

A leitura de Levinas a respeito da fenomenologia de Husserl

Levinas' reading of Husserl's phenomenology

DOUGLAS SILVINO DE CAMARGO¹

JOSÉ FRANCISCO DE ASSIS DIAS²

Resumo: O tema do presente artigo é a leitura de Levinas a respeito da fenomenologia de Husserl. O objetivo geral é apresentar como Emmanuel Levinas leu e compreendeu a fenomenologia husserliana, sua base fenomenológica e sua crítica a reducionismo cognoscente. Os objetivos específicos se desdobram nos subtítulos: exposição e crítica de Levinas ao 'Eu cognoscente' em Husserl; crítica à sensibilidade e temporalidade sincronizante como impedimento à dimensão temporal; o anonimato do sujeito: absorção no Ser; por um resgate da subjetividade: começar pela fenomenologia; pela superação da 'Egologia': a consciência não-intencional; a redução ao pré-originário: do Dito ao Dizer. É importante destacar, para perceber a justificativa do texto, que para entender a alteridade ética em Levinas, se faz pontual entrar na fenomenologia e seus conceitos, sua apropriação e crítica levinasiana, na tentativa de superação do solipsismo e sua abertura para Outrem. A metodologia utilizada é bibliográfica. Os resultados alcançados é o entendimento hermenêutico das principais noções fenomenológicas de Husserl e a crítica de Levinas, abrindo caminho para a alteridade e subjetividade, para a hospitalidade e aprendizagem com o Outro, sem negar o eu, porém, estabelecendo relação ética e responsabilidade com Outrem.

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

Abstract: This work theme is Levinas' reading about Husserl's phenomenology. The general objective is to present how Emmanuel Levinas read and understood the husserlian phenomenology, his phenomenological basis and his critic of the cognizant reductionism. The specific objectives unfold themselves in the subtitles: the exposure and criticism of Levinas to the "cognizant self" in Husserl; criticism of the sincronizing sensibility and temporality as an obstacle to the temporal dimension; the subject's anonymity; absorption within Being; to a rescue of the subjectivity: starting by phenomenology; to the overcoming of "egology": the non-intentional consciousness; the reduction to the pre-original: from Said to Saying. It is important to highlight, in order to understand the justification of the text and the ethical otherness in Levinas, it is necessary to enter phenomenology and its concepts, its appropriation and Levinasian criticism, in an attempt to overcome solipsism and its openness to the other. The methodology used is bibliographic. The results achieved are the hermeneutic understanding of the main phenomenological notions of Husserl and the criticism of Levinas, paving the way for otherness and subjectivity, for hospitality and learning with the Other, without denying the self, however, establishing an ethical relationship and responsibility with Others.

Keywords: Levinas. Phenomenology. Husserl. Subjectivity.

¹ Unioeste/Toledo-PR. E-mail: profdouglasscamargo@gmail.com

² Orientador deste trabalho, professor do curso de Filosofia da Unioeste/Toledo-PR. E-mail: jfad_br@hotmail.com

Exposição e crítica de Levinas ao ‘Eu Cognoscente’ em Husserl

Primeiramente precisa-se considerar de maneira adequada o aspecto husserliano do ‘eu cognoscente’, precedendo todo outro, ou toda alteridade de outro ser humano ou da realidade circundante. No entanto, necessita-se clarear a questão do ‘eu’ conhecedor na base de si mesmo, como psiquismo e consciência, permite a recordação e a síntese de toda experiência passivamente recebida.

O conhecer enquanto dinâmica própria do psiquismo, ou seja, enquanto dinâmica própria que traz como correlato o saber, faz com que a realidade seja definida como cognoscível, e assim, é que a realidade é definida mesma como real: a partir de quando é sabida pelo espírito humano.

O ‘ego’ cognoscente, afirma Souza (2000), tem por hábito sempre querer dar por real apenas aquilo que se mostra. Via-se que essa é, em grande parte a preocupação de trazer à evidência somente aquilo que se apresenta, de maneira evidente, à consciência, como quer Husserl. Dessa maneira: “o segredo só é tal porque ainda não é conhecido; radicalizando o raciocínio, o inconsciente só é real porque a consciência ainda não iluminou com seu logos poderoso” (SOUZA, 2000, p. 95).

São esses pensamentos que defende Levinas, na interpretação fenomenológica que sustenta em um de seus mais interessantes e complexos ensaios, *A consciência não-intencional*. Nesse valioso texto, o filósofo afirma que tudo o que habita um mundo de sentindo, todas as vivências presentes ou ‘em estado de gestação’, todo o mundo efetivamente vivido do ser humano converge em unidade do saber, ou em questões de saber ou de não saber, como se aí redisse a realidade mais própria das coisas.

O resultado é claro para Souza (2000), comentando Levinas: todo ‘Eu’ que queira se apresentar como conhecedor terá a precedência e fará com que tudo o que vive e vê seja de acordo consigo mesmo, mesmo quando ruma para o desconhecido. É claro, para o filósofo francês, que o mundo não é senão aquilo que é próprio do pensamento do ‘eu-pensante-cognoscente-solitário’, no modelo fenomenológico.

Duas passagens levinasianas poderiam ser apontadas para concluir esse ponto: “Aquilo que o pensamento conhece ou que em sua ‘experiência’ ele apreende é, ao mesmo tempo, o outro e o próprio do pensamento” (LEVINAS, 2005, p.167). Outra afirmação diz: “não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável e representável” (LEVINAS, 2005, p.167).

Nesse sentido, Levinas também reconhece que a consciência intencional está estruturada para a representação. “Sob esse termo compreendem-se, também, todavia, a coordenação de dados e a preparação desses dados para a compreensão e

apropriação” (SOUZA, 1999, p. 62).

Se a consciência intencional também está dirigida em relação ao mundo e às coisas, afirma Souza (1999), também subsiste no molde de representação ‘móvel’, ou seja, que sempre se dirige em direção ao exterior, ao ‘estar-fora-de-si’, no representado, a ponto de apreendê-lo.

No entanto, esse movimento converge para o sujeito mesmo, pois a consciência também está estruturada como autoconsciência. Esta, como própria do exercício mesmo da intencionalidade, pode “propor-se como base necessária de toda possível realização do poder intencional” (SOUZA, 1999, p. 63).

A autoconsciência assume, porém, o caráter de vivência, o que não lhe confere conotação absolutamente evidente. Entretanto, o movimento próprio da filosofia pretende tematizá-la ontologicamente, quer trazer a própria autoconsciência à luz e transformar seus movimentos vivenciais em pura sincronia, no tempo da consciência (cognoscente e intencional) que retoma e sintetiza o que é temporal, tida como a consciência verdadeira.

Esse intento não é conquistado e a obscuridade da autoconsciência é uma realidade muitas vezes ignorada, diante do privilégio do ‘eu’ real que tudo conhece. É pretensão fenomenológica, observa Souza (2000), fazer com que toda a realidade, inclusive a base ‘obscura’ da autoconsciência seja presentificada: ou seja, entre na dinâmica do psiquismo cognoscente, que na busca de conhecimentos claros e indubitáveis, conjuga toda a realidade, de acordo com o verbo ‘ser’ no presente do indicativo.

É o que Levinas chama de ‘privilégio do presente’. O que é próprio da ‘retenção’ e da ‘pro-tensão’, como se via na descrição de temporalidade de Husserl, é na realidade retomado constantemente para o presente. Isso significa que o tempo somente existe como intervalo entre o que ainda não é coincidente consigo, e aquilo que já se encontrou no próprio processo de conhecer.

No tempo delineado pela Fenomenologia, afirma Levinas (2003), o ‘todo’ que se separa do ‘todo’ (como temporalidade no próprio tempo) quer retomar, pela intencionalidade da consciência, e tornar possível uma recuperação de todo vivido, de toda experiência, sem que nada seja perdido: o Mesmo do sujeito conhecedor sempre retorna a si mesmo e como que recupera o que se perdeu no movimento próprio da temporalidade, imprescindível a toda experiência sensível, a toda afirmação da verdade, o que percebe-se na seguinte passagem levinasiana:

O mesmo como esta intenção e o Mesmo em tanto que descoberto e nada mais que descoberto retornando ao mesmo; isto é, verdade. O tempo é necessário para que se estabeleça a nova tensão, única em seu gênero, mediante a qual no ser se desperta a intencionalidade ou o pensamento. A verdade é recuperação, evocação,

reminiscência, reunião sob a unidade da apercepção. Um tempo que é reminiscência e uma reminiscência que é tempo; unidade da consciência e da essência (LEVINAS, 2003, p.75-76).

Levinas, em *De outro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), insiste numa crítica intensa a esse ponto, segundo o qual o descobrimento de todas as coisas depende muito da inserção de tudo na ‘luz’ ou na ‘ressonância’ do tempo sempre presente. Além disso, identifica uma ambiguidade em toda história da filosofia, não superada por Husserl e sua Fenomenologia: a de que a sensação (que nos dá a fenomenalidade de todas as coisas, por assim dizer), mesmo sendo fluência temporal e vivência, não consegue separar-se da identidade dos seres e dos acontecimentos nomeados pelas palavras.

Husserl poderia ter tentado fazer uma separação entre a sensação como sentir da *noesis* intencional, que não pertenceria ao devir da vivência, mas identificaria as qualidades denominadas sensíveis, do sentido propriamente dito, no plano das vivências mesmas.

No entanto, afirma Levinas, esse esquema não se sustenta, porque não há essa diferenciação e o sensível sempre acaba fenomenologicamente desaparecendo na *noesis*, como ‘instante fulgurante de acolhida pura’.

Todas as qualidades sensíveis acabam se desvanecendo no tempo da vida psíquica, como sucessão das fases temporais do psiquismo cognoscente. Para Husserl, portanto, estaria muito bem “conceber ao sentir a intencionalidade que identifica cores e sons objetivos; o sentir é assim um compêndio dessas cores e desses sons; se ‘parece’ ao sentido e há algo que é comum ao objetivo e ao vivido” (LEVINAS, 2003, p.79).

A consequência desse não se separar de sensação e idealidade é que em Husserl – no entender de Levinas – a consciência interna do tempo e a consciência em geral, baseiam-se na própria temporalidade da sensação. A consciência, portanto, não é nada sem impressão sensível ou sem um correlato apreendido. No tempo, a impressão sai de si mesma, sai da própria consciência e da própria identidade, provisoriamente perdendo-se a sincronia temporal.

Mas como ‘manter o instante que se altera é retê-lo’, no jogo da consciência intencional, toda atividade consciente acaba aparecendo, na medida em que a impressão ‘busca-se’, ‘recupera-se já’, na dinâmica fenomenológica temporal da retenção. Aí, o tempo presente permite que nada se perca, que tudo seja retido: “o próprio passado se modifica sem mudar de identidade, se separa de si mesmo sem soltar-se, permanece idêntico a si mesmo pela retenção da retenção. Falar de consciência é falar de tempo” (LEVINAS, 2003, p. 80).

Nessa dinâmica, sem mesmo a impressão que não é consciência como retenção intencional, a consciência, mais original, afirma Levinas, a *Ur-impressão*, que é

estritamente contemporânea à presença de algo no presente (fazendo com que a percepção e o percebido sejam estritamente contemporâneas), nem mesmo essa “proto-impressão”, se faz sem atividade da consciência. Em Husserl tudo é conduzido ao presente invariável da consciência que designa a todas as coisas como ‘ser presente’ e conceito teórico imutável. Não há nada que possa existir, segundo Husserl, entre a fluência do tempo e a consciência que faz esse tempo ser sempre reconduzido ao Mesmo.

Portanto, Levinas categoricamente conclui a crítica do seguinte modo, já antecipando o que tematicamente está entre os objetos de sua peculiar investigação filosófica:

O tempo da sensibilidade em Husserl é o tempo do recuperável. Que a não-intencionalidade da proto-impressão não seja perda de consciência, que nada possa suceder ao ser clandestinamente, que nada possa desgarrar o fio da consciência é algo que exclui do tempo a diacronia irreduzível da qual o presente ensaio intenta fazer, valer sua significação detrás da mostraçãõ do ser (LEVINAS, 2003, p. 82).

A pior consequência do processo de absorção da temporalidade da Fenomenologia, repetida por Levinas em quase todas as suas obras, é que: “a entrada do presente, a entrada em cena, no campo do conhecer possível, do idêntico, a si mesmo, é o que definirá a credibilidade ou não do processo racional do conhecer” (SOUZA, 2000, p. 98).

A consciência intencional – reconhece Levinas – é um continuo retornar a si mesma, onde tudo realmente se decide, onde a intencionalidade vazia é repletada: “Husserl descreve o saber teórico nas suas formas mais acabadas – o saber objetivante e tematizante – como satisfazendo a medida da visada, a intencionalidade vazia repletando-se” (LEVINAS, 2005, p. 168-169). Levinas, em *De outro modo que ser*, sustenta que a verdade, para a Fenomenologia, somente pode ser vista como a interioridade que se recupera e aparece no ser exposto, que somente se encontra no sujeito como saber.

O Anonimato do Sujeito: Absorção no Ser

Uma interpretação ainda mais trágica desse processo de negação da temporalidade, e mais ainda do ignorar da autoconsciência, promovida pela Fenomenologia nos é oferecida por Fabri (2002) em conformidade com a obra supracitada levinasiana. Para esse autor, a partir da perspectiva fenomenológica, é possível reconhecer que a verdade foi sempre tida como exibição do ser a si mesmo.

Em toda atividade filosófica ou intelectual, o sujeito mesmo é absorvido pela própria Ontologia: torna-se um conceito, e, na linguagem de Heidegger, torna-se pura essência, abre-se ao Ser do ente: “ora, ao absorver-se na aparição da verdade

que dê certo modo realizou, o sujeito entra numa espécie de anonimato” (FABRI, 2002, p. 121).

Precisa-se retornar ao pensamento heideggeriano, para admitir que ao colocar o pensamento em função dos conceitos e da natureza própria da designação e do ‘Ser’, se de certa forma, questiona o subjetivismo idealista, coloca claramente o subjetivo em função do Ser.

O subjetivo é definido meramente como ‘presença no ser’, que recebe a marca da positividade. A positividade – refere-nos Fabri (2002) – é entendida por Levinas como a estabilidade do mundo que é conhecido ou inteligido, a partir do qual se dá o ‘ser’ e é possível a confirmação de uma identidade qualquer, feita pelo pensamento significativo.

Ademais, Levinas entende que a evocação do verbo ‘ser’ enquanto base para a linguagem tem pelo menos duas funções: afirmar a temporalidade, ou seja, dizer do conjunto de acontecimentos temporais e da vida sensível que aí desenrola enquanto tal, na qual ‘vibra a essência do ser’; constituir-se em um sistema de nomes, denominado e constituindo identidades, na própria fluência temporal, no próprio acontecimento originário de encontro com as coisas.

Nesse sentido, na visão levinasiana, na Fenomenologia de Husserl e Heidegger (que de certo modo, continuam a longa tradição identificadora do pensar ocidental) o diverso é reunido positivamente na unidade do saber, o que pode se entrever na linguagem que identifica e designa: aquilo que Levinas chama em *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, de Dito. De certo modo, o Dito proclama ‘isto enquanto aquilo’ e proclama o ‘quê’ das coisas, absorvendo o próprio ‘quem’ do sujeito e da autoconsciência. Estes, como seres designados, exibem-se a si mesmos, no movimento ontológico, na temporalidade que é retida pela função de identificação da própria linguagem.

Desse modo: “para Levinas, o acordo entre a positividade do mundo e a consciência que promove a exibição do ser é um dos ensinamentos fundamentais da fenomenologia husserliana” (FABRI, 2002, p.123).

Portanto, a presença tantas vezes prezada pela Fenomenologia, para que se atinja a evidência sobre algo, vai ser equivalente em Heidegger ao próprio Ser do ente, sendo que Essência (termo tantas vezes repetido por Levinas em *De outro modo que ser*), não será nada mais que a pura ação da palavra que nomeia e identifica, recolhendo e recuperando o sensível, no presente verbal do Ser no Dito mesmo de uma sentença.

O que se quer dizer, com base em Fabri (2002) nessa análise, é o seguinte: se de um lado, o sujeito é pensado como referência universal para todo objeto, por outro – de acordo com a Ontologia de Heidegger – na experiência cognoscitiva e ontológica, a orientação para o mundo e para o objeto que é feita pela presença do

homem, faz com que o sujeito permaneça por trás da própria experiência, entrando inevitavelmente no anonimato.

Levinas afirmará que no plano temporal e nas experiências que se dão na própria temporalidade fenomenológica, triunfa sempre o tempo que se pode reencontrar, como identificável, como ‘já dito’. Consequentemente, as vivências e o próprio ser que as vive, ficam detidos no ressoar da Essência, do verbo e da conceituação: “vivências, estado de consciência, o ser designado por um substantivo fica de-tido conforme o tempo da vivência em vida, em Essência, em verbo” (LEVINAS, 2003, p. 86).

Por um resgate da Subjetividade: começar pela Fenomenologia

Para a concepção levinasiana, a subjetividade em si não pode ser identificada com simples consciência cognoscente, como quer a Ontologia, tampouco pode ser ignorada no seu ‘quem?’, anterior a toda relação ontológica. Ela deverá ser recuperada e viver em uma anterioridade cuja natureza é interrogar o Outro – aqui entendido como exterioridade, em sentido geral – e ter esse Outro em si Mesmo:

O Mesmo cria problema ao Outro antes de que, por qualquer caminho, o outro apareça ante uma consciência. A subjetividade está estruturada como o outro no Mesmo, mas segundo um modo distinto ao que é próprio da consciência; esta é sempre correlativa a um tema, a um presente representado, a um tema colocado diante de mim, a um ser que é fenômeno. O Outro no Mesmo da subjetividade é inquietude do Mesmo inquietado pelo Outro. Nem a correlação da intencionalidade, nem sequer a do diálogo testemunham a essência em sua reciprocidade essencial (LEVINAS, 2003, p. 71-72).

237

Levinas terá por objetivo propugnar uma proposta filosófica diferente que quer adentrar o que resta de sentido para além da intencionalidade e se há algo mais originário que subjetividade, à descoberta de uma relação profunda de alteridade (de profunda diferença entre as subjetividades em si mesmas).

Por isso é que, depois de ter considerado muito bem a proposta fenomenológica de Husserl, ele entende dois fatos fundamentais: um deles, apontado por Fabri (2002), é que, uma vez que o sujeito parece ter entrado no anonimato, com a proposta filosófica de Heidegger, será necessário voltar às motivações de afirmação da subjetividade em Husserl.

Pode parecer contraditório, mas Levinas entende que é preciso reconsiderar o elemento subjetivo da consciência, esquecido pelos esquemas da Ontologia. A Fenomenologia não pode ser ignorada como luta para que o sujeito mesmo não se perca na objetividade – esse é o principal motivo que levou Husserl ao seu trabalho filosófico, reagindo ao Positivismo – e para que seja tomado em conta um processo

de contínua renovação das evidências de reenvio intencional aos elementos próprios da experiência sensível.

Esse processo é o mais próprio da vida e das vivências, como constituintes fundamentais do pensamento humano e do seu próprio saber. Este saber é próprio do 'eu' como indivíduo que ininterruptamente conhece e vivência, sem nunca conhecer completamente algo. Como elucida Fabri:

O saber é um despertar de si mesmo, um movimento que vai da absorção do sujeito no objeto para uma singularidade que reside ao anonimato. A obra de Husserl manifesta esta tentativa na medida em que sempre procura retomar a discussão sobre o concreto da vida intencional para além de toda significação verbal dos conceitos (FABRI, 2002, p.126).

A retomada da subjetividade em Levinas deve se dar justamente aceitando o que, para este filósofo mesmo, é a motivação principal da Fenomenologia: a instabilidade da evidência, que impede a fixação no conhecido e permite o exame sobre o vivido da consciência.

A luta contra a absorção do sujeito da própria evidência faz Levinas explicitar que o elemento subjetivo não deve ser extinto pelo próprio elemento objetivo. Assim, filosofar fenomenologicamente, afirma Fabri (2002), é sinônimo de uma possibilidade de renovação, de um contínuo recomeçar para aproximar-se cada vez mais da verdade. "Os filósofos são, segundo Husserl, indivíduos sempre prontos a recomeçar. Reativar, sempre e novamente, a vida filosófica é uma palavra de ordem da fenomenologia" (FABRI, 2002, p. 127).

O outro fato fundamental, apontado por Souza (1999) é que por mais perfeita, no entanto, que seja a proposta fenomenológica, a realidade não se adequa e não se esgota perfeitamente nos moldes da intencionalidade próprias da doutrina do 'Eu transcendental' em Husserl.

Por isso, diante de tudo o que se expôs, das críticas feitas, do exame crítico feito por Levinas a alguns pontos da filosofia husserliana, deve-se estar de acordo com algumas questões propostas, por Fabri (2002), comentando as interrogações feitas pelo filósofo francês à Filosofia do seu mestre de Freiburg: se a luta contra a instabilidade da evidência é grande motivação dessa filosofia, não seria a luta contra tal insegurança algo que faria despertar uma inteligibilidade própria? O fato da consciência se abrir para o exterior, não traz em si o risco de um enclausuramento objetivo do próprio ser consciente?

Como o saber pode não se fixar no conhecido? Ademais, questionando Husserl pelo outro lado, ou seja, contra sua 'egologia' transcendental fundada sobre a intencionalidade, têm-se as seguintes perguntas:

A intencionalidade é sempre - como Husserl e Brentano o afirmam -

fundada sobre a re-presentação? Ou, a intencionalidade é o único modo da ‘doação de sentido’? O significativo é sempre correlativo da tematização e da representação? Resulta ele sempre da reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente votado à adequação à verdade? Será ele somente captação do dado na sua identidade ideal? O pensamento é por essência relação ao que lhe é igual? (LEVINAS, 2005, p. 169-170)

Tendo feito essas questões, é muito claro que Levinas pauta sua filosofia por um caminho distinto: como se disse, eles será muito mais alguém que tentará superar muitos conceitos de seu mestre Husserl, apesar de ter se utilizado de muitas concepções husserlianas, reagindo contra a ontologia tradicional.

A temática central levinasiana será bastante distinta, e estará baseado, como assinalávamos, na afirmação do Outro no interior do Mesmo, um questionamento radical do primado da Essência, do Mesmo invariável afirmado em toda História da Filosofia, pelo imutável conceito de Ser. A partir daqui, portanto, pode-se entender a clássica afirmação levinasiana presente *Transcendência e Inteligibilidade*: “começo com Husserl, mas o que está dito já está mais em Husserl” (LEVINAS, 2005, p. 31).

Isto quer dizer que Levinas pode ter iniciado seu trabalho filosófico muito fiel aos pressupostos fenomenológicas. No entanto, percebe-se que a radicalização do seu discurso, pela ‘filosofia da presença’ ontológico de Heidegger, trazia certo prejuízo à subjetividade, e que também o subjetivismo do ‘eu transcendental’ husserliano merecia uma superação, pôde tomar um caminho distinto, dito por muitos autores como Souza (1999), como ‘metafenomenológico’.

Pela superação da ‘Egologia’: a Consciência Não-Intencional

Em Levinas, segundo Fabri (2002), adquire-se a certeza de que a redução fenomenológica nunca termina, que ela adquire como pressuposto abalar a própria positividade do Ser ou o repouso do sujeito mesmo. Por isso, a Fenomenologia adquirindo uma nova face com esse autor, faz com que o predomínio do Eu transcendental e a hegemonia do conceito, em Husserl, seja questionado pelos próprios pressupostos fenomenológicos.

Por conseguinte, em Levinas, confirma-se uma grande certeza fenomenológica: “a subjetividade que se esquece na presença mesma do ser, retorna a si, não como autorreflexão e presença de si, mas como saída de uma clausura ou despertar de um sono” (FABRI, 2002, p.128).

Sob dois aspectos complementares é possível pensar essa saída da clausura que, supostamente, a Fenomenologia teria feito para si mesma em Husserl, e que pretende-se é romper via Levinas: por uma nova visão da subjetividade, respondendo à questão sobre a possibilidade de romper o anonimato no Ser; pelo possibilidade de se admitir algo que se diferencie e esteja na base da

intencionalidade da consciência.

No primeiro caso, aponta-nos Fabri (2002), que a obra levinasiana tem como constante objetivo fazer com que o subjetivo mostre-se e apareça como ‘Eu pensante e livre’ dono de sua existência, “pois do contrário seria impossível falar em ordem social e humana, nem mesmo em ações racionais e moralmente justificáveis” (FABRI, 2002, p. 129).

Mesmo assumindo-se a si mesmo, do contrário, o Eu corre um constante risco de retomar ao privilégio do racional, que atento sempre ao presente, ao ser conceitual, sempre termina por ser um ‘não-sentido’ concreto e humano. “A significação do um-para-o-outro [própria do âmbito da sociabilidade humana [própria do âmbito da socialidade humana] é, então, absorvida e tragada pela neutralidade do ser impessoal” (FABRI, 2002, p. 129).

Todavia, como já se afirmou anteriormente, tratando da *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, o que é subjetivo não pode ser absorvido pela Ontologia, é algo absolutamente livre, capaz de inquietar-se pela exterioridade, pelo que é diverso, pelo Outro. É somente aí que poderia ser encontrado o ponto de origem e o que pode dar sentido ao saber e à racionalidade.

Encontra-se aqui, um ponto convergente a um dos aspectos assinalados anteriormente sobre a saída da clausura ontológica: é pelo encontro com um âmbito qualquer diverso à própria intencionalidade que reside, para Levinas, a possibilidade de encontrar a situação de origem de tudo o que é conscientemente apreendido ou entendido teoricamente.

No ‘vívido’ próprio da reflexão fenomenológica, pode repousar, segundo Souza (2002), algo que ainda ‘não foi sabido’, ou que ‘ainda não foi intencionalizado’. A base sobre a qual repousa mesmo a originariedade da intencionalidade é o que Levinas chama de consciência não-intencional, subsistindo em um âmbito chamado de pré-originário, em relação à consciência e a sua intencionalidade.

A consciência não-intencional será um dos pontos mais criativos e originais da obra levinasiana: ela consistirá na autoconsciência que não conseguiu ser delineada completamente pela Fenomenologia e pela Ontologia, que comporta m excesso ‘vívido’ que não consegue ser trazido à reflexão presente e à tematização. Desse modo: “No reconhecimento da realidade dessa outra consciência, dessa consciência para a tradição ainda ‘pré-reflexiva’, inicia-se a transformação da Fenomenologia” (SOUZA, 1999, p. 65).

Essa consciência é uma espécie de consciência fraca, pois está constituída como passividade extrema, em oposição à boa e forte consciência ativa da clareza intencional. É assim que Levinas a define no artigo *A consciência não-intencional*: “consciência confusa, consciência passiva que precede toda intenção ou duração retornada de toda intenção – ela não é ato, mas passividade pura” (LEVINAS, 2005,

p.172).

Por ser inverso da claridade e do saber, de certo modo, aponta Souza (1999), ela é definida como uma má-consciência, pois não cumpre o que ela se espera como um tipo de consciência. Na significação bastante presente em *De outro modo que ser*, a consciência não-intencional parece ao sujeito condicionando-o à situação – que lhe confere mais autenticidade e peculiaridade – de absoluta ‘nudez da pele exposta’ à exterioridade.

A única verdade conhecida pela consciência não-intencional é o existir. Por esse motivo, não se pode chegar à má consciência pelo conhecimento, ou por qualquer meio teórico, pois ela é totalmente constituída de passividade. Sobre ela, Levinas comenta na seguinte passagem: “a consciência pré-reflexiva, não intencional, não poderia ser descrita como tomada de consciência desta passividade, como se, nela já se distinguisse a reflexão de um sujeito” (LEVINAS, 2005, p. 173).

Para Souza (2000), a passividade que aqui aparece radicalmente em Levinas, coloca em questão até mesmo a boa consciência de ser, a justiça da posição no ser que o existente assume como quem se afirma no domínio do pensamento intencional, no saber e domínio do utilizar dos elementos do mundo indiscriminadamente. Não é mais a morte que coloca em questão e abala a consciência do ser finito, como queria Heidegger. É questionada a morte assumida como “antecipação livre e corajosamente angustiada, sem partilha nem associação, mas onde ‘morrer por...’ não lhe aparece senão como ‘simples sacrifício’, e sem questionar a verdade do ‘cada um morre por si’” (LEVINAS, 2005, p. 261-262).

Não se trata de um estudo por Levinas do dado empírico da morte, mas de uma crítica ao predomínio da subjetividade, como algo vindo em primeiro lugar e tomando todos os direitos e o privilégio com a relação à própria finitude. No efeito da passividade pura assumida por sua má consciência, afirma Pelizzoli (2002b), o sujeito é obrigado a responder diante da possibilidade da morte – não mais pela autenticidade do seu ser – por um despertar a uma responsabilidade de raiz, por um ter de dizer eu, ‘ser na primeira pessoa’, ‘ser eu’ em referência a outrem, mas não em precedência a outrem.

Em outras palavras, diante da mortalidade que lhe é extrínseca, que é morte também de outros homens pelos quais o eu é responsável e que o homem deve assumir por sua consciência passiva, para Levinas (2005), ele ‘tem de responder por seu direito de ser’.

Na dimensão da consciência não-intencional, afirma Souza (2000), dá-se, portanto, um impulso para a compreensão da própria ideia mesma de ser: se o ‘ser-para-a-morte’ que busca sua própria justificação de Ser é questionada por Levinas, agora a própria precariedade da má consciência, da passividade pré-origenária será um dado em questão que convocará – como uma vocação – o ser à resposta.

O ser estará em questão, terá de responder por seu ser, por seu 'direito de ser', mas não mais diante de si mesmo, mas para o que é diverso do Ser e que – para o jogo de conceitos da linha de pensamento ontológico – não é 'nada'. Na pretensa potência da afirmação da Ontologia e da autojustificação do Ser não há espaço para pensar um momento em que a existência seja tida como 'fraca', como 'consciência fraca' e precária, totalmente passiva.

Dessa maneira, a consciência não-intencional questiona radicalmente o predomínio do 'eu', agora o associado à inevitável violência que promove, tanto à existência em sua dimensão de fraqueza, miséria, precariedade e passividade originárias, como ao que diverso à consciência e a inteligibilidade do próprio Ser. É o que Souza (2000) deixa evidente nesse contundente comentário às ideias levinasianas presentes em *A consciência não-intencional*:

A novidade consiste em outro ponto: mais exatamente, em ressaltar a *violência* que se exerce sobre a existência enquanto precariedade, enquanto *outro* lado da consciência poderosa, enquanto Outra do Ser que julga dever razões apenas a si mesmo – e este é um dos paradigmas ancestrais da violência real em si mesma (SOUZA, 2000, p. 108-109).

A consciência não-intencional, como aponta Souza (2000), precariamente concebida, imprevisível em seus efeitos com relação à ordem do real, é o que permite reconhecer, na hora do exercício intencional, o inesperado 'plural'. O plural não poderá ser unificado pelos exercícios sincronizantes da intencionalidade, mas terminará por colocar em questão a completude do ser, em todos os seus níveis, até mesmo o da autocompreensão dessa completude. "Pois esta compreensão está também prejudicada, *pré-judicada* [submetida a um pré-juízo], na medida em que não se compreende em toda sua origem, mas apenas em sua origem ontológica, onto-racional, iluminante" (SOUZA, 2000, p. 109).

O plural, para Levinas, traz um temor: o temor do desconhecido, o temor de Outro e de outrem. "Temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato" (LEVINAS, 2005, p. 174).

De certa forma, esse temor gerado pelo plural que aparece pela consciência não-intencional, é um 'auto-temor', um temor pelos poderes do ser que se descobriu não totalmente 'completo' e, embora temor enraizado no mais profundo de si, vem daquilo que está fora do âmbito de poder do próprio ser. "Temor que me vem do rosto de outrem. Retidão extrema do rosto do próximo, que rasga as formas plásticas [imóveis] do fenômeno" (LEVINAS, 2005, p. 174).

Portanto, que no âmbito da consciência não-intencional, se tem a possibilidade de nos mover muito aquém da autoafirmação do ser, da subjetividade iluminante racional e da Essência como verdade do ser. "Todas as explicações são

posteriores, derivadas, bem diz o próprio termo: e o encontro pré-original do Outro sustentará, neste sentido, todas as explicações possíveis” (SOUZA, 2000, p. 111). Se esse pensamento é levado às últimas consequências, afirma Souza (2000), a consciência não-intencional ou a má-consciência que trazem a pluralidade são muito anteriores à própria subjetividade autoafirmada.

A pluralidade será ‘o acontecimento fundante’, o encontro com o Outro será a originariedade de qualquer ente que somente depois poderá se pensar solitário. Essa radicalidade do acontecimento fundante que será responsável pelo próprio direito a ser e pelo outro, pela afirmação e salvaguarda da pluralidade de outrem, será aquilo que Levinas chamará muito contundente de inversão ética.

A Redução ao Pré-originário: do Dito ao Dizer

Ao considerar a consciência não-intencional, como pura passividade, Levinas abre caminho também para uma maneira de vencer tanto o ‘Eu soberano’ e a subjetividade legisladora de Husserl, por exemplo, como também a dissolução da humanidade no anonimato da neutralidade da Essência heideggeriana.

Metodologicamente, ele propõe em *De outro modo que ser*, para a solução desse problema de pensamento gerado pela Fenomenologia e ao mesmo tempo inspirado no ideal desta corrente, de busca ininterrupta da evidência, uma outra Redução. Agora essa redução será mais profunda, implícita no processo de descoberta mesma da consciência não-intencional.

A Redução ao que na perspectiva levinasiana – assevera Fabri (2002) – salvaria a subjetividade e a alteridade seria ao ‘dizer-te’ do sujeito, que não é mero ‘ser dito’. “A Redução é o que permite resgatar ou preservar a significância do Dizer como sensibilidade e responsabilidade pelo Outro” (FABRI, 2002, p.130).

Em *De outro modo que Ser*, Levinas (2003), deixa muito claro que o ente que aparece sempre idêntico à luz do tempo, como fenômenos designado mediante o efeito de um código convencional de signos, fenômeno que já no seu aparecer traz seu sentido atribuído, é ente que já aparece em sua essência no já Dito, no que Levinas chama de ‘isto enquanto aquilo’.

Para Levinas, o Dito não duplica o real, como que se quer entender a linguagem predicativa. O Dito duplica o real conceituado, é a ‘essência da essência’. A essência acaba se duplicando, temporalizando-se, enunciando-se e convertendo-se em tema no enunciado predicativo.

No entanto, por mais que o homem seja considerado o ‘ser de verdade’, idêntico em si mesmo, identidade iluminada constantemente por sua própria consciência, não é a Ontologia que suscita e permite conhecer ao sujeito falante, ao sujeito que diz. “Pelo contrário, é a significação do Dizer, que vai mais além da essência reunida no Dito, a que poderá justificar a exposição do ser ou da ontologia”

(LEVINAS, 2003, p. 87-88).

No subtítulo intitulado *A anfibologia do ser e do ente*, Levinas demonstra amplamente que o Dito, os entes sempre emergem tematizados e identificados no ‘sincronismo da denominação’, o que significa – como temos visto – que a identificação aparece sempre na temporalização das vivências, na Essência, no Ser dito. Todo âmbito da vivência – traíndo o propósito principal da Fenomenologia, como demonstramos anteriormente – torna-se essência memorável, que pode nomear-se, aparecer e representar-se. Qualquer verbo do ‘vivido’ pode converter-se em nominalização.

A anfibologia, como confusão e reversibilidade entre ser e ente, acontece justamente aí, quando os verbos deixam de ‘ressoar’ para simplesmente ‘nomear’ e confundirem-se com os próprios entre.

A significação da essência não somente oculta o ser que diz, mas também esgota a própria significação tanto dos entes, como das vivências, no seu ‘ressoar’ mais próprio.

Por esse motivo, Levinas afirma a necessidade de se reconhecer essa anfibologia na História, na qual se impõe o Dito, não ‘como um simples jogo de sintaxe’, mas para medir o peso e a possibilidade de significação pré-ontológica da própria linguagem: “Isto supõe antes de tudo despertar no Dito o Dizer que se absorve nele e que (entra, absorvido deste modo, na História que o Dito)”. É preciso, portanto, para nosso filósofo, remontar á significação do Dizer, mais além ou mais aquém da compreensão tanto da atividade, como da passividade do ser, promover a Redução que traz a significação própria desse Dizer à margem de toda tematização e designação.

A Redução ao Dizer deve fazer-se por mais que trazê-la à tona em um escrito, como fez a tentativa disso em toda a sua obra Levinas, signifique tematizar o Dizer no próprio Dito. É perfeitamente possível e necessário que o Dizer, como responsabilidade para com o Outro seja tematizado e entre em uma proposição, pois, como assegura um comentário a Levinas: “A significação do um-para-o-outro entra na proposição, tornando possível, tanto a consciência racional quanto a ordem político-social” (FABRI, 2002, p. 131). É muito claro que o grande risco dessa absorção do Dizer no Dito é a imobilização, o adormecimento do primeiro, que se torna um ídolo e se fixa na Essência e na linguagem apofântica.

No entanto, afirma Fabri (2002), Levinas quer trazer com insistência à luz a realidade de que todo o saber é inspirado e constituído: o Dizer pré-originário. A ele todo filósofo deve descer pela redução, descobrindo aquilo que inspirou e baseou a descoberta da verdade, da exibição do ser a si mesmo, do próprio Dito.

Por isso, a redução não será um simples exercício metódico de ‘pôr-entre-parênteses’, como na afirmação da redução fenomenológica em Husserl. Será agora,

na expressão de Levinas uma redução marcada pela ‘interrupção ética da essência’: “trata-se de uma redução que não se poderá fazer a golpe de parênteses, os quais são, pelo contrário, obra da escritura: uma redução que alimenta com sua energia a interrupção ética essência” (LEVINAS, 2003, p. 95).

Aqui tem-se, na visão levinasiana, um total abalo no destino impiedoso que líamos como anonimato do sujeito na Essência. Como comenta Fabri (2002) e deixa transparecer Levinas, a diacrônica, passiva e não-intencional redução será um remontar da indiscrição do Dito – que se permite reduzir – á significação ‘indizível’ pré-original do Dizer.

Que fique claro, no entanto, que a redução não é a substituição da Ontologia dada por outra distinta, mais verdadeira ou mais autêntica. É certo e inquestionável que os entes são, afirmam-se em sua identidade pela essência. A redução não quer explicar o aparecimento de uma aparência transcendental qualquer, afirma Levinas.

No começo indispensável à redução (e também à descoberta da consciência não-intencional passiva) sempre usamos estruturas ontológicas. É somente pela descoberta dessa pré-originariedade que se efetua a verdadeira redução, redução esta que questiona a eternidade inabalável e da essência, por redescobrir o Dizer como significação do ‘um-para-o-outro’, da responsabilidade e da inquietude diacrônica assumida.

Por isso, remontar do Dito ao Dizer, no entender de Fabri (2002), é fazer com que este (o Dizer) desdiga tudo o que foi supostamente eternizado, pela descoberta do novo e do inquietante dado pré-originário, sempre trazido pela alteridade de outrem.

Desse modo, é possível afirmar que o sujeito despertará do anonimato pela redução. Na interpretação de Fabri (2002), o Si Mesmo inteligível, teoricamente constituído, reduzido a termo, a nome ou conceito, ou obscurecido pela própria evidência das coisas que traz à tona, na Fenomenologia, agora ‘liberta-se’ e desperta permanentemente pela subjetividade do um-para-o-outro. Assume-se legitimamente a subjetividade do ter de responder diante do Outro – com víamos – do ter de responder pelo próprio ‘direito de ser’.

Evocam uma profundidade intransigente, humanista e realíssima as palavras de Levinas segundo as quais: “O subjetivo e seu Bem [seu responder diante de outrem] não poderão compreender-se a partir da Ontologia” (LEVINAS, 2003, p. 97), pela inquietude do Mesmo pelo Outro pré-originária que constitui a própria subjetividade mesma. É somente investigando um ‘outramente que ser’, ou outro modo de ser para além, ou para aquém da Essência que se pode afirmar a dignidade do humano, que no Dizer é responsabilidade que reclama justiça.

Baseado em Levinas, se acompanhará suas investigações sobre esse ‘outramente que ser’ (ou mais propriamente ‘de outro modo que Ser’), suas

respostas, a exigência ética que daí decorre e a chamada ‘metafenomenologia’ delineada por sua obra – como conceitos novíssimos que daí aparecerão como o de Rosto ou de Infinitude Ética. É possível se aproximar ao menos dessa pré-originariedade que traz a descoberta e o imperativo ético da impossibilidade de se matar o sentido mais originário que antecede o Ser; de se aniquilar o ético e a sociabilidade que nos constitui em primeiro lugar; de se aniquilar a humanidade e o outro naqueles elementos que são mais propriamente seus: sua subjetividade (e individualidade autoafirmada), sua liberdade e sua racionalidade.

Perseguindo tais objetivos e aproximando-nos da nossa própria responsabilidade originária como seres humanos, é possível afirmar: “Somente assim se fará justiça ao ser: somente assim se poderá compreender a afirmação [...] de que pela injustiça ‘ficam quebrantados os fundamentos da terra’” (LEVINAS, 2003, p. 97).

Referências

FABRI, Marcelo. *Despertar do Anonimato: Levinas e a Fenomenologia*. In: SOUZA, Ricardo Timm de. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Fenomenologia Hoje II. O significado e Linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que Ser o más allá de la Esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos, 4 ed. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 2003.

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre a exterioridade*. Trad. Pergentino Pivatto, 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

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

_____. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019