análise realizada, como alguém profundamente ligado ao modo de pensar fenomenológico, ainda que apresente suas críticas e discordâncias em relação a este. Em outras palavras, a fenomenologia (sobretudo Husserl e Heidegger) constitui um horizonte sem o qual não se pode entender Levinas, assim como a fé judaica da tradição talmúdica, que dá a seu pensamento um matiz todo peculiar.

Resta, contudo, tentar responder à questão que norteou a pesquisa: Levinas pode ser considerado um fenomenólogo? Seguem abaixo as posições de alguns estudiosos que procuraram solucionar tal indagação.

O primeiro a ser considerado é Jacques Derrida, que escreveu em 1964 a primeira grande análise do pensamento de Levinas: *Violence et métaphysique*, capítulo que integra sua obra *A escritura e a diferença*¹⁹⁶. A conclusão a que Derrida chegava era de que “a metafísica de Levinas pressupõe, em um sentido, a fenomenologia que pretende pôr em questão”. Para ele, a relação entre Levinas e Husserl poderia ser descrita como uma “constante oscilação entre a letra e o espírito husserliano (discutindo

¹⁹⁵ Não se pode aqui desenvolver em pormenor os conceitos husserlianos presentes na V Meditação, nem a crítica de Levinas a ela. Para maior aprofundamento, cf. P. RICOEUR, **Na escola da fenomenologia**, p. 215-252. F. J. H. HERNÁNDEZ, **De Husserl a Levinas: un camino en la fenomenología**, 365-383; M. L. PELIZZOLI, **A relação ao outro em Husserl e Levinas**, p. 34-68.

¹⁹⁶ J. DERRIDA, “Violence et Métaphysique”. In: **L’écriture et la différence**, p. 117-228. Não se sabe por que motivo tal capítulo não integra a tradução brasileira desta obra de Derrida.

quase sempre aquela em nome deste)”, em cujo horizonte se desenhava uma ruptura¹⁹⁷.

Depois da morte de Levinas, Derrida lhe dedicou alguns artigos muito elogiosos, reunidos no volume *Adeus a Emmanuel Levinas*. Para o autor, as categorias de *acolhimento* e *hospitalidade* aparecem como pontos fundamentais na obra levinasiana. Intencionalidade, no seu sentido elevado, significa acolhimento do Outro:

Deduzir da presença em minha finitude da idéia do infinito que a consciência é hospitalidade, que o *cogito* é hospitalidade oferecida ou dada, *acolhimento* infinito (...). Porque ela é hospitalidade, a intencionalidade resiste à tematização. Ato sem atividade, razão como receptividade, experiência sensível e racional do *receber*, gesto de acolhimento, boas-vindas oferecidas ao outro como estrangeiro, a hospitalidade abre-se como intencionalidade mas ela não saberia tornar-se objeto, coisa ou tema. A tematização, ao contrário, já supõe a hospitalidade, o acolhimento, a intencionalidade, o rosto. O fechar a porta, a inhospitalidade, a guerra, a alergia já implicam como sua possibilidade, a hospitalidade oferecida ou recebida: uma declaração de paz original, mais precisamente pré-originária (...). A intencionalidade é hospitalidade, diz então, literalmente, Levinas. A força desta cópula leva a hospitalidade bem longe (...) a intencionalidade abre-se, desde o seu próprio limiar, na sua estrutura mais geral, como hospitalidade, acolhimento do rosto, ética da hospitalidade, portanto ética em geral¹⁹⁸.

Derrida acabara, assim, por legitimar a produção filosófica de Levinas, no intercâmbio original entre fenomenologia e ética.

De acordo com F. Oggero, em Levinas ocorre uma ruptura *da* fenomenologia e não uma ruptura *com* a fenomenologia. Assim afirma o autor:

Trata-se de uma *krisis* ou de uma heresia da fenomenologia que pretende superar definitivamente o primado da consciência fenomenológica. E, todavia, não se trata em Levinas de uma ruptura *com* a fenomenologia. Isto depende do fato de que a ruptura *do* sujeito, ou seja, da consciência que através do saber se faz início e fim do sentido, põe-se na forma da ruptura ética (...). A ruptura ética descobre, com efeito, um sentido absolutamente subjetivante. Em outras palavras: a ruptura *do* sujeito não impõe ao sujeito a necessidade de romper consigo mesmo, mas somente de romper a própria auto-subjetivação teórica, para abrir-se à subjetivação ética por obra do absolutamente Outro¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 179; 117-118.

¹⁹⁸ J. DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 66-67.

¹⁹⁹ F. OGGERO, “Levinas: lo sfondamento etico della fenomenologia e la testimonianza etica”. In: I. POMA. *Le eresie della fenomenologia: Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, p. 70.

François-David Sebbah, em sua obra *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, intenta descrever uma região da paisagem fenomenológica francesa mais recente, encontrando certa familiaridade entre os autores que estuda. Essa familiaridade se funda, segundo ele, na ruptura com a prática do método fenomenológico. Tratar-se-ia de uma transgressão fecunda dos cânones husserlianos – uma fenomenologia do excesso – que, paradoxalmente, conduziria a fenomenologia a tornar-se o que ela deveria ser no intento de seu fundador. Tais autores apresentam assim uma fidelidade criativa a Husserl, que os situaria na continuidade de seu pensamento. De Levinas, Sebbah ressalta, sobretudo, o excesso de sua linguagem, seu estilo hiperbólico que faz violência à sintaxe, levando os termos ao limite de seu sentido, a partir do que eles liberam nova significação, passando da ontologia à ética²⁰⁰.

Yasuhiko Murakami publicou em 2002 sua tese intitulada *Levinas phénoménologue*, na qual trata do tema aqui proposto, avançando em uma leitura de fenômenos psicológicos a partir das posições que desenvolve nos primeiros capítulos. Segundo ele, na trilha de Sebbah, Levinas opera um alargamento do horizonte metodológico de Husserl, na busca de um aquém da intencionalidade, não considerada como originária, dado que não explica a experiência humana em geral²⁰¹. Também, segundo o autor, “se tomarmos em consideração o conjunto de sua carreira, a problemática mais fundamental de Levinas não seria a ética, mas a superação do não-sentido – sobretudo da ameaça do *há* – e a garantia da possibilidade do sentido”²⁰². Desse modo, Levinas realizaria uma antropologia fenomenológica, utilizando momentos vivenciais contingentes, como a perseguição, a fadiga, o sofrimento como lugares filosóficos que podem desvelar o dinamismo do sentido. Vê-se que o autor aposta

²⁰⁰ Especificamente sobre Levinas, cf. F.-D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, p. 247-269.

²⁰¹ Cf. Y. MURAKAMI, *Levinas phénoménologue*, p. 25.

²⁰² *Ibidem*, p. 188.

vigorosamente na pertença de Levinas à fenomenologia: “a filosofia de Levinas é de um extremo a outro fenomenológica”²⁰³.

Quanto a isso, há que se levar em conta que existem vozes dissonantes como, por exemplo, Matteo Penati, que procura demonstrar a total ruptura de Levinas com a fenomenologia husserliana. Não se pode negar que Levinas começa seu itinerário filosófico sob a égide da fenomenologia. Contudo, chegado à maturidade, seu pensamento teria se desligado dessa matriz, justamente devido a seu direcionamento ético. O Outro, como o inapropriável, o não-tematizável por excelência, jamais pode ser classificado como um fenômeno para uma consciência. Levinas o tem como um enigma, contraposto ao fenômeno. O enigma é um modo de manifestar-se sem manifestar-se, como que um sinal, que se subtrai de qualquer tentativa de apropriação. É uma manifestação livre que mantém sua incógnita. Se é assim, como poderia haver um discurso sobre ele? Penati insiste que o enigma se dá fora do plano fenomenológico. Por isso, Levinas passa da fenomenologia à ética, pois se a base de seu pensamento não se pode captar por meio fenomenológica, dele não se pode derivar uma fenomenologia. Penati assim conclui:

Pode-se por fim dizer que Levinas percorre a estrada que une o eu e o outro nos dois sentidos da marcha: do eu ao outro, seguindo a estrada da fenomenologia; mas assim que determine a alteridade de Outrem em termos éticos e positivos, iniciará a via de retorno ao eu – que levará a uma subjetividade humana que possui seu sentido último no seu “dissolver-se” pelo outro – seguindo um percurso que não é mais definível como fenomenológico, enquanto para além do ser, fundamento de todo sentido e do ser mesmo, não mais captado ou captável em termos fenomenológicos. Em certo sentido, Levinas realizou a mesma tentativa de Heidegger, de “saltar” e superar a metafísica contemporânea. Mas, enquanto para fazê-lo, seu “mestre” voltou à raiz grega do ocidente, nosso autor retornou àquela hebraica, que inevitavelmente deveria conduzi-lo a uma ruptura com a fenomenologia²⁰⁴.

²⁰³ Ibidem, p. 11.

²⁰⁴ M. PENATI, *Levinas e la scuola fenomenologica*, p. 159.

O debate a respeito da pertença de Levinas a uma escola de filosofia é, como se vê, disputado e atual. Isso mostra a pujança e o caráter poliédrico do pensamento desse autor, difícil de classificar e de sintetizar, que marca a história filosófica do século XX.

Como dar uma palavra final a esta investigação que aqui se buscou apresentar? Pensa-se que o melhor meio para isso, sem nenhuma pretensão de encerrar exaustivamente a discussão, é dar crédito ao que o próprio autor diz de si mesmo. Com efeito, Levinas afirma que seu ponto de partida filosófico é Husserl e que, mesmo já no final de sua vida, considerava-se fenomenólogo, ainda que não totalmente ortodoxo:

Penso que, apesar de tudo, o que faço tem viés fenomenológico, mesmo que não haja redução segundo as regras exigidas por Husserl e sua fenomenologia não seja totalmente respeitada. O traço dominante, que determina mesmo aqueles que hoje não se dizem mais fenomenólogos, consiste no fato de que, ao remontar a partir do que é pensado para a plenitude do próprio pensamento, se descobre, sem haver aí implicação alguma de ordem dedutiva, dialética ou outra, dimensões de sentido cada vez novas. É esta análise que me parece a novidade husserliana e que, separada da metodologia própria de Husserl, é uma conquista que permanece para todos (...). A fenomenologia não consiste em erigir os fenômenos em coisas em si, mas em conduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, consiste em fazer aparecer o próprio aparecer por trás da quiddidade que aparece, mesmo que este aparecer não incruste suas modalidades no sentido que ele libera ao olhar. Eis o que permanece, mesmo quando a intencionalidade não mais é considerada como teórica, quando não é mais considerada como ato. A partir da tematização do humano, abrem-se dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e procuram estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia²⁰⁵.

A fenomenologia é, de certa forma, busca do sentido dos fenômenos. Em Levinas, ela se configura como busca do sentido da subjetividade humana que, para ele, encontra-se no plano ético.

Existe, certamente, um afastamento formal ou técnico entre Levinas e Husserl. Contudo, para além dos conceitos e de sua compreensão, não haveria uma concordância de fundo entre os dois autores?

A lógica mais originária da intencionalidade como êxodo de si em função de outrem permanece e se desenvolve em Levinas. Neste, é claro, tal êxodo de si não é

²⁰⁵ DVI, p. 125.

gnoseológico, mas ético. Não se vai ao outro (ou não se acolhe o outro) para esquadrinhá-lo e dominá-lo, mas para pôr-se a seu serviço até as últimas conseqüências e é nisto que se encontra o sentido da subjetividade²⁰⁶.

De qualquer modo, ainda que não no aspecto visado por Husserl, o dinamismo primeiro da intencionalidade – saída de si como próprio elemento constitutivo originário – permanece como ponto forte do pensamento de Levinas e permite afirmar uma posteridade levinasiana de Husserl, para além de toda aparente ruptura total.

²⁰⁶ Esta posição é igualmente encontrada em J.-M. SALANSKIS, **Husserl**, p. 118-121.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Levinas utilizadas (em ordem cronológica)

LEVINAS, E. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. 5. ed. Paris: J. Vrin, 1984 [1. ed.: 1930].

_____. **De l'existence a l'existant**. 4. ed. Paris: J. Vrin, 1986 [1. ed.: 1947].

_____. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1967 [**Descobrimdo a existênciã com Husserl e Heidegger**. Trad. F. Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997].

_____. **Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité**. Den Haag: M. Nijhoff, 1961 [**Totalidade e Infinito**. Trad. J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988].

_____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.

_____. **De Dieu qui vient a l'idée**. Paris: J. Vrin, 1982 [**De Deus que vem à idéia**. Trad. P. S. Pivatto (Org.). Petrópolis: Vozes, 2002].

_____. **Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre**. Paris: Grasset, 1991 [**Entre Nós : Ensaio sobre a alteridade**. Trad. P. S. Pivatto (Org.). Petrópolis : Vozes, 1997].

_____. **Les imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994 [**Los imprevistos de la historia**. Trad. T. Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006].

2. Comentários a Levinas

BUCKS, R. **A Bíblia e a Ética: A relação entre a Filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 1997.

CLEMENTE, L. F. **Un idealismo senza ragione: La fenomenologia e le origine del pensiero di Emmanuel Levinas**. Verona: Ombre Corte, 2008.

COSTA, M. L. **Levinas: Uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DE GREEF, J. "Levinas et la phénoménologie". **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 76, 1971, p. 448-465.

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. F. Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. “Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”. In: Idem. **L’écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967, p. 117-228.

FABRI, M. **Desencantando a ontologia**: Subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HERNÁNDEZ, F. J. H. **De Husserl a Levinas**: Um camino en la fenomenología. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005.

KEARNEY, R. « De la phénoménologie à l’éthique : Entretien avec Emmanuel Levinas ». **Esprit**, n. 234, 1997, p. 121-140.

LAVIGNE, J.-F. « Levinas avant Levinas: L’introducteur et le traducteur de Husserl ». In : J.-L. MARION (Org.). **Emmanuel Levinas : Positivité et transcendance**. Suivi de Levinas et la phénoménologie. Paris : PUF, 2000, p. 49-72.

MURAKAMI, Y. **Levinas phénoménologue**. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

OGGERO, F. “Levinas: lo sfondamento etico della fenomenologia e la testimonianza etica”. In: POMA, I. **Le eresie della fenomenologia**: Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.

PAIVA, M. “Subjetividade e Infinito: o declínio do *cogito* e a descoberta da alteridade”. **Síntese**, n. 88, v. 27, 2000, p. 214-232.

PELIZZOLI, M. L. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”. **Veritas**, n. 147, 1992, p. 427-432.

PENATI, M. **Levinas e la scuola fenomenologica**. Tesi di Laurea. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003.

PIVATO, P. S. “A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos”. **Veritas**, n. 147, 1992, p. 325-363.

POIRIÉ, F. **Emmanuel Levinas**: Ensaio e entrevistas. Trad. J. Guinsburg, M. H. Godoy, T. Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SEBBAH, F.-D. **L’épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie**. Paris: PUF, 2001.

SERRANO, J. F. M. **E. Levinas**: entre el deseo de pan y el deseo de Dios. Barcelona: Cristianismo y Justicia, 1987.

SUSIN, L. C. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. São Leopoldo: EST: Faculdade de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

3. Obras gerais

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ed. de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, v.II.

BEAUVOIR, S. de. **La force de l'âge**. Paris: Gallimard, 1960.

BELLO, A. A. **L'universo nella coscienza**: Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Pisa: ETS, 2003.

BRENTANO, F. **Psychologie du point de vue empirique**. Trad. M. de Gandillac. Paris: Aubier, 1944.

COSTA, V. **Husserl**. Roma: Carocci, 2009.

D'AGOSTINI, F. **Analíticos e continentais**. Trad. B. Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

DARTIGUES, A. **O que é a fenomenologia?**. Trad. M. J. G. Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DESCARTES, R. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Edição bilíngüe. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Trad. F. Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

FERNANDES, M. A. **A gênese histórica da fenomenologia**. Dissertatio ad Licentiam. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 2000.

FREGE, G. **Os fundamentos da Aritmética**. Trad. L. H. Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

GOTO, T. A. **Introdução à Psicologia Fenomenológica**: A nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Paulus, 2008.

HEIDEGGER, M. **Meu caminho na fenomenologia**. Trad. E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a Filosofia**. Trad. U. Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. M. Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

_____. **Meditaciones Cartesianas**. Trad. J. Gaos e M. García-Baró. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. **Ricerche Logiche**. A cura di G. Pianna. Milano: Il Saggiatore, 2005, 2v.

KAUFMANN, J. N. "Brentano, Twardowski, Husserl: esboço de uma teoria fenomenológica do conteúdo". **Manuscrito**, vol. XXIII, n. 2, 2000, p. 133-161.

KUSCH, M. **Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.

LYOTARD, J.-F. **A fenomenologia**. Trad. A. Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.

MOHANTY, J. N. "The development of Husserl's thought". In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (Orgs.). **The Cambridge Companion to Husserl**. Cambridge University Press, 1995.

MURALT, A. **A metafísica do fenômeno**: As origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico. Trad. P. Martins. São Paulo: Ed. 34, 1998.

PENATI, M. "Husserl e la scuola fenomenologica tedesca dal 1913 al 1933". In: VV. AA. **Edith Stein**: donna di ascolto e dialogo. Roma: Ed. OCD, 2005, p. 231-298.

PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PORTA, M. A. G. "A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger". **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 31, n. 99, 2004, p. 107-131.

_____. "Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional". **Kriterion**, n. 105, 2002, p. 97-118.

_____. "La cuestión noética en Frege, su concepto de intencionalidad y su influencia sobre Husserl". **Thémata – Revista de Filosofía**, n. 24, 2000, p. 83-114.

_____. "Los orígenes de la virada antipsicologista en Husserl (La reseña a Schröder de 1892 revisitada)". **Thémata – Revista de Filosofía**, n. 21, 1999, p. 87-116.

ROVIGHI, S. V. **La filosofia di Edmund Husserl**. Milano: Vita e Pensiero, 1939.

SALANSKIS, J.-M. **Husserl**. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SANTOS, J. H. **Do empirismo à fenomenologia**: A crítica antipsicologista de Husserl e a idéia da lógica pura. Braga: Livraria Cruz, 1973.

SPIEGELBERG, H. **The phenomenological movement**: A historical introduction. 2. ed. Den Haag: M. Nijhoff, 1971, 2v.

RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Trad. E. F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

TAYLOR, Ch. **As fontes do self**: A construção da identidade moderna. Trad. A. U. Sobral e D. A. Azevedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

VAN BREDÁ, H. L. "Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl". In: Idem; TAMINIAUX, J. (Orgs.). **Husserl et la pensée moderne**. La Haye : Martinus Nijhoff, 1959, p. 1-42.

ZILLES, U. "A fenomenologia husserliana como método radical". In: E. HUSSERL, **A crise da humanidade européia e a Filosofia**. Trad. U. Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 11-62.