

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Alceu Cavalheiri

**ENTRE O MESMO E O OUTRO: A AMBIGUIDADE DO CONCEITO
DE RENOVAÇÃO**

Santa Maria, RS
2018

Alceu Cavalheiri

**ENTRE O MESMO E O OUTRO: A AMBIGUIDADE DO CONCEITO DE
RENOVAÇÃO**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em
Filosofia, da Universidade Federal de Santa
Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a
obtenção do título de **Doutor em Filosofia**

Orientador Prof^o. PhD. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS
2018

Cavalheiri, Alceu

Entre o mesmo e o outro: a ambiguidade do conceito de
renovação / Alceu Cavalheiri.- 2018.

134 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2018

1. Renovação 2. Outro 3. Mesmo 4. Ambiguidade 5. Obra
I. Fabri, Marcelo II. Título.

Alceu Cavalheiri

**ENTRE O MESMO E O OUTRO: A AMBIGUIDADE DO CONCEITO DE
RENOVAÇÃO**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 23 de março de 2018:



Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)



Vilmár Debona, Dr. (UFSM)



Marcos Alexandre Alves, Dr. (UNIFRA)



Márcio Junglos, Dr. (IFSul)

Santa Maria, RS
2018

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Em todas as circunstâncias, sinto a necessidade de agradecer à Providência Divina pelo dom da vida e por tudo reger pelo bem, já que me evoca na consciência a sensação de não estar só, de ser presença constante de bênçãos e graças, talento gratuito e puro amor.

Ao estimado orientador e amigo, professor Marcelo Fabri, pela sua prestigiosa e paciente orientação, oportunidade e incentivo de aprendizado. A sua presença e seu trabalho exortam-me.

Aos professores da banca, efetivos e suplentes, os quais prontamente se dispuseram a nos ajudar a examinar e avaliar as condições da pesquisa.

À minha esposa Graciele Erthal, pela presença, ajuda e por me ensinar a fraternidade.

Ao departamento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelo profissionalismo e qualidade na pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, que proporcionou recursos financeiros para o bom êxito da pesquisa.

Às instituições nas quais exerço a docência, Fapas e Unifra, que sempre incentivaram a formação permanente. Em especial a FAPAS, que proporcionou o afastamento parcial, mantendo-me vinculado a IES.

Ao professor Hélio Neis, pela amizade e inspiração, bem como pelo auxílio na correção do texto, esclarecimento dos termos e melhor grafia.

Ao professor José Lourenço Pereira da Silva, que prontamente enviou textos para melhor compreender as sutilezas da filosofia platônica.

Ao professor Silvestre Grzibowski, devido aos empréstimos de obras, incentivo, discussões e boas conversas sobre o tema da renovação.

Ao professor e padre Salvador Leandro Barbosa, que sem hesitar aceitou traduzir o resumo deste trabalho.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio e constante incentivo.

Aos acadêmicos, especialmente, André, Celso, Felipe e Tobias, os quais voluntariamente se dispuseram a ler, estudar e discutir o tema da renovação, a partir de Brentano, Schweitzer, Husserl e Lévinas.

Na urgência da nossa vida - ouvimos - esta ciência nada tem a nos dizer. Ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana.

(Husserl)

Não deter o começo de um processo, não impede o pensador de aí estar implicado.

(Lévinas)

RESUMO

ENTRE O MESMO E O OUTRO: A AMBIGUIDADE DO CONCEITO DE RENOVAÇÃO

AUTOR: Alceu Cavalheiri
ORIENTADOR: Marcelo Fabri

O objetivo geral desta pesquisa é investigar o tema da renovação do homem e da cultura ocidental ou da própria filosofia, apresentada no início do século XX por Edmund Husserl (1859-1938) e Emmanuel Lévinas (1906-1995). Os acontecimentos históricos, especialmente aqueles ocorridos nos fins do século XIX e início do XX, movidos pela euforia tecnológica, mas, também, por conflitos militares, misérias econômicas e morais, revelaram os absurdos praticados contra a humanidade. A liberdade autônoma da ciência de tudo conhecer e transformar não conseguiu responder à falta de sentido da vida e nem sanar as mazelas da humanidade. Por isso, esta falta de resposta para o sentido do viver do homem é o motivo que leva a investigar as propostas de Husserl e Lévinas, as quais questionam o modo de fazer ciência e também o seu significado para a humanidade, propondo uma retomada ética para o pensamento humano. Nesse sentido, a tese é de que a ética está inserida em uma perspectiva de renovação, tanto na proposta de Husserl quanto na de Lévinas. Em vista disto, inicia-se com a constatação lévinasiana de que a filosofia sempre se envolveu com o movimento de busca pela verdade, a qual pode ser acessada tanto pela dinâmica da identidade (mesmo) e/ou, então, através do movimento da alteridade (outro). A dinâmica da identidade é a via universal de uma investigação livre e autônoma, na qual as adversidades sensíveis, instintivas e, até mesmo, transcendentais, são reduzidas à razão ou, então, tornadas indiferentes, infundadas e sem sentido. Nesse viés, a experiência da verdade é investigação livre, aos moldes da razão. No movimento da alteridade, o caminho da investigação parte do mundo subjetivo, em direção ao inusitado. As adversidades exteriores não são reduzidas à razão e a investigação implica responsabilidade, já que a busca pela verdade direciona o investigador à transcendência e, portanto, movimento heterônomo no qual o diferente permanece diferente em absoluto e a experiência da verdade um caminho de aproximação. Desse modo, o problema da pesquisa está no fato de que a proposta de renovação da filosofia se depara com os dois caminhos possíveis no próprio movimento do pensar filosófico, tornando o processo de renovação um movimento possivelmente ambíguo. Ao entender que a renovação é o movimento de retomada do elementar da filosofia, então, a tese de que a ética está inserida neste movimento, gira em torno do problema de saber em qual das vias se pode retomar eticamente o autêntico pensamento humano. Assim sendo, observa-se a possibilidade de uma aproximação entre os conceitos de obra e renovação, já que tanto Husserl quanto Lévinas propõem uma nova atitude subjetiva a partir do movimento ético. Segundo Lévinas, a obra é o movimento da subjetividade, de orientação única e fraterna, que vai do mesmo ao outro com responsabilidade. E, de acordo com Husserl, a renovação é o processo subjetivo de autodeterminação e de autodisciplina que orienta a vida ética. Então, tanto a obra quanto a renovação se referem a um movimento ético no qual o eu não permanece indiferente e egoísta, mas encorajado a sair de si e se renovar. A ética se insere no movimento de renovação da filosofia.

Palavras-chave: Mesmo. Outro. Ambiguidade. Obra. Renovação.

ABSTRACT

BETWEEN THE SAME AND THE OTHER: THE AMBIGUITY OF THE RENOVATION CONCEPT

AUTHOR: Alceu Cavalheiri

ADVISOR: Marcelo Fabri

The general objective of this research is to investigate the theme of the renovation of man and Western culture or of philosophy itself, presented at the beginning of the 20th century by Edmund Husserl (1859-1938) and Emmanuel Lévinas (1906-1995). Historical events, especially those in the late nineteenth and early twentieth centuries, driven by technological euphoria, but, also, by military conflicts, economic and moral miseries, revealed the absurdities practiced against humanity. The autonomous freedom of the science of knowing and transforming has not been able to respond to the meaninglessness of life or to heal the miseries of humanity. Therefore, this lack of response to the meaning of man's life is the motive that leads to investigate the proposals of Husserl and Lévinas, which question the way of doing science and also its meaning for humanity, proposing an ethical human thought. In this sense, the thesis is that ethics is inserted in a perspective of renovation, both in Husserl's proposal and in that of Lévinas. In view of this, it begins with the Lévinasian realization that philosophy has always been involved with the search for truth movement, which can be accessed both by the dynamics of identity (itself) and/or, through the movement of otherness (other). The dynamics of identity is the universal path of free and autonomous inquiry, in which sensitive, instinctive, and even transcendent adversities are reduced to reason or made indifferent, unfounded and meaningless. In this bias, the experience of truth is free inquiry, to the molds of reason. In the movement of otherness, the path of inquiry departs from the subjective world, towards the unusual. External adversities are not reduced to reason and research implies responsibility, since the search for truth directs the researcher to transcendence and, therefore, heteronomous movement in which the different remains different in absolute and the experience of truth a path of approximation. Thus, the problem of research lies in the fact that the proposal for the renovation of philosophy confronts the two possible paths in the very movement of philosophical thinking, making the process of renewal a possibly ambiguous movement. Understanding that renovation is the movement to retake the elementary of philosophy, then the thesis that ethics is inserted in this movement revolves around the problem of knowing in which of the ways ethical human thinking can be ethically returned. Therefore, the possibility of an approximation between the concepts of work and renovation is observed, since both Husserl and Lévinas propose a new subjective attitude from the ethical movement. According to Lévinas, the work is the movement of subjectivity, of single and fraternal orientation, which goes from the same to the other with responsibility. And, according to Husserl, renovation is the subjective process of self-determination and self-discipline that guides ethical life. So both the work and the renovation refer to an ethical movement in which the self does not remain indifferent and selfish, but encouraged to leave and renew itself. Ethics is inserted in the movement of renewal of philosophy.

Keywords: Same. Other. Ambiguity. Work. Renovation.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
1 A RENOVAÇÃO E O NARCISISMO DA FILOSOFIA OCIDENTAL	17
1.1 PROBLEMA INICIAL.....	17
1.2 HUSSERL: O DIAGNÓSTICO DA CRISE E A RENOVAÇÃO	22
1.2.1 A crença na renovação da cultura e a necessidade de justificação	27
1.3 A NECESSIDADE DE UMA CIÊNCIA ESTRITA.....	30
1.3.1 A especificidade metodológica da ciência estrita	31
1.3.2 O método de investigação das essências	37
<i>1.3.2.1 A aplicação do 'a priori' na efetividade fática</i>	40
1.3.3 O impulso prático da ciência do espírito	43
1.4 A RENOVAÇÃO PERMANECE NA FILOSOFIA DO PRIMADO DO MESMO?	45
2 CONSCIÊNCIA MORAL E RENOVAÇÃO	51
2.1 A RENOVAÇÃO COMO TEMA SUPREMO DA ÉTICA	51
2.2 A ÉTICA INDIVIDUAL.....	55
2.3 AS FORMAS DE VIVER DO HOMEM ÉTICO	61
2.4 A VIDA ÉTICA COMO AUTENTICAMENTE HUMANA.....	64
2.4.1 A vida de renovação ética	69
2.4.2 A autoconsciência	71
2.4.3 A segunda natureza	73
2.4.4 A ideia e o conceito de vida ética	77
2.5 A RENOVAÇÃO ÀS AVESSAS DA TOTALIDADE	80
3 A RENOVAÇÃO COMO ABERTURA AO OUTRO	83
3.1 A ÉTICA ANTECEDE A ONTOLOGIA	83
3.1.1 Pensar o outro a partir da subjetividade	87
3.2 DO MODELO EGOÍSTA PARA O ÊXODO DO EU: ULISSES E ABRAÃO	89

3.3 A RENOVAÇÃO DA FILOSOFIA SEM INDIFERENÇA EM RELAÇÃO AO OUTRO	92
3.3.1 O movimento para o outro	96
3.4 A ENTRADA DE OUTREM NO MUNDO COMO EXPRESSÃO.....	97
3.5 O MOVIMENTO ÉTICO: O BEM ALÉM DO SER.....	100
3.5.1 O vestígio que não aparece em esclarecimentos	102
3.5.2 A mensagem da transcendência na duplicidade do falar	105
3.5.3 A subjetividade que conserva a mensagem da transcendência.....	108
3.5.4 A linguagem articuladora de transcendência.....	112
<i>3.5.4.1 O movimento intencional invertido: se fez ética.....</i>	<i>115</i>
<i>3.5.4.2 A eleição do eu pelo outro: serviço e responsabilidade</i>	<i>117</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS	129

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho tem o objetivo de pesquisar o tema da renovação do homem e da cultura ocidental ou da própria filosofia, apresentado no início do século XX por Edmund Husserl¹ e Emmanuel Lévinas². A pesquisa dará prioridade para os textos da renovação³ em Husserl, mais especificamente os artigos publicados na revista *Kaizo*⁴ e os ensaios breves de Lévinas, contidos em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger (1949 e 1957)*⁵. Além destes

¹Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) nasceu em 08 de abril de 1859 em Prossnitz, na Morávia, antigo império Austro-Húngaro, hoje Checoslováquia. Era descendente de uma família de origem judaica, mas não recebeu educação religiosa. Estudou matemática em Berlim e em Viena, no ano de 1883, doutorou-se em Ciências Matemáticas com a tese *Contribuições para o cálculo das variações (Beiträge zur Variationsrechnung)*. Também, em Viena, frequentou as aulas de Brentano. A partir de 1887, trabalhou como livre-docente em Halles e em 1901 foi nomeado professor de filosofia em Gottingen. Entre 1916 a 1928 ensinou em Friburgo. Após este período, fora posto em licença como Professor Emérito pelo regime nazista, não podendo prosseguir sua atividade didática por ser descendente de família judaica. Faleceu em Friburgo no dia 26 de abril de 1938.

²Emmanuel Lévinas (1906-1995) nasceu em Kaunas, na Lituânia em 1906. Filho de pais judeus e, ainda na infância, mudou-se para a Ucrânia, lugar em que viveu a Revolução Russa de 1917. Após alguns anos migrou para a França e iniciou seus estudos superiores em Estrasburgo, em 1923. “Em 1927, começa a estudar Fenomenologia com Jean Hering. Em 1928, vai para a Alemanha, Friburg, assistir a um curso ministrado por Edmund Husserl e Heidegger (1929). Em 1929, retorna à França, após terminar sua tese de doutoramento, que versou sobre a Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl. Esse trabalho foi publicado no ano seguinte, 1930. [...] Em 1939, nos horrores da segunda guerra mundial, foi tolhido pelo nacional-socialismo e passou cinco anos de prisão nos campos de concentração nazistas na Bretanha (Alemanha). De regresso à França, torna-se um regular conferencista do Collège Philosophique e começa uma intensa atividade nos meios intelectuais judeus, chegando a tornar-se diretor da Escola Israelita Oriental de Paris por dezoito (18) anos. Em 1964, torna-se professor de Filosofia na Universidade de Poitiers. Em 1967, torna-se professor da Universidade Nanterre. Em 1973, assume também o magistério docente na Sorbonne. Posteriormente foi professor convidado das universidades de Lovaina e Leiden, das quais recebeu o título de Doctor Honoris Causa em Filosofia e Teologia. Foi também professor convidado da Universidade Utrecht e Universidade Hebraica de Jerusalém” (SOUZA, 1999, p. 46). Lévinas morreu em Paris no dia 25 de dezembro de 1995.

³ As principais reflexões de Husserl sobre a crise e renovação da cultura estão nos *Cinco artigos sobre a renovação* (1923-24) e nas conferências sobre *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (1935) e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936). Os cinco artigos sobre a renovação pertencem ao volume XXVII da edição Husserliana (Hua XXVII) e as conferências de Viena e Praga ao volume VI (Hua VI). Salienta-se que ao utilizar os textos de Husserl, far-se-á sempre a indicação do volume da edição Husserliana em nota de rodapé, apenas na primeira vez citados. Para a pesquisa e referências das devidas citações dos cinco artigos sobre a renovação bem como das conferências, utilizar-se-á a edição portuguesa da editora Forense Universitária.

⁴Revista japonesa intitulada *The Kaizo*, que significa ‘renovação’. Os temas da série de artigos de Husserl, preparados entre 1922 e 1924, são inspirados no nome dessa revista. Estavam previstos cinco artigos, mas foram publicados somente três. Nessa época, a fenomenologia teve grande aceitação no Japão, conquanto que filósofos japoneses visitavam com frequência as aulas e seminários de Husserl e Heidegger (VÁSQUEZ, 2002, p. VII).

⁵ *Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger(1949)* é o título original dos estudos reunidos de Lévinas, os quais representam o primeiro encontro com a fenomenologia na França. Eles refletem e testemunham as primeiras descobertas fenomenológicas e foram publicados na *Revue Philosophique* a partir de 1940. Também, foram acrescentados à primeira edição, alguns estudos consagrados a Husserl, sob o título de *Novos comentários*, os quais originaram uma segunda edição em 1967. De acordo com a advertência à segunda edição, estes novos comentários, “traduzem uma reflexão que volta frequentemente à obra husserliana para aí procurar inspirações, mesmo quando dela se separa” (LÉVINAS, 1997, p.09). Os novos comentários tornaram possíveis outros ensaios chamados *Ensaio Breves*, os quais foram acrescentados também na segunda edição e refletem temas mais sinuosos a partir dos projetos de Emmanuel Lévinas.

escritos, a pesquisa se utilizará de outras obras dos filósofos supracitados, no entanto, somente para confirmar a argumentação.

Os acontecimentos históricos, especialmente aqueles ocorridos nos fins do século XIX e início do XX, movidos pela euforia tecnológica, mas, também, por conflitos militares, misérias econômicas e morais, revelaram os absurdos cometidos contra a humanidade. Segundo Husserl, estes acontecimentos revelaram a obstrução da força impulsora mais própria da humanidade: a crença em si mesma. Concomitante a isso, o pensamento filosófico entrou em crise, justamente por não ter respostas para a ausência de sentido no viver e nem para a consequente baixa estima por não acreditar em uma nova atitude espiritual e autêntica do homem.

A liberdade autônoma da ciência que busca tudo conhecer e transformar não conseguiu responder à falta de sentido da vida e nem sanar as mazelas da humanidade. Por isso, esta constatação da falta de respostas para o sentido do viver do homem é o motivo que nos leva a investigar as propostas de Husserl e Lévinas, as quais colocam em questão o modo de fazer ciência e também o seu verdadeiro significado para a humanidade, propondo uma nova visão ética para o pensamento humano. Nesse sentido, de nossa parte, a tese é de que a ética está inserida em uma perspectiva de renovação, tanto na proposta de Husserl quanto na de Lévinas.

Por isso, no primeiro capítulo da pesquisa, apresentar-se-á a constatação lévinasiana de que a filosofia sempre se envolveu com o movimento de busca pela verdade, a qual pode ser acessada tanto pela dinâmica da identidade (mesmo⁶) e/ou, então, através do movimento da alteridade (outro⁷).

A dinâmica da identidade é a via universal de uma investigação livre e autônoma, na qual as adversidades sensíveis, instintivas e até mesmo transcendentais são reduzidas à razão ou, então, tornadas indiferentes, infundadas e sem sentido. Nesse viés, a experiência da verdade é investigação livre aos moldes da razão.

No movimento da alteridade, o caminho da investigação parte do mundo subjetivo em direção ao inusitado. As adversidades exteriores não são reduzidas à razão e a investigação implica responsabilidade, já que a busca pela verdade direciona o investigador à transcendência e, portanto, é movimento heterônomo no qual o diferente permanece diferente e a experiência da verdade um caminho de aproximação.

⁶O termo 'mesmo' é, para Lévinas, equivalente de 'eu' e, portanto, na pesquisa, serão sinônimos.

⁷O termo 'outro' será grafado em letras minúsculas quando referenciado ao 'ele' finito. No entanto, nas ocasiões em que fizer referência a 'Ele' como infinito, será grafado Outro.

Desse modo, de nossa parte, o problema da pesquisa está no fato de que a proposta de renovação da filosofia se depara com os dois caminhos possíveis no próprio movimento do pensar filosófico, tornando o processo de renovação um movimento possivelmente ambíguo.

Ao entender que a renovação é o movimento de retomada do elementar da filosofia, então, a tese de que a ética está inserida neste movimento, gira em torno do problema de saber em qual das vias se pode retomar eticamente o autêntico pensamento humano. A partir deste problema, a primeira parte da pesquisa investirá nas reflexões de Husserl, especialmente sobre o problema e o método da renovação, a possibilidade de uma nova atitude do homem e, por conseguinte, da comunidade (por extensão).

Ver-se-á que Husserl, ao apresentar o problema da renovação, convence-se de que a Europa⁸ está em crise e precisa passar por um processo de renovação, pois ela teria abandonado a sua matriz filosófica. Segundo ele, a filosofia teria se encantado pelo naturalismo das ciências, descuidando-se do verdadeiro *telos* pela qual se sente fundada, o fecundo sentido do *logos* que remonta a tradição grega, a universalidade que superaria os particularismos culturais.

Mesmo recebendo a crítica lévinasiana de que sua filosofia retoma o caminho da identidade do mesmo, resgatando o *logos* universalizante e identificador, Husserl indicará que a renovação é possível graças ao processo ético de autorreflexão humana, o qual revela o humano como ser ético e capaz de renovar a si e a cultura com responsabilidade.

Dando sequência à discussão, no segundo capítulo, no viés husserliano, apresentar-se-á a ideia de que a ética está inserida na perspectiva de renovação. Desse modo, segundo Husserl, a essência da vida ética é marcada pela vida consciente, capaz de examinar e justificar as ações. Dispor-se a viver esta vida ética é atitude autêntica e livre com o objetivo de tornar-se homem novo. Em outros termos, a ética será compreendida do ponto de vista da razão, como aquela capaz de regular as ações da subjetividade racional, sendo ‘ciência da completa vida ativa’ dessa subjetividade. A falta de consciência ética define a vontade de tornar-se homem novo.

Por conseguinte, segundo Husserl, a vida de renovação ética resume-se ao esforço subjetivo de viver a autêntica humanidade: de viver de acordo com a consciência racional. Neste sentido, constatar-se-á que o sujeito é, concomitantemente, sujeito e objeto dessa

⁸Europa é entendida, aqui, como unidade de forma espiritual e não como um espaço geográfico. Assim, define Husserl: “não a Europa compreendida geográfica ou cartograficamente, como se, com isso, fosse delimitado, enquanto humanidade europeia, o círculo dos homens que aqui vivem territorialmente em conjunto [...] Sob o título de Europa, trata-se aqui, manifestamente, da unidade de uma vida, de um agir, de um criar espirituais: com todas as finalidades, interesses, cuidados e esforços, com as formações finalisticamente produzidas, as instituições, as organizações” (2014, p. 120).

cultura autêntica, já que ela é resultado dos bens realizados na atividade subjetiva e eticamente orientada. O eu que se decide por uma vida ética, combatendo as injustiças e misérias espirituais, institui livremente a autêntica humanidade, rejeitando a vida inautêntica e configurando a ‘sua nova humanidade’, aquela de vida consciente.

Por outro lado, a proposta ética de Lévinas põe em questão esta liberdade da consciência, como ato voluntário e espontâneo, no qual o eu se dispõe livremente a viver a vida ética. Segundo ele, a consciência ética não é invocada como uma recomendação consciente e espontânea do eu, mas ‘ideia do infinito em mim’. A consciência ética é atração infinita, é desejo que não satisfaz, é sensação de não se estar só e, portanto, exposição na qual a liberdade do eu é posta em questão.

Desse modo, observar-se-á a ambiguidade da consciência ética de tornar-se novo homem, pois, para Husserl, agir eticamente é poder justificar os atos, expor a minha liberdade ao meu juízo – é presença de si a si. De modo diferente, para Lévinas, a consciência ética é exposição da minha liberdade ao juízo do outro - é presença de si para o outro.

Por fim, no terceiro capítulo, discorrer-se-á sobre a apreciação lévinasiana da renovação, apontando que o movimento ético de abertura ao Outro põe em questão o ser, interrompendo a ontologia. Em outros termos, a ética da alteridade questiona a via da identidade e a deixa sem palavras.

Para iniciar esta crítica lévinasiana aos registros da ontologia, tendo como base as reflexões de Luis Carlos Susin, partir-se-á da narrativa mítica, já que, nela, manifestam-se as atitudes pré-filosóficas que condicionarão as escolhas e os pensamentos da filosofia. Neste sentido, apresentar-se-á Ulisses como o paradigma do homem ocidental, que retorna a Ítaca para confirmar sua identidade, em contraposição ao modelo bíblico de Abraão, que se coloca em êxodo na direção ao desconhecido e transcendente.

No modelo mítico, o herói Ulisses não sofre de um desejo transcendente e a sua alteridade é contraída na sua aventura de retorno, visto que ele não vai em direção a um futuro absoluto, mas se encaminha para um fundamento já dado. Compraz-se consigo mesmo e desconhece a presença do outro. Todas as adversidades externas e além delas são identificadas na categoria de ser. Ele nem sequer sabe ou suspeita que a possibilidade de seu feliz retorno a Ítaca se deve a uma alteridade contraída. Refere-se a um movimento de si para si e, portanto, o herói é ele mesmo.

No modelo bíblico, a partir de uma promessa divina que invoca Abraão a responder, ‘eis-me’, ele peregrina em direção ao desconhecido e jamais volta para a sua terra natal. Tudo deixar significa renunciar não apenas a sua maneira de viver, mas, também, às suas certezas e

até mesmo à representação que faz do transcendente. A caminhada é que lhe desvendará o sentido da promessa e cada vez mais o seu êxodo o exila em direção ao transcendente, ou melhor, a cada novo passo e em cada novo lugar, ao invés de um feliz retorno à identidade, Abraão se exila, contrai a sua identidade e expande a alteridade, caminhando em direção do além de si.

Sendo assim, notar-se-á que a ética é construída a partir do contado do eu com a singularidade absoluta (Abraão e o transcendente), entendida como o próprio falar. A presença de outrem ou discurso invoca o eu a responder. A resposta é ética e, portanto, o movimento ético tira a subjetividade do núcleo egocêntrico da identidade e a transporta para o além de si. O eu se descobre pensado e eleito. Não se apresenta como eu (Ulisses), mas como um 'eis-me' por nascimento (Abraão), que invoca a um 'antes' e a um 'envia-me'.

Segundo Lévinas, a palavra, além de questionar a liberdade do eu e chamá-lo à responsabilidade, encoraja-o e, portanto, é também exortação. Desse modo, ver-se-á que a ordem indigente exorta o eu a assumir a tarefa fraterna como sua. Agir em favor do próximo é 'minha tarefa', na qual sou único e insubstituível.

Por fim, observar-se-á que se pode pensar uma aproximação entre os conceitos de obra e renovação, já que tanto Husserl quanto Lévinas propõem uma nova atitude subjetiva a partir do movimento ético. Segundo Lévinas, a obra é o movimento da subjetividade, de orientação única e fraterna, que vai do mesmo ao outro com responsabilidade. E, de acordo com Husserl, a renovação é o processo subjetivo de autodeterminação e de autodisciplina que orienta a vida ética. Então, tanto a obra quanto a renovação se referem a um movimento ético no qual o eu não permanece indiferente e egoísta, mas encorajado a sair de si e se renovar. A ética se inserirá no movimento de renovação.

1 A RENOVAÇÃO E O NARCISISMO DA FILOSOFIA OCIDENTAL

A partir da proposta de investigar o tema da renovação do homem e da cultura, este capítulo busca dar conta do problema e do método da renovação⁹, expondo a proposta husserliana de retomada da cultura¹⁰ que remonta a tradição grega. O capítulo será iniciado com a apresentação do problema da pesquisa, partindo da constatação lévinasiana que a filosofia pode ser acessada tanto pela dinâmica da identidade (mesmo) quanto através do movimento da alteridade (outro). A partir daí, apresentar que a proposta de Husserl mantém-se na dinâmica do mesmo, mas que o processo de renovação é o ‘tema supremo’ da ética.

1.1 PROBLEMA INICIAL

Na ocasião em que Emmanuel Lévinas (1906-1995), em *A filosofia e a ideia de infinito* (1957)¹¹, define que toda a filosofia procura a verdade e esta permite distinguir duas vias com as quais o espírito filosófico se compromete, a saber, a experiência e a liberdade, ele inspira perspectivas que serão centrais para a nossa pesquisa, dentre elas, o entrecruzamento das vias na própria noção de verdade, já que, segundo Lévinas, elas esclarecem a fisionomia do desejo pelo saber.

Segundo o autor, na procura da verdade que implica a experiência, o investigador mantém uma relação com a realidade distinta dele próprio e, portanto, “uma realidade *outra*”

⁹Do lat. *renovatio*; *onis*, o qual está associado à ação de tornar algo ao estado original, restabelecer algo, revitalizar. Do gr. ἀνακαίνισις, ação de renovar. Nas reflexões husserlianas, renovação (*Erneuerung*) é um processo ativo, voluntário e racional de transformação da vida o qual ocorre tanto na esfera particular e individual quanto na coletiva e cultural. Na esfera particular, trata-se de um ato volitivo pelo qual se deseja que algo novo e melhor aconteça e se realize na vida. Na esfera coletiva, renovar é acreditar conjuntamente que a cultura possa se tornar diferente e melhor. Por isso, desejar a renovação é ter a atitude de não permanecer indiferente aos acontecimentos do mundo da vida, ou seja, ascender de modo evidente ao ideal comum de cultura, no sentido de buscar o conhecimento para melhorar a vida e tornar-se mais responsável e menos egoísta. Desse modo, a pesquisa sobre a renovação ultrapassa o sentido etimológico da palavra, já que renovar consiste em uma retomada do elementar, ou melhor, um retorno coerente a um ideal de vida ou de cultura. Para complementar, no artigo, *Renovação como problema ético-individual (Erneuerung als individualetisches problem– 1924 – Hua XXVII)*, Husserl afirma que a renovação é o tema supremo de toda a ética, que não é uma simples ética individual, mas também uma ética social (2014. p. 24-25).

¹⁰Para Husserl, a vida cultural é entendida como o conjunto de esforços, de conquistas e de atividades incessantes dos homens em sociedade. Em termos de existência, essas atividades e conquistas “têm uma existência espiritual duradoura na unidade da consciência coletiva e da tradição que a conserva e prolonga” (HUSSERL, 2002, p. 22). Desse modo, a cultura é uma unidade espiritual de vida vivida ativamente e o seu sentido espiritual é experimentável pela capacidade de reviver sua compreensão. Portanto, para Husserl, a vida cultural não tem apenas existência espiritual, mas também objetiva, pois as conquistas culturais irradiam influências espirituais para as gerações futuras e marcam a continuidade histórica.

¹¹Texto publicado em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Collin, 1957, n.3. O texto em que se está se baseando está publicado em LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. 2.ed. Edição seguida de novos ensaios. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

(LÉVINAS, 1997, p. 201, grifo do autor). Neste sentido, a experiência transporta o investigador para além da sua própria natureza e daquela que o rodeia, como um movimento direto ao inusitado. Esta via da verdade indica a chegada de um movimento que parte de um mundo subjetivo, íntimo e familiar, em direção ao estranho. A verdade implica não só uma exterioridade, mas também uma transcendência, uma verdade que ‘almeja alto’, metafísica, e, desse modo, “a filosofia ocupar-se-ia do absolutamente diferente, seria a própria heteronomia¹²” (LÉVINAS, 1997, p. 202).

Por outro lado, segundo Lévinas, a “verdade significa também livre adesão a uma proposição, desfecho de uma investigação livre” (LÉVINAS, 1997, p. 202). Nesta via, nada limita o pensamento e o investigador caminha em direção à autonomia¹³. “Vista por este prisma, a filosofia empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo aquilo que se opõe a ela como *outro*” (LÉVINAS, 1997, p. 202, grifo do autor). Desse modo, o investigador faz a sua própria história, uma espécie de conquista do ser através da história, “a *redução do Outro ao Mesmo*” (LÉVINAS, 1997, p. 202, grifo do autor). Portanto, na via da verdade que implica a liberdade e a autonomia, o investigador faz dos conhecimentos e mudanças, marcados pela diversidade e disparidade, a sua própria história. Assim, diante dos acontecimentos, díspares e diversos, o eu continua o mesmo, não se abala e nada o ameaça.

Nesta esteira de argumentação, em relação à filosofia, Lévinas diz que o pensamento sempre buscou reduzir a opinião à razão, como um filtro que separa o divisível e mutável do uno e do imutável, um saber autárquico que vence todas as intempéries sensíveis e instintivas e que elimina todo o tipo de coisa ‘supérflua’. Uma autonomia que “pressupõe que a própria liberdade está segura do seu direito, justifica-se sem recorrer a mais nada, compraz-se, como Narciso¹⁴, consigo mesma” (LÉVINAS, 1997, p. 203).

A partir das duas vias da verdade, da experiência e da liberdade (da autonomia e da heteronomia - do mesmo e do outro), Lévinas afirma que “a escolha da filosofia ocidental pendeu a maior parte das vezes para o lado da liberdade e do Mesmo” (LÉVINAS, 1997, p. 202). No entanto, se estas duas vias se entrecruzam na própria noção de verdade, a filosofia

¹²Do gr. *héteros*, outro, diferente; *nómos*, lei; pela via da experiência, a filosofia que se ocupa do absolutamente diferente (LEVINAS, 1997, p. 202). Dentre os vários estudos sobre os conceitos fundamentais de autonomia e heteronomia na ética, suas simetrias e assimetrias, destacam-se os artigos de BRESOLIN, Keberson. Autonomia versus heteronomia: o princípio da moral em Kant e Levinas. **Conjectura**: Filos. Educ., Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 166-183, set./dez. 2013 e GRZIBOWSKI, Silvestre. Lévinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v.22, n.31, p. 545-556, jul/dez. 2010.

¹³Do gr. *autós*, próprio, mesmo; *nómos*, lei; é o estado de ter leis próprias. A autonomia é entendida como “a filosofia que tende a assegurar a liberdade ou a identidade dos seres” (LEVINAS, 1997, p. 203).

¹⁴O mito de Narciso, na versão de Ovídio (43 a.C.), encontra-se no Livro III de *Metamorfoses*. Para isso, conferir NASO, P. Ovídio. **As metamorfoses**. Trad. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2010.

ocidental não teria deixado de lado a via da experiência e do outro, apresentando uma via absoluta e irreduzível, da autonomia da razão sobre a opinião? A prioridade de uma via em relação à outra não é motivo de enfraquecimento do próprio compromisso da filosofia com a verdade? A filosofia ocidental é um narcisismo, que se compraz consigo mesma, se funde numa espécie de identidade, afogando-se nela mesma?

Nesta perspectiva, fazem-se notar as considerações de Lima Vaz quando diz que “o problema clássico da filosofia ocidental é o problema da relação consciência-mundo” (1968, p. 281). A reflexão filosófica ocidental iniciou com a descoberta do *logos*¹⁵, como uma “descoberta do princípio, do imutável, da lei” (1968, p. 282). Neste sentido, sempre esteve presente na inspiração da filosofia do *logos* a depreciação da realidade contingente, pois “apenas a forma merece elevar-se à esfera da contemplação (*θεωρία*), que é o ato filosófico por excelência” (1968, p. 282). Os eventos radicalmente humanos ficam entregues às ponderações e cálculos da prudência. Em suma, “a luz das ideias envolve tão somente as realidades eternas” (1968, p. 282).

Neste viés, nas primeiras décadas do século XX, as reflexões de Edmund Husserl sobre a renovação da cultura ocidental fazem acreditar que é possível uma renovação do homem singular e da ‘humanidade comunalizada’ através de uma vida ética¹⁶. Historicamente, após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a Europa estava radicalmente dividida pelos nacionalismos belicistas, totalitários e antidemocráticos, os quais fizeram ruir o *telos*¹⁷ espiritual da humanidade europeia. Desse modo, Husserl promove um diagnóstico, ou seja, procura saber a natureza e a causa das alterações culturais que desencadearam as divisões nacionalistas, a perda de sentido no viver e o consequente padecimento da humanidade. A convicção é de que a Europa está enferma. E, ainda, suas reflexões indicam que a cultura europeia necessita passar por um processo de renovação, pois ela teria abandonado a sua matriz filosófica. Segundo ele, os cientistas do espírito teriam se tornado obcecados pelo naturalismo, descuidando-se da verdadeira filosofia. Num viés Lévinasiano,

¹⁵Do gr. *λόγος*: razão, linguagem, palavra, fala, mas adquire vários sentidos filosóficos. No sentido amplo de lei, princípio ou regra, por exemplo, “no estoicismo o *logos* é a ordem divina, e no neoplatonismo as forças reguladoras inteligentes que se manifestam no mundo sensível. Significa também explicação, razão, raciocínio, teoria abstrata ou razão discursiva, por exemplo, na *Metafísica*, quando Aristóteles apresenta *logos* a partir dos primeiros princípios. Platão, em *A república*, apresenta o *logos* como uma parte intelectual da alma. Pode ter também significado de proporção ou valor, como, por exemplo, quando “Heráclito fala do homem cujo *logos* é maior que o dos outros” (CRISP, 2006, p. 592). Não se pode deixar de referenciar a interpretação do conceito de *logos* que Martin Heidegger (1889-1976) estabelece em *Ser e tempo*, quando busca elucidar a sua função primária, destacando que o *logos* não deve ser tomado precisamente como ‘lugar’ primário da verdade, mas como discurso apofântico (2012, p. 113-119).

¹⁶A renovação como o tema supremo de toda a ética será assunto do segundo capítulo dessa pesquisa.

¹⁷O termo *télos* é compreendido na acepção filosófica dos fins, isto é, do propósito, objetivo ou finalidade. No viés husserliano, significa o propósito da vida estar norteado pelo ideal da razão.

isso não seria indício de que a filosofia ocidental havia pendido apenas para o lado da cultura do mesmo, tornando-se autônoma, a ponto de obcecar-se, como narciso, consigo mesma?

De acordo com as considerações husserlianas, em qualquer cultura as pessoas estão congregadas em busca de certos ideais de vida. Essa busca é vivificada por uma força impulsora que as orienta no sentido de viver. Não é um mero viver, mas uma vida¹⁸ pessoal que “significa viver em horizonte comunitário” (HUSSERL, 2014, p. 115), ativo e criador de cultura. Portanto, a cultura adquire uma vida própria quando é transportada por uma fé em si mesma em busca de ideais de vida mais elevados, ocasionando a diferença entre as culturas, já que algumas buscam valores muito superiores do que outras para o viver.

Husserl amplia o conceito de cultura para a esfera das nações europeias. O conglomerado dessas nações estaria vinculado por uma unidade cultural chamada Europa. Desse modo, a cultura europeia teria o papel de englobar todas as subculturas, graças aos ideais que a regem desde a sua origem, a saber, a fé na razão ou a atitude filosófica. Para Julio César Vargas Bejarano, “esta concepção geral de cultura reflete uma posição eurocentrista, na qual se acentua sua unidade e universalidade, isto é, estar destinada a ser ponto (teleológico) de referência para as demais tradições culturais” (2007, p. 81). Neste mesmo sentido, João Paisana aponta que “a ideia husserliana de Europa [...], surge-nos assim autista e eurocêntrica” (1997, p. 06). Para a nossa pesquisa, interessa saber se a renovação dessa cultura proposta por Husserl, retomando o ideal de filosofia que une todas as nações europeias, seria uma renovação eurocêntrica e autista como apontam os autores, a qual não reconheceria os valores das demais culturas, ou uma proposta de questionamento ao egoísmo dessa cultura?

Para Husserl, a crise da filosofia é também a crise da civilização europeia, já que a origem dessa civilização, bem como das ciências naturais, está na atitude filosófica, inaugurada pelo antigo pensamento grego. Por isso, para ele, é necessário recuperar o verdadeiro sentido do *logos*, remontando à fecunda tradição grega. “A filosofia, visando o eterno e o universal, permitiria ao homem europeu, na esteira do grego antigo, superar os condicionalismos históricos e os particularismos culturais, apresentando-se como arquétipo de toda a humanidade” (PAISANA, 1997, p. 06). É possível uma cultura ser arquétipo para as demais? Haveria a possibilidade de a cultura europeia abrir-se ao inusitado, dialogar com outras culturas, já que, para Husserl, ‘é um erro e uma falsificação de sentido’ interpretar

¹⁸O próprio Husserl esclarece: “A palavra vida não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida ativa em vista de fins, realizadora de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade” (2014, p. 115-116).

européiamente a Filosofia e a Ciência Indiana, Chinesa e Babilônica (HUSSERL, 2014, p. 134)¹⁹, ou ainda, no sentido espiritual, não pertencer à Europa, “os esquimós ou os indianos das exposições das feiras anuais, ou ainda os ciganos, que perpetuamente circunvagavam pela Europa” (HUSSERL, 2014, p. 120)?

Ver-se-á que, para Husserl, o processo de renovação se inicia no campo subjetivo e se funda na universalidade científica, pois as ciências exigem um pensamento universal a partir da inteligência racional. A via sugerida por Husserl é de longo prazo, que envolve gerações, e inicia na base social, pois “se trata de um projeto que deve iniciar-se em indivíduos isolados que se despertam à autoconsciência e que se vai expandindo paulatinamente até os grupos sociais” (BEJARANO, 2007, p. 76). Sendo a solução racionalmente fundada, a renovação da cultura é uma questão que diz respeito ao homem, “alguém que se decide livremente na sua relação com o mundo circundante humano e extra-humano, enquanto livre nas suas possibilidades de se configurar racionalmente, a si e ao seu mundo circundante” (HUSSERL, 2012a, p. 03)²⁰.

A partir do exposto, Husserl faz uma pergunta fundamental para as suas investigações e basilar para a nossa pesquisa, a saber, “que tem a dizer a ciência sobre a razão e a não razão, que tem ela a dizer sobre nós, homens, enquanto sujeitos desta liberdade?” (2012a, p. 03). Para a nossa pesquisa, cabe perguntar: ao questionar a ciência, se ela tem alguma resposta para o sentido de viver do homem, Husserl estaria inspirando à ciência a ver significados de uma ‘realidade outra’, transcendente, ou mantendo a cultura do mesmo que ‘tudo reduz o que se opõe a ela como outro’? O tema da renovação da filosofia ocidental mantém a prioridade do mesmo sobre o outro, como afirma Lévinas, ou propõe um horizonte transcendente, como um movimento aberto ao inusitado, ou, ainda, um diálogo entre as duas vias que se entrecruzam no saber? É possível afirmar que o conceito de renovação é ambíguo e que, portanto, permite dialogar com as duas vias? Para isso, precisamos trazer à tona a proposta de Husserl sobre a renovação para, em seguida, identificar se ela mantém ou ultrapassa a cultura do mesmo.

¹⁹Hua XXVII.

²⁰Hua VI.

1.2 HUSSERL: O DIAGNÓSTICO DA CRISE E A RENOVAÇÃO

As análises e reflexões de Husserl sobre a crise (*Krisis*)²¹ e a renovação da cultura do Ocidente se acentuam a partir das primeiras décadas do século XX, mais propriamente com o evento da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o qual, segundo Husserl, manifestou a crise espiritual da humanidade, a perda de sentido e da unidade espiritual entendida como todas as ações que formam uma unidade de vida. De acordo com Pedro M. S. Alves, na introdução à edição portuguesa de *Europa: Crise e renovação*, essa reflexão husserliana é ‘complexa e matizada’, já que teve “o seu início por ocasião das vicissitudes da Primeira Grande Guerra” (HUSSERL, 2014, p. VII), pois tais vicissitudes foram “catastróficas para a Europa no seu todo e, para Husserl, também dramáticas no plano pessoal, com as mortes do seu filho Wolfgang, em 1916, no campo de Batalha de Verdun, e de Adolf Reinach, seu discípulo, em 1917” (HUSSERL, 2014, p. VII).

Nesta esteira de pensar, em que os textos husserlianos deixam transparecer alguns condicionalismos nas elaborações, João Paisana diz que “em 1935 sob a pressão dos acontecimentos, o autor (Husserl) é conduzido a reflectir sobre a problemática da filosofia política, habitualmente ausente das suas preocupações filosóficas” (1997, p. 04, grifo nosso). Historicamente, a subida ao poder do Partido Nacional-Socialista de Hitler na Alemanha, em 1933, caracterizado por um cunho totalitário, centralizador e antidemocrático, marcou o início das perseguições aos adversários políticos, organizações e aos ideais democráticos na Alemanha.

Internamente, as instituições democráticas (Sindicatos, Universidades, Associações de Estudantes) foram ilegalizadas e a sociedade alemã passou a conviver com a perseguição racista aos judeus e negros. “Ora Husserl, oriundo de família judaica, depressa se confrontou com as arbitrarias decisões persecutórias do poder nazi que expulsou das universidades todos os professores e alunos de origem judaica” (PAISANA, 1997, p. 05). Externamente, o

²¹Etimologicamente a palavra crise é de origem latina – *crisis*; e grega - *krisis*. Ela está relacionada às patologias, indicando alterações consideráveis que ocorrem no curso de uma enfermidade, seja para melhorar ou para agravar mais o enfermo. O original significado de crise é de indicar um evento corpóreo, o ponto de inflexão sobre o estado do paciente. Para a nossa pesquisa o termo crise será determinante, já que Husserl recupera o significado de crise, indicando a condição de instabilidade da humanidade europeia e da própria ciência e a necessidade de renovar a cultura, possibilitando a inflexão de uma mudança decisiva. Um texto interessante que aponta a compreensão fenomenológica do corpo para uma ética prática na medicina e alude à definição de termo crise pode ser conferido em MURRAY, Stuart J. Phenomenology, ethics, and the crisis of the lived-body. *Nursing Philosophy*, 2012, 13, p. 289-294. Disponível em: <<http://www.academia.edu/2384227/PhenomenologyEthicsandtheCrisisoftheLived-body>>. Acesso em: 07 abr. 2016.

nacionalismo intensificado do Partido Nacional-Socialista conduzia a política para possíveis conflitos bélicos entre as outras nações europeias. Logo, segundo Paisana, “é integrado nesse clima de terror persecutório e de profunda tensão belicista que o texto²² de Husserl deve ser interpretado” (1997, p. 05).

No primeiro artigo da revista *Kaizo, Renovação. Seu problema e método*²³, Husserl contextualiza a situação de crise em que se encontra a cultura europeia e a completa ausência de sentido no viver. Segundo ele, através de coações militares a Europa fora devastada no período da Primeira Guerra Mundial. E, ainda, no período pós-guerra encontraram-se meios mais refinados como torturas da alma e misérias econômicas moralmente depravantes. Esses absurdos contra a humanidade nada mais revelaram do que a obstrução da sua força impulsora mais própria, ou seja, a crença em si mesma. Ao que parece, Husserl aponta que os acontecimentos desvelaram a despersonalização da humanidade (cultura europeia), ocasionando a perda de unidade e sentido para a vida.

Vale lembrar a passagem da quarta parte da obra *Difícil liberdade: ensaios sobre o judaísmo* (1963), na qual Lévinas diz que “as ações mais detestáveis não se encontram sempre no crime mesmo: velha verdade que conhecem todos os que tomam o trabalho de examinar as intenções” (2004, p. 195). Por mais ambígua que soe essa passagem, ela inspira a contextualização da crise da humanidade realizada por Husserl, quando passa a examinar as causas que desencadearam essas atrocidades contra a humanidade. A luta armada que devastou a Europa tem ações detestáveis que vão além e aquém do fato da Guerra. Neste sentido, Albert Schweitzer observa que o abalo cultural não dependeu da guerra para ser desencadeado, pois as nações que não se envolveram diretamente nos conflitos também se desestruturaram culturalmente. A guerra foi apenas uma manifestação da incultura ou efeito que tem suas causas na degeneração da visão de mundo ética e otimista, “única capaz de inspirar nas pessoas ações dirigidas à civilização” (SCHWEITZER, 2013, p. 81).

No entender de Guillermo Hoyos Vásquez, Husserl utiliza termos para expressar a situação de violência e de crise cultural, visando despertar uma sensibilidade moral que não se expressa apenas no ponto de vista político, em movimentos sociais (antiglobalização, feministas ou contra a discriminação de toda índole), mas “é uma sensibilidade que pretende tocar o mais profundo do ser humano e de sua existência enquanto tal. É um sentimento de humanidade” (2003, p. 14, tradução nossa). A sensibilidade moral de Husserl é um recurso humano vital, já que “o humano é um bem escasso e não se pode atentar contra ele

²²Referência ao opúsculo de Husserl sobre *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (1935).

²³Hua XXVII.

impunemente” (2013, p. 14). Caberia aqui a seguinte pergunta: esta sensibilidade moral, a que alude Vásquez, não seria um despertar essencial e subjetivo que transporta o eu para além dos acontecimentos, para além daquilo que o rodeia? Seria uma ultrapassagem da cultura do mesmo para uma verdade diferente, em relação àquela que se vive?

Para Husserl, a guerra e o pós-guerra obstruíram a crença da cultura em si mesma, tirando-lhe a autenticidade, a grandeza e a progressão de valores autênticos cada vez mais elevados. A luta armada entre as nações obstruiu o ideal de cultura, de humanidade e as ações de excelência que nos conduzem além das preocupações e infortúnios individuais. Em outras palavras, perdeu-se a crença impulsionadora em si mesma, de buscar um *télos* progressivo de valores autênticos, compreendido na busca de excelência que está acima dos desejos individuais.

A fé em si mesmo foi perdida tanto no âmbito individual quanto no coletivo. Segundo Husserl, esta força impulsora em si mesma já estava em processo de decadência antes da guerra, mas, com ela, perdeu-se de vez a crença no ideal de cultura. Por conseguinte, a crise adquire sentido no declínio da força impulsora da cultura europeia, ou seja, no declínio da fé na razão²⁴. É importante notar que esta crise a que alude Husserl, resulta de escolhas e decisões, ou seja, significa um momento crítico e oportuno que não ocorre por acaso, mas que tem sua causa nos descaminhos irracionais e céticos pelos quais se enfraquece o julgar reflexivo das atitudes diante do mundo e de si mesmo, os desencontros subjetivos no mundo e consigo mesmo. A crise da humanidade é também a crise na reflexão de si mesma, a crise na própria filosofia, enquanto ciência da humanidade²⁵.

Em vista disso, é interessante observar que os motivos da crise espiritual da humanidade, a que alude Husserl, não são devidos somente aos eventos históricos, mas também ao problema da evolução da própria filosofia. Neste sentido, Renato Cristin salienta que a crise espiritual da Europa é devida à queda dos princípios de liberdade e de democracia,

²⁴Em fenomenologia, o conceito de razão tem uma interpretação própria. Por isso, “a razão na perspectiva fenomenológica tem como origem a experiência vivida no mundo e por isso não equivale plenamente aos critérios propostos pela razão moderna, pois não está voltada para o ‘domínio’ da natureza mediante o cálculo e a objetivação. Trata-se, sim, da capacidade de orientar a vida pessoal e social segundo fins ou ideais tais como a responsabilidade, a autonomia e a autocompreensão. A razão está determinada pela própria perspectiva pela qual os sujeitos vivem no mundo. Assim, ela permite dar conta da experiência vivida a partir de categorias a priori que determinam o modo de manifestação da realidade. [...] Cada construção teórica está sujeita aos correspondentes horizontes de experiência cuja transformação se dá no mundo da vida” (BEJARANO, 2007, p. 73, grifo do autor). Robert Sokolowski complementa dizendo que “a fenomenologia considera a mente humana e a razão humana como constituídas para a verdade” (2004, p. 14).

²⁵Cabe apontar que não somente Husserl identifica a crise cultural com a crise da própria filosofia, mas também Albert Schweitzer (1875-1965) faz essa identificação. Além disso, para Schweitzer, a própria filosofia é culpada pela decadência cultural. Para isso, conferir SCHWEITZER, Albert. **Filosofia da civilização: queda e reconstrução da civilização: cultura e ética**. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 15-21.

princípios que acompanharam o nascimento da filosofia ocidental. E, ainda, que o motivo da crise está atrelado à negação desses princípios e do desaparecimento da reflexão sobre a origem de nossa civilização. Então, “a temática da crise sempre é abordada por Husserl de modo muito intenso, coincidindo tanto com a evolução da própria filosofia, quanto com os eventos históricos daqueles anos” (1999, p. 10, tradução nossa).

Segundo o autor em questão, é preciso ter presente estas duas dimensões, eventos históricos e a evolução da própria filosofia, para compreender a reflexão sobre a crise. A primeira dimensão consiste no problema interno da fenomenologia, ou seja, o desenvolvimento do seu problema fundamental, os horizontes, o futuro e a sua própria crise. Os eventos históricos são uma dimensão mais extrínseca do problema, mas não menos relevantes, porque fornecem ao método fenomenológico o campo operativo mais amplo e, ao mesmo tempo, mais concreto do que aquele que agitou as décadas precedentes, já que se trata do âmbito da história, da cultura e da civilização ocidental. Essas duas dimensões fornecem a chave de leitura do pensamento husserliano na sua totalidade. Logo, é das reflexões de Husserl, realizadas nos anos trinta, que convergem para a crise da humanidade europeia, “que deve partir a história da repercussão filosófica e cultural da fenomenologia de Husserl” (CRISTIN, 1999, p. 10).

Portanto, as reflexões husserlianas sobre a crise da cultura europeia fundam-se na precisa premissa de que a origem dessa civilização está na atitude filosófica inaugurada pelo pensamento grego e, portanto, qualquer forma de reflexão sobre a cultura europeia não pode pressentir desse início, porque é da filosofia que surgem a ciência, a técnica e toda a estrutura social do ocidente (CRISTIN, 1999, p. 9). Assim sendo, uma análise da crise da civilização europeia, necessariamente, precisa refletir sobre o espírito filosófico “imane na história da Europa (da Europa espiritual)” (HUSSERL, 2014, p. 120).

Em *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (1935), Husserl conferencia sobre o sentido teleológico da humanidade europeia e busca mostrar a função essencial que a filosofia e suas ramificações exercem sobre a Europa. Segundo ele, “as nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise” (2014, p. 116). E ainda, o problema da Europa seria um problema puro das ciências do espírito, pois o naturalismo teria obscurecido a razão filosófica e os cientistas do espírito teriam se descuidado do espírito enquanto espírito, próprio de uma ciência eidética (fenomenologia).

No mesmo sentido, em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936), Husserl parte “de uma inversão da apreciação geral a respeito das

ciências” (2012a, p. 03), a qual teria surgido na virada do século XIX para o XX. Assim, identifica Husserl:

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela ‘*prosperity*’ a elas devida, significou um virar as costas indiferente às questões que são as decisivas para uma humanidade genuína (2012a, p. 03).

Neste sentido, o objeto da crítica de Husserl é o naturalismo, resultante do objetivismo das ciências positivas que, desde a Modernidade, marcada pelo dualismo na interpretação do mundo (sujeito/objeto), pretendeu tornar a verdade científica a única verdade válida, tendo como princípio que o mundo descrito pela ciência é a verdadeira realidade. A crise que Husserl alude não é uma crise da cientificidade da ciência, mas uma crise do significado dessa ciência para a existência humana, visto que ela não teria nada a dizer sobre a miséria da humanidade na sua mais pura subjetividade, gerando a inevitável inversão da apreciação pública sobre as ciências naturais. Para Husserl, essa inversão da apreciação pública foi inevitável na primeira metade do século XX, especialmente no período pós-primeira guerra, e, na geração mais jovem, essa apreciação tornou-se, aos poucos, uma disposição hostil, a qual é diagnosticada da seguinte maneira:

Na urgência da nossa vida - ouvimos - esta ciência nada tem a nos dizer. Ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana (2012a, p. 03).

A partir dessa falta de sentido e da perda de unidade no viver, Husserl aponta que esses problemas exigem uma solução racionalmente fundada, pois é através da ação racional²⁶ que o homem transforma o mundo da vida (*Lebenswelt*). Dado o diagnóstico, que a humanidade perdeu a fé em si mesma e o sentido da unidade de viver, parte-se para o propósito de que algo precisa ser feito para restabelecer o caminho da cultura autenticamente humana.

Nesse sentido, para Marcelo Fabri, em *A atualidade da ética husserliana*, essa abordagem dos horizontes de sentido é pressuposta nas ciências, mas diante desses pressupostos as ciências sempre se calam (2006, p. 73). Por esse motivo, Husserl apontará a necessidade de fundamentar uma ciência rigorosa e universal do espírito que afirme a raiz de

²⁶Racional é entendido aqui como “a ação mediante a qual os sujeitos transformam o mundo” (BEJARANO, 2007, p. 73).

toda a ciência como uma atividade essencialmente humana e que dê sentido à vida, a saber, a fenomenologia²⁷ ou ciência estrita.

1.2.1 A crença na renovação da cultura e a necessidade de justificação

Na análise husserliana, o fato de a cultura ter perdido a fé em si mesma é determinante para a *práxis*, uma vez que, para se mover diante dessa situação, o agir precisa ser motivado pela perda de sentido da humanidade, na direção de que “algo novo deve suceder” (HUSSERL, 2014, p. 04). Está claro que uma crise gera mudança e, neste sentido, Husserl coloca a necessidade de uma renovação, pois o homem forma o mundo e ele forma o homem. A decadência só ocorre se o homem olhar passivamente para a situação de irracionalidade cultural.

Para Bejarano, “o texto (*Renovação. O problema e o método*) estabelece a urgência de uma renovação dos primeiros ideais que possibilitaram o surgimento e o desenvolvimento da Europa e com isso do próprio Ocidente” (2007, p. 70, grifo nosso). Ao contrário da indiferença e passividade, somos seres ativos no mundo, no sentido que o mundo e os sujeitos se configuram constante e reciprocamente. Assim, Husserl comenta: “[...] algo novo deve suceder; suceder em nós e através de nós próprios, através de nós enquanto membros da humanidade vivendo neste mundo, dando-lhe forma através de nós e recebendo forma através dele” (HUSSERL, 2014, p. 04).

Para Husserl, esse é um combate moral sério e contínuo, que gera valores e eleva a personalidade de quem nele se debate. Eleva o sujeito ao ponto de construir uma verdadeira

²⁷Por ora, “o termo ‘fenomenologia’ é uma combinação das palavras gregas *phainomenon* e *logos*. Significa a atividade de dar conta, fornecendo um *logos* de vários fenômenos, dos vários modos em que as coisas podem aparecer. Por fenômenos (*phenomena*) nós queremos dizer, por exemplo, retratos em vez de simples objetos, eventos lembrados em vez de antecipados, objetos imaginados em vez de percebidos, objetos matemáticos como triângulos e formas em vez de seres vivos, palavras em vez de fósseis, outras pessoas em vez de animais não-humanos, realidade política em vez de econômica. Todos esses fenômenos podem ser explorados quando percebemos que aquela consciência é consciência ‘de’ algo, [...] A fenomenologia reconhece a realidade e a verdade dos fenômenos, as coisas que aparecem. Não é o caso, como a tradição cartesiana nos teria feito crer, que ‘ser um retrato’ ou ‘ser um objeto percebido’ ou ‘ser um símbolo’ está só na mente. Eles são modos nos quais as coisas podem ser. O modo como as coisas aparecem é parte do ser das coisas; as coisas aparecem como elas são, e elas são como elas aparecem. As coisas não apenas existem; elas também manifestam a si mesmas como o que elas são” (SOKOLOWSKI, 2004, p. 22-23). Para André Dartigues, a fenomenologia é a ciência dos fenômenos. Entretanto, “como tudo que aparece é fenômeno, o domínio da fenomenologia é praticamente ilimitado e não poderíamos, pois, confiná-la numa ciência particular” (2008, p. 9). Por isso, determinar o que é fenomenologia é uma tarefa difícil e as respostas podem ser múltiplas e afastadas umas das outras. No entanto, segundo o autor, as inúmeras respostas podem estar ligadas a uma mesma fonte. “Por isso poderíamos dizer, explorando a imagem da fonte, que essa se tornou, após as primeiras obras de Husserl, como que um rio de múltiplos braços que se cruzam sem se reunir e sem desembocar no mesmo estuário” (DARTIGUES, 2008, p. 12).

humanidade. Segundo ele, o debate ético constrói a humanidade, no sentido de o homem ter consigo o potencial moral, a possibilidade de agir melhor, escolher e decidir pelo melhor. Para isso, é preciso ser otimista, manifestar uma grandeza de alma. A vida manifesta uma exigência ética em busca de uma humanidade melhor e uma cultura autenticamente humana. É preciso assumir o combate ético, como próprio e individual, no sentido de construir um progresso ético continuado e norteado pelo ideal da razão (*télos*), ou seja, norteado para a constituição da verdade. Neste sentido, corrobora Sokolowski: “a fenomenologia [...] ajuda-nos a reassumir nossa condição humana como agentes da verdade” (2004, p. 21).

Como empreender a passagem de uma tarefa individual de agir racional para um nível coletivo e/ou comunitário? Seguindo a compreensão de Husserl, essa passagem é feita por um sentimento natural da vida humana, entendida “naquela analogia platônica²⁸ entre o homem singular e a comunidade” (HUSSERL 2014, p. 05). Desse modo, “a base das análises husserlianas sobre a cultura é a clássica analogia entre o sujeito e a sociedade” (BEJARANO, 2007, p72). Essa analogia brota do sentimento natural e não é uma ideia plena do espírito que está além do pensamento natural. Ela “nada mais é que a expressão de uma apercepção cotidiana que desponta, de modo natural, das atualidades da vida humana” (HUSSERL, 2014, p. 05).

Essa ‘apercepção cotidiana’ é a ação de ampliar a mente no sentido de que as ações individuais repercutem diretamente na coletividade e, portanto, são ações correspondentes. “As pessoas e sociedades podem chegar a formar personalidade(es) de ordem superior, quando elas conseguem unir-se em torno de uma vontade comum e comportar-se de acordo com ela” (BEJARANO, 2007, p. 72). No entanto, é preciso saber se essas apercepções naturais, juntamente com o posicionamento emocional que elas suportam, formam um fundamento suficiente para uma possível renovação racional da coletividade e, mais ainda, se é suficiente para uma renovação ainda maior que é a renovação da cultura.

²⁸A ideia de que a sociedade humana é natural e, na sua essência, não deixa de ser a alma do homem ampliada é claramente desenvolvida na *República* de Platão. Neste sentido, o texto de Francis Macdonald Cornford (1874-1943), *Psychology and Social Structure in the Republic of Plato*. In: **The classical quarterly**, vol. 6, nº. 4. (Oct., 1912), p. 246-265, contribui para dizer que, em geral, a teoria do Estado Ideal de Platão está baseada sobre o princípio de que a sociedade humana é natural e é uma reação contrária às doutrinas sofistas que, pautados em opiniões, afirmavam que a sociedade resulta de uma convenção humana ou mesmo de um primitivo contrato. De acordo com Cornford (1912), Platão não teria apenas se limitado a rejeitar esta opinião falsa, mas, também, definiu uma doutrina alternativa para confirmar que o estado é natural, no sentido de que a sociedade construída sobre linhas ideais seria aquela que deveria refletir a estrutura da alma do homem, e dar a desempenhar plenamente as funções legítimas de todas as partes, de acordo com a sua natureza. Desse modo, a analogia natural é vital para o seu propósito na *República*, para mostrar que a divisão do Estado Ideal em três classes – artesãos, guardiões e governantes - corresponde à divisão da alma em três partes – concupiscível, irascível e racional. Por conseguinte, o equilíbrio das disposições da alma que vale para o homem individualmente corresponde e vale também para o estado e suas classes.

Para Husserl, sim, a ‘apercepção quotidiana’ remete a afirmar que a cultura pode e deve ser renovada pela razão e pela vontade humana. Esta é uma crença que nos preenche, pois é consentimento de que, em termos de cultura, ela nunca é dada por satisfatória, tanto na esfera individual quanto na coletiva. Renovar a cultura é uma ação comparada a um ‘mover montanhas’, aparentemente impossível de acontecer e uma simples fantasia, mas que, para Husserl, é possível ocorrer na realidade. Como afirma Bejarano: “à primeira vista, este projeto se apresenta como ambicioso e utópico, pois estes tipos de decisões provêm geralmente das classes dirigentes e/ou daqueles que ostentam tanto o poder político quanto o econômico” (2007, p. 76). No entanto, para Husserl, esta é uma tarefa do homem singular e da humanidade comunalizada. Por isso, a renovação é o “tema supremo de toda a ética²⁹” (2004, p. 24).

É notória a reação de Husserl ao pessimismo, pois a ação de ‘mover montanhas’, na visão pessimista, é uma tarefa impossível de ser realizada, uma simples fantasia que não é real. Entretanto, para Husserl, renovar a cultura é possível na realidade, quando se crê em “pensamentos sóbrios racionalmente evidentes, quando estes levam a uma completa determinidade e clareza tanto a essência e a possibilidade do seu objetivo como o método para realiza-lo” (2014, p. 05). A renovação é uma tarefa pessoal, intersubjetiva, social e de caráter racional. É através da racionalidade que a comunidade de pessoas resolve seguir os ideais (autonomia, responsabilidade, democracia...) que unificam e tornam a vida social coesa. Então, a renovação racional é a capacidade de o indivíduo orientar a sua vida pessoal e social em vista de ideais, e não somente um domínio objetivo proposto pelas ciências da natureza.

A crença de que a cultura pode ser renovada através da razão e da vontade humana se objetiva quando fundamentada na justificação racional. Como fazer esse movimento emotivo de renovação tornar-se um processo de renovação? Como tornar a crença na renovação o fundamento de uma justificação racional? A justificação racional é a clareza intelectual necessária para que “o movimento simplesmente emotivo da renovação se transmute no próprio processo de renovação” (HUSSERL, 2014, p. 06). De acordo com Husserl, não é uma

²⁹Complementa Husserl: “Sob o nome de ‘Ética’ não se deve, porém, pensar na simples moral, que regula o comportamento prático ‘bom’, ‘racional’, do homem em relação ao seu semelhante sob ideias de amor ao próximo. A Filosofia Moral é apenas uma parte completamente dependente da Ética, a qual deve ser necessariamente tomada como a ciência da completa vida ativa de uma subjetividade racional sob o ponto de vista da razão, que unitariamente regula esta vida no seu conjunto. Para todas as esferas particulares de ação possível que podemos considerar sob este ponto de vista normativo – seja mesmo, por exemplo, a ação que designamos como pensamento cognitivo -, aí terá também a Ética o seu campo temático. Mesmo o nome ‘razão’ deve, por conseguinte, ser tomado de um modo completamente geral, de tal maneira que a Ética e ciência da razão prática se tornem conceitos equivalentes” (2004, p. 24-25, grifo do autor).

clareza fácil de ser obtida, pois muitas são as correntes pessimistas que dominam e encobertam a verdadeira clareza intelectual.

1.3 A NECESSIDADE DE UMA CIÊNCIA ESTRITA

Na busca de justificar racionalmente a crença na renovação, Husserl declara a necessidade de um trabalho teórico sério, com método seguro e resultados eficazes. Então, para haver de fato uma renovação cultural, é necessária a ajuda de uma ciência estrita, pois ela pode proporcionar um trabalho teórico prévio do qual necessita o movimento de renovação. Assim, assevera Husserl: “apenas a Ciência Estrita pode, aqui, criar métodos seguros e resultados firmes; apenas ela pode, por conseguinte, fornecer o trabalho teórico prévio de que uma reforma racional da cultura está dependente” (HUSSERL, 2014, p. 6).

Contribui para a resolução de nosso problema investigativo observar que o fundamento teórico pode ser preenchido com a ajuda de uma ciência estrita. Entretanto, neste ponto, Husserl faz referência à inevitável necessidade de aplicação prática que a renovação racional da cultura possui. Desse modo, a fundamentação teórica é o trabalho prévio, auxiliado por uma ciência estrita, mas que pressupõe uma objetivação na realidade, ou seja, a renovação racional da cultura prevê, além de uma fundamentação teórica, uma prática de vida, pois ela não ocorre separada do mundo da vida. Uma vez que a reforma racional depende de uma ciência estrita, a questão em pauta é que não há, ou melhor, está em falta uma ciência racional do homem. O próprio Husserl admite ser uma grave situação (*argen Lage*): “a ciência que nos deveria servir, procuramo-la nós em vão” (HUSSERL, 2014, p. 06).

Essa indigência científica acerca do racional do homem pode ser facilmente percebida no movimento da *práxis* social humana. Segundo Husserl, “falta por completo a ciência racional do homem e da comunidade humana, que fundamentaria uma racionalidade na ação social e política, bem como uma técnica política racional” (HUSSERL, 2014, p. 06-07). Neste sentido, quando se busca fundar de modo mais seguro as práticas sociais e juízos, através de um conhecimento de causa, científico e libertador, percebe-se a falta da “*mathesis do espírito e da humanidade*” (HUSSERL, 2014, p. 07, grifo do autor).

De acordo com Husserl, o mesmo problema ocorre com a renovação, pois falta à ciência que fundamenta o conhecimento de causa sobre a ‘racionalidade principal’ interior do homem, do ser espiritual racional. Neste sentido, há a necessidade de fundar uma ciência estrita, entendida como uma teoria espiritualizada da humanidade, que proporcione a racionalidade do reino do espírito do homem. Logo, não existe a ciência que “abarca a

universitas de todas as ciências do espírito, e especialmente de todas as ciências humanas” (HUSSERL, 2014, p. 07, grifo do autor).

Em síntese, e na esteira do pensar de Husserl, estamos diante do problema fundamental do processo de renovação, a saber, a falta de um sistema científico do racional puro (*reinrationalen*) para fundamentar de modo seguro a arte de viver socialmente ou a ‘técnica política racional’ (*rationale politische technik*). Não deixa-se de apontar que esse problema se origina da necessidade própria do processo de renovação, o movimento de fundamentação teórica, ou seja, a passagem da crença para a razão teórico-prática. A convicção é de que uma ciência estrita pode fornecer esse trabalho teórico prévio e é deste movimento que brota o problema mais abrangente, a falta de uma ciência racional do homem que forneça o fundamento técnico da humanidade.

1.3.1 A especificidade metodológica da ciência estrita

Posto o problema, a atenção que se tem que ter é que a ciência estrita não pode ser confundida com o estilo das demais ciências naturais empíricas, pois ela se diferencia na especificidade metodológica. Desse ponto brota o cuidado que Husserl manifesta e que, para a nossa pesquisa, é fundamental: a necessidade de especificar e esclarecer bem o método dessa ciência, para que as análises da renovação não sejam obstruídas por preconceitos naturalistas.

Ao apontar a necessidade de especificar o método da ciência estrita, Husserl já coloca duas aspirações nas suas análises: se aproximar da especificidade metódica dessa ciência e diferenciá-la das ciências naturais empíricas. Então, trata-se de analisar a possibilidade de uma ciência paralela às ciências naturais empíricas para a fundamentação do processo de renovação, a saber, a própria fenomenologia, entendida como a ‘ciência do tornar-se’ ou como bem diz Husserl, uma ‘ciência dos princípios’ (BRAINARD, 2007, p. 18).

No entanto, não é demais insistir e perguntar se, entremeio às ciências do espírito, não há nenhuma ciência que realize o papel de ciência paralela com vínculo de racionalidade fundadora ou essencial? Não há, dentre elas, alguma que trate das essências ou princípios? De acordo com Husserl, há, sim, ciências que se referem ao reino do espírito, que produzem bons resultados e correspondem ao reino da humanidade, mas continuam sendo ciências “simplesmente empíricas” (HUSSERL, 2014, p. 7), que ordenam os fatos temporais indutivamente ou sob o ponto de vista prático, sem vinculá-los à ‘racionalidade principal’ (*prinzipieller Rationalität*). Neste sentido, Husserl aponta a ausência completa de uma ciência paralela, diferente das ciências naturais empíricas. Assim, ele salienta:

Falta, aqui, precisamente a ciência apriorística paralela, por assim dizer, a *mathesis do espírito e da humanidade*; falta o sistema desenvolvido do racional puro, das verdades enraizando-se na ‘essência’ do homem que, enquanto *logos* puro do método, em um sentido semelhante introduziriam na empiria científico-espiritual a racionalidade teórica [...] (HUSSERL, 2014, p. 7, grifo do autor).

Ao estabelecer a necessidade de uma ciência para introduzir a racionalidade teórica científico-espiritual, Husserl não perde de vista a analogia com a matemática pura da natureza que, segundo ele, “tornou possível a ciência natural empírica, enquanto ciência matematicamente teorizadora e, com isso, enquanto ciência racionalmente explicativa” (HUSSERL, 2014, p. 8).

Embora sendo uma ciência paralela às demais, a ciência estrita, ou fenomenologia, como ‘coadjutora racional’ do processo de renovação, é, da mesma forma, assentada na única e elementar ideia de ciência, que traz decisões e não disputas, “seguramente fundamentada e progressiva segundo o mais rigoroso método” (HUSSERL, 1952, p. 68), no sentido de que “só a Ciência é que pode trazer decisões, e estas são eternas” (HUSSERL, 1952, p. 68). Está claro que Husserl não está falando da ideia de ciência natural, proposta pela razão moderna, de dominar a natureza através do cálculo e da objetivação, mas da essência de ciência, na sua mais pura cientificidade, rigor e evidência.

Destaca-se que a fundação da ciência estrita, por excelência, não promove disputa com as demais, pois também ela precisa estabelecer um método para justificar racionalmente suas crenças, a saber, as crenças do espírito. A semelhança com as demais se dá por aquilo que é elementar em todas elas: o método científico por excelência. No entanto, a sua especificidade a diferencia e torna-a uma ciência paralela, pois trata de uma racionalidade do espírito e não do natural.

Assim, o método científico permanece com o mesmo objetivo em toda e qualquer ciência, isto é, a justificação das crenças. No entanto, a justificação racional do espírito tem uma exigência maior e não é a mesma que a justificação racional do natural, pois na esfera da racionalidade do natural ocorre uma explicação racional dos fatos, enquanto na racionalidade do espírito entra “em cena ainda outro tipo inteiramente peculiar de racionalização do empírico: o *ajuizamento normativo segundo normas gerais*, que pertencem à essência apriorística da humanidade ‘racional’” (HUSSERL, 2014, p. 8, grifo do autor).

Em outras palavras, o processo de racionalidade fatural (teoria) ocorre em ambas as ciências, mas as formas de racionalidade se diferem. São situações fundamentalmente diferentes, diz Husserl, “em virtude dos distintos tipos de essência das realidades naturais e

espirituais” (HUSSERL, 2014, p. 8). A ciência estrita tem uma especificidade metódica, diferente das demais ciências.

Para Husserl, está claro que a especificidade metódica da ciência estrita (ou fenomenologia), da qual o processo de renovação necessita e a que suas análises aspiram, não se dá pelo exame principal da natureza³⁰, pois este conduz, *a priori*, “apenas a uma racionalidade das exterioridades, a saber, leis de essência da forma espaço-temporal” (HUSSERL, 2014, p. 8). Desse modo, o exame das ciências naturais conduz à “ordenação regular, *exata* e indutiva, daquilo que está espaço-temporalmente repartido – aquilo que nós costumamos designar, pura e simplesmente, como ordem legal ‘causal’” (HUSSERL, 2014, p. 8, grifo do autor).

Em contraste, o exame principal do espírito conduz a determinações extremamente gerais de essência sobre as realidades singulares, referidas a um eu vivente e atos de consciência própria, relações mútuas de compreensão e motivações valorativas. Para Husserl, o exame científico no reino do espírito tem um sentido totalmente diferente do da natureza física, pois trata de motivações internas, singulares, intersubjetivas e valorativas. O que diferencia o racional do irracional, o correto do incorreto são os atos e motivações singulares e não a experiência de objetos e acontecimentos externos que ocorrem na natureza. Para Marcelo Fabri, trata-se de uma abordagem de sentido, pois “o que está em questão é a ideia de ciência numa perspectiva subjetiva, que considera o pensamento que julga, que conhece, que pesquisa etc.” (2006, p. 73).

Para Husserl, tanto na atitude teórica quanto na prática, a presença do subjetivo é determinante, pois é ele quem opera, conhece, valora e age. Neste sentido, corrobora Fabri:

Na perspectiva husserliana, a atitude teórica vai de par com um auto-esquecimento, pois no próprio ato da teoria o estudioso se abandona às coisas, aos saberes e aos métodos, ignorando tudo o que diz respeito à sua interioridade e a seu ato de operação. Eis porque é necessário descer até o mais profundo da interioridade que leva a cabo o conhecimento e a teoria. Porém, a interioridade em questão é uma interioridade transcendental capaz de compreender tanto a ciência autêntica como a teoria autêntica (2006, p. 73).

O exame principal do espírito parte da indicação da realidade interior e singular do homem, entendido como vida de consciência em si mesma e centro de todos os seus atos e motivações singulares. Em vista disso, confirma Husserl:

³⁰Para Husserl, o exame da realidade natural estabelece relações de exterioridade e é uma segunda natureza. A natureza primeira é a realidade espiritual (HUSSERL, 2014, p. 9).

[...] há aqui que indicar que cada realidade espiritual singular tem a sua interioridade, uma ‘vida de consciência’ em si mesma fechada, referida a um ‘eu’, enquanto polo que por assim dizer, centraliza todos os atos de consciência singulares, pelo que estes atos estão numa conexão de ‘motivação’ (HUSSERL, 2014, p. 9, grifo do autor).

Além dessa indicação da investigação da realidade singular, Husserl destaca ainda a importância de que no exame principal do espírito, as realidades singulares possuem motivações intersubjetivas que fazem surgir as relações mútuas de compreensão (ex: empatia³¹ ou intropatia - *Einführung*) e formam a vida social. Na continuação do raciocínio, ele considera:

Além disso, as realidades singulares separadas, correspondentemente, os seus sujeitos-eu, surgem uns para os outros em relações de mútua compreensão (‘intropatia’); através de atos de consciência ‘sociais’, instituem (imediate ou mediatamente) uma forma de tipo completamente novo de congregação de realidades: a forma da comunidade, espiritualmente unida por momentos internos, através dos atos e de motivações intersubjetivos (HUSSERL, 2014, p. 9, grifo do autor).

Ainda, “aos atos e às suas motivações correspondem às diferenças do racional e do irracional, do pensar, do valorar e do querer ‘corretos’ e ‘incorretos’” (HUSSERL, 2014, p 9, grifo do autor). Portanto, a realidade interior é formada por atos e motivações de consciência, singulares, intersubjetivos e são eles que estabelecem as diferenças do que é racional ou irracional, do que é correto ou não, no viver. Desse modo, refletir sobre questões de princípios relativos ao indivíduo, à comunidade e à própria vida racional é uma tarefa ética e é através dessa tarefa que se acredita na possibilidade de uma renovação do próprio homem ou da filosofia. A miséria moral e religiosa que a guerra (I Guerra Mundial) revelou não deixa de ser a miséria filosófica. Logo, “a ética é uma ciência de princípios porque o indivíduo humano pode acreditar na possibilidade de renovação (justificação racional), mas deve, para tanto, indicar o caminho (método) para que isso se realize” (FABRI, 2006, p. 73).

Na busca desse caminho, interessa saber como dar início ao processo de racionalização da realidade interior dos atos e motivações de consciência singulares. Por isso, qual o caminho ou método para efetivar cientificamente a crença na renovação? Como tornar o processo de renovação um modo prático na vida? No rumo do pensar husserliano, é necessário “um regresso às leis de essência que dão a medida, por conseguinte, um regresso

³¹De modo bem geral, a empatia (*Einführung*) é uma capacidade psicológica de compreensão em que o indivíduo se coloca no lugar do outro e, com base em suposições ou impressões próprias, tenta compreender o comportamento do outro. O tema da intersubjetividade será tratado no decorrer desta investigação, apontando as relações subjetivas como motivadoras de um *éthos* de renovação e abertura intercultural.

ao específico do espírito, enquanto mundo das interioridades” (HUSSERL, 2014, p. 10). Para isso, o pressuposto é pensar livremente e, *a priori*, haver uma autoidentificação ou autorreconhecimento (*selbst-erkannter*) de leis normativas implícitas que orientam as ações em uma direção prática, tornando-as conscientes, verdadeiras e objetivas. O método é visar a sóbria verdade objetiva.

É delicado explicar a questão do regresso às essências e como isso se efetiva na realidade fatural, mas uma vez que conseguir esclarecer esse processo de ajuizamento espiritual, então, se entenderá como estabelecer o fundamento científico da crença na renovação, ou melhor, compreender-se-á o critério evidente e objetivo que justifica uma possível ação livre e conhecedora de renovação ética e cultural. A renovação ética corresponde ao esforço contínuo de realizar o ideal de autorregulação, por isso ela é um processo aberto e não normatizado em um sistema categorial. Neste sentido, a renovação ética corresponde à vida do indivíduo e, de modo extensivo, da comunidade, pois ela implica em uma vontade de renovação comprometida com a justificação racional. “O que importa é, segundo Husserl, que esta vontade seja sempre *reativada*. Indivíduo autêntico é aquele que se esforça para realizar um ideal de autodisciplina e autorregulação. A educação de si nunca termina, nunca se acomoda” (FABRI, 2006, p. 74, grifo do autor).

É conveniente assegurar, neste ponto da pesquisa, que o fundamento científico dado pela ciência estrita é um ‘coadjutor racional’ do processo de renovação, ou seja, uma parte do processo que auxilia na fundamentação teórica da crença. Por conseguinte, na esfera subjetiva, de nada adianta conhecer e entender como se dá o processo de fundamentação da crença na renovação se este não se tornar ativo na realidade. Neste caso, a renovação ética seria apenas uma ficção ou utopia, pois permaneceria apenas no campo das essências. Ao encontro do pensamento de Husserl e fundamental para a nossa tese, o autorreconhecimento das leis normativas apriorísticas determina o sujeito para uma possível prática no mundo da vida, pois, sem a possibilidade prática, o processo de renovação não se realiza de modo completo.

A partir do exposto, convida-se a observar como Husserl explica o processo de retorno às essências, por conseguinte, como se dá o ajuizamento no reino do espírito humano e a determinação para a prática. De acordo com ele, as formas da consciência e da motivação são delineadas “na essência da espiritualidade humana” (HUSSERL, 2014, p. 10) como possíveis *a priori* pertencentes às formas normativas da razão. Também, de modo *a priori*, existe “a possibilidade de pensá-las livremente em geral e, de acordo com leis normativas apriorísticas autorreconhecidas determinarmos-nos em geral para a prática” (HUSSERL, 2014, p. 10).

Ora, o que isso quer dizer? Qual o pressuposto do ajuizamento do reino do espírito? No reino do espírito humano, a construção dos juízos teóricos é diferenciada se comparada com a construção deles no reino das ciências da natureza, no sentido que os juízos não são apenas dirigidos para os ‘simples fatos da existência’, dos quais resultam teorias explicativas das coisas, mas procedem de acordo com normas lógicas, valorativas e práticas, *a priori* da razão. Não se trata de estabelecer juízos para uma simples descrição de fatos e coisas, mas, sim, de fatos ajuizados valorativamente, fatos ajuizados de acordo com as normas *a priori* da razão. Neste sentido, confirma Husserl:

[...] entra aqui em cena também um tipo completamente novo de ajuizamento e de racionalização de tudo que é espiritual: o que procede segundo normas, correspondentemente, segundo disciplinas apriorísticas normativas da razão, da razão lógica, valorativa e prática (HUSSERL, 2014, p. 10).

É de fundamental importância para a nossa pesquisa apontar que o método diferenciado da ciência do espírito implica, também, uma tarefa que vai além das demais ciências, a saber, estabelecer um senso prático para a vida, ou melhor, uma direção racional dos atos. É notório apontar que a teoria é necessária e fundamental para a ciência do espírito, no entanto, ela tem uma tarefa de servir de base e fundamento para a vida prática da humanidade. Assim, pertence à esfera espiritual, também, a tarefa de uma direção racional da *práxis*. Em outras palavras,

Enquanto ciência universal, a filosofia é chamada a indicar a fonte originária de onde toda a ciência traz a própria justificação última; ela não pode, assim, reduzir-se a um compromisso teórico. A vida de pensamento deve ser intensa, vivida na absoluta responsabilidade. Por conseguinte, a reflexão de Husserl sobre a ética não é um simples apêndice de seus trabalhos teóricos, e, sim, aquilo que esclarece e dá sentido a esses trabalhos (FABRI, 2006, p. 74).

Para Husserl, trata-se de um novo modo de fazer ciência, ou seja, surge “um novo modo da possível racionalização de fatos espirituais a partir de fundamentos científicos, a saber: através de uma disciplina apriorística prévia a respeito das normas de direção prática da razão” (HUSSERL, 2014, p. 10). Este é o início necessário para aspirar à renovação e, portanto, na análise da renovação, as ciências dos simples fatos estão fora deste processo inicial.

1.3.2 O método de investigação das essências

No segundo artigo da revista *Kaizo* (1924)³², Husserl mostra-se convicto de que todo o conhecimento deve voltar-se às fontes originárias da intuição³³ para adquirir rigor e cientificidade. Ciente de que a investigação da essência fora introduzida pela ciência antiga (Platão e Aristóteles)³⁴ e longe de se apropriar dessas interpretações ou mesmo de herdar as interpretações metafísicas ou empíricas, Husserl busca estabelecer o método para ascender ao *a priori* puro do pensamento. Para isso, ele orienta suas interpretações em direção ao modo matemático de pensar, no sentido de que este não é afetado, na sua essência, pelas interpretações metafísicas ou empíricas, pois trata todo o empírico do mesmo modo. Nas palavras de Husserl, “o matemático abstém-se, de modo principal, de qualquer juízo acerca da efetividade real” (HUSSERL, 2014, p. 16).

É oportuno salientar que Husserl não está se reportando a qualquer método de matematização da natureza empírica. Apesar da sua constante aplicação nas ciências da natureza, o método matemático puro não pertence especificamente ao estudo da natureza, pois é um pensar “completamente *a priori*, frente toda a empiria” (HUSSERL, 2014, p. 18). Neste sentido, a partir da matemática específica da natureza, Husserl diferencia uma matemática puramente formal³⁵, generalíssima, pertencente, simultaneamente, a todos os objetos e domínio dos objetos possíveis em geral.

Ora, pode-se perguntar qual é a relação entre o método da investigação das essências com a ética da renovação? Que ética é essa que se aproxima de um método matemático puro? Observou-se que, no processo de renovação, a crença em uma humanidade melhor precisa de uma justificação racional, então, pergunta-se, será a matemática pura a razão científica da

³²*O método da investigação da essência*- Hua XXVII.

³³Sobre a intuição, em Husserl, vale apontar o artigo do Professor Ernildo Stein intitulado *A intuição categorial em Husserl: o segredo da fenomenologia*. In: STEIN, Ernildo. **O caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. Para Stein, quando Husserl levanta a questão da intuição categorial, tem-se um desejo de dar um novo fundamento ao conhecimento, a saber, o fundamento fenomenológico. Ir às coisas mesmas é a possibilidade da intuição alcançar o universal. Nas palavras de Stein, “podemos ver o universal? Husserl diz que se pode ver. Uma vez dado esse passo, fizemos, para dentro do século 20, a maior revolução na teoria do conhecimento. Fazer passar esse ver de metáfora para a realidade cognitiva foi o objetivo central de Husserl” (1997, p. 94-95).

³⁴Para Husserl, os primórdios da filosofia orientam à ciência de rigor no sentido de uma vida orientada pela razão. Com esta convicção ele também inicia o texto elaborado em 1911, *A filosofia como ciência estrita* (Hua XXV). Assim, ele escreve: “Desde seus inícios, a filosofia pretendeu ser uma ciência estrita, mais ainda, a ciência que iria satisfazer as necessidades teóricas mais profundas e possibilitaria, do ponto de vista ético-religioso, uma vida regida por normas puramente racionais” (HUSSERL, 1992, p. 07, tradução nossa).

³⁵A matemática puramente formal é tida como ciência universal, no sentido de ser uma ontologia formal. Para uma melhor compreensão dessa ontologia, o próprio Husserl remete o leitor para as *Investigações lógicas*, I, §§ 65-72 – Hua XX/1, no sentido de que se trata de uma lógica pura, entendida como ciência da essência do objeto em geral.

renovação? A ética da renovação é uma realidade possível do estudo das essências? Para uma provável resposta a estas indagações faz-se necessário esclarecer como Husserl desenvolve o método de estudo das essências para, depois, entender a relação com a ética da renovação.

De modo geral, a esfera empírica é formada por realidades (efetividades) da experiência (*erfahrungswirklichkeiten*) e da fantasia (*phantasiewirklichkeiten*) e pode ser tratada do mesmo modo, ou seja, mesmo sendo realidades diferentes, o matemático puro ascende ao seu *a priori* do mesmo modo. Essas realidades servem não como efetividades puras, mas como exemplos quaisquer e podem ser modificadas livremente. Neste sentido, a esfera temática do pensamento matemático puro não é a natureza efetiva, mas a realidade possível em geral (*möglichewirklichkeiten*). Ao encontro disso, a liberdade da matemática “é a liberdade da fantasia pura e do pensamento puro na fantasia” (HUSSERL, 2014, p. 16).

O caráter fundamental do pensamento apriorístico, de maneira geral, está no modo de como se servir do pensamento, no sentido de que a justificação estabelece um regresso às essências, ou seja, na medida em que se esclarecem os conceitos puros ocorre um regresso da compreensão de meras palavras para os conceitos originários. Regressar não é um perder ou diminuir cientificidade, mas é fazer com que o pensar puro ascenda às essências, no sentido de um retomar o fundamento dos conceitos na sua pureza essencial. De acordo com Husserl, de modo especial, semelhante é o caso do pensar matemático. Assim, ele aduz:

[...] o matemático produz ‘originariamente’ os seus pensamentos, desde logo, os seus conceitos elementares – que são o protomaterial para toda a sua construção de conceitos –, ou seja, no caso em que ele ‘torna claros’ estes conceitos, isto é, regressa da compreensão vazia das palavras até os conceitos autênticos e ‘originários’ (HUSSERL, 2014, p. 16, grifo do autor).

Nessa perspectiva, o pensamento matemático é objeto de uma primeira posição como realidade fictícia (*fingierte wirklichkeiten*) livre, que permite variações, mas que está submisso às leis da autonormatividade do pensar puro, no sentido de produzir configurações na fantasia. Assim, o pensamento apriorístico ou matemático é o ‘pensamento puro na fantasia’, mas que engendra realidades possíveis. Dada a centralidade do pensar *a priori*, exercê-lo não é deixar-se levar por ideias desconexas, mas, sim, representá-las como realidades possíveis. Na verdade, o significado dessa autonormação do pensamento puro da fantasia nada mais é que um ‘idealiter possível’. Destarte, Husserl descreve a implicação da autonormação do pensamento puro da fantasia:

Isso implica o seguinte: para tudo o que foi posto de início na fantasia, permitir apenas aquelas direções da variação arbitrária na fantasia que possam ser representáveis e reconhecíveis, de modo concordante, como a *mesma* efetividade possível e como compatível com todas as outras posições. Nesse sentido, o matemático não trata de espaços, de corpos, de superfícies etc., como os da efetividade natural fática, mas, sim, de espaços, corpos, superfícies representáveis em geral e, com isso, pensáveis de modo concordante, ‘*idealiter* possíveis’ (2014, p. 17, grifo do autor).

Portanto, sendo o pensamento apriorístico ou matemático um pensamento puro na fantasia, a sua característica é de não depender das possibilidades singulares (realidade contingente), pois é por intermédio delas que o pensar ascende às essências puras. Trata-se de uma progressão que tem o propósito de elevar o pensamento às generalidades puras, “diretamente extraídas na intuição das singularidades fantasiadas, generalidades que, com base na livre variação de tais singularidades, se destacam como o sentido geral idêntico que as atravessa e que nelas se singulariza (eis a *methexis* platônica na sua intuição originária)”³⁶ (HUSSERL, 2014, p. 17, grifo do autor).

O sentido geral idêntico é o que permite a generalidade singularizar-se e vice-versa, ou seja, não induz ao antagonismo, mas ao conceito puro comum dos diferentes, no sentido de um perfazer sinóptico, isto é, ver de uma só vez as diversas partes de um conjunto ou, ainda, estabelecer um olhar abarcador à infinitude de variações. Husserl exemplifica o perfazer da possibilidade pura dos corpos singulares da seguinte maneira:

É assim que, por exemplo, a possibilidade pura de um corpo singular, que uma fantasia clara e concordante nos põe diante dos olhos, produz ao mesmo tempo, através da variação livre [...], a consciência originária *de uma infinitude aberta* de corpos possíveis. No percorrer sinóptico da infinitude aberta de variações, o idêntico, conservado em tal variação, sobressai na evidência *enquanto idêntico que a*

³⁶A teoria platônica da participação nas formas (*methexis*) é anunciada no diálogo *Parmênides* e desenvolvida mais propriamente no *Sofista*. No *Parmênides*, tem-se o problema de dizer o ser e o não-ser, ou seja, da impossibilidade da multiplicidade participar da unidade e vice-versa, já que se trata de argumentar sobre duas coisas totalmente diferentes. No diálogo *Sofista*, o discurso filosófico ou sobre o ser é ameaçado pelo ‘argumento do Sofista Antístenes’, Estrangeiro de Eleia, segundo o qual é impossível indicar o ser e o não-ser de uma coisa, já que a o discurso implica dizer duas coisas diferentes, nas quais dizer o não-ser é afirmar o falso e dizer o ser é afirmar a verdade, que não deixa de ser uma tautologia. No argumento de Antístenes não há alternativa para o discurso, pois ele não informaria nada do ser, logo, o discurso não é um falar de algo (falar de), mas falar para alguém (falar para). Platão propõe para essa questão a teoria da participação nas formas, apresentando o terceiro elemento no discurso, que é o fato de informar algo sobre o que o ser é e não é. Não se trata de escolher se o ser é ou não é, mas afirmar o que uma coisa é e não é ao mesmo tempo. Esta é a condição do discurso dialético que transmite a verdade (ser), a saber, o que uma coisa é no sentido absoluto, ou seja, que permite ver de uma só vez as diversas partes da verdade. As contribuições de Victor Brochard (1848-1907) são pertinentes no assunto, pois, para ele, o que está em jogo aqui é a existência do erro e da verdade. A teoria da participação nas formas não induz ao antagonismo, mas ao plano de estabelecer as diferenças entre as coisas. A teoria da participação não deixa de ser uma reconciliação que envolve o bom senso e razão. Para isso, conferir BROCHARD, Victor. *La Théorie Platonicienne de La Participation*. In : **Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne**. Paris: Vrin, 1926. Também: **Estudios sobre Sócrates y Platón**. Tradução de León Ostrov. Buenos Aires: Editorial Losada, 1940.

atravessa, enquanto sua ‘essência geral’, sua ideia. Ou, o que é o mesmo, daí resulta seu ‘*conceito puro*’ comum, visto intuitivamente, o conceito de um corpo em geral, que está, por conseguinte, referido a esta infinitude de possibilidades ideais singulares como à sua ‘*extensão*’ (HUSSERL, 2014, p. 17-18, grifo do autor).

Por exemplo, a matemática pura opera com conceitos originalmente criados (essências) e produz seus axiomas, leis de essência imediata, que são verdades gerais em sentido estrito, ou seja, verdades necessárias contempladas ou reconhecíveis de modo evidente. Desse modo, o matemático intui dedutivamente verdades necessárias, que são situações gerais de essências, e, a partir delas, produz ou deriva suas teorias e teoremas, “como identidades ideais visíveis em qualquer repetição que produza. [...] Neste sentido, aquilo que o pensamento matemático estabelece é completamente *a priori* perante toda a empiria” (HUSSERL, 2014, p. 18). Logo, a realidade empírica é inibida (limitada) ou submetida às leis puramente conceituais (leis de essência), já que qualquer coisa que seja pensável não deixa de ser uma singularização dos conceitos puros, mantidos na identidade do ser possível e submetidos às leis de essência.

1.3.2.1 A aplicação do ‘*a priori*’ na efetividade fática

Diante do exposto, cabe aqui a pergunta: como aplicar esse ‘perfazer sinóptico’ ou pensamento apriorístico aos fatos? Como aplicar esse olhar abarcador à infinitude aberta de variações? Na verdade, para Husserl, a aplicação desse olhar abarcador (*überschauenden durchlaufen der offenen*) está baseada no fato de que “qualquer efetividade alberga em si, de modo evidente, possibilidades puras” (HUSSERL, 2014, p. 18). Além de conter as possibilidades puras em si, qualquer efetividade se deixa, de modo passivo, ‘transportar para a fantasia’ (pensamento) com todo o teor de determinação que a constitui, desconectando-se de todas as posições de efetividade. Logo, a efetividade transforma-se em “um caso de possibilidade pura, ao lado de inumeráveis outras possibilidades com iguais direitos” (HUSSERL, 2014, p. 19).

A efetividade está atrelada à norma incondicional de precisar corresponder “às condições aprióricas de uma experiência possível e do pensamento possível de experiência” (HUSSERL, 2014, p. 19). Então, toda a realidade efetiva anda às voltas com ‘o idêntico conservado na sua própria variação’, já que as condições *a priori* exprimem as condições de possibilidade pura, representabilidade e o sentido idêntico, sem falar ‘da natureza enquanto fato’. Falar de natureza enquanto fato é problema da aplicação, já que, segundo Husserl, “a

referência aos fatos é coisa de aplicação, uma aplicação de cada vez, *a priori* possível e compreensível de modo evidente, nesta possibilidade” (HUSSERL, 2014, p. 19).

Nesta perspectiva, qualquer efetividade, dada a sua essência, possui seu próprio ‘teor racional’, ou seja, lei de essência que torna possível e exige o seu conhecimento evidente. Portanto, eis, de modo geral, a necessidade de ajuizar as realidades efetivas de acordo com as leis de essência (*a priori*), tarefa inteiramente universal (necessária), que se estende a qualquer realidade natural (efetividade).

É notório que a aplicação da ciência de essências está condicionada normativamente ao fato dado de que toda e qualquer realidade efetiva possui sua essência pura (verdade) e se deixa conhecer necessariamente, isto é, a essência pura de qualquer realidade efetiva corresponde (ordenada) a “um reino fechado de racionalidade pura (um reino de verdades de essência que se compertencem coisalmente)” (HUSSERL, 2014, p. 19, grifo do autor). Somente a partir dessa condição, a aplicação da ciência de essências é possível, no sentido de conhecer de modo teórico a efetividade dada e participar, de modo possível, do “inteiro domínio de efetividades a que ela pertence” (HUSSERL, 2014, p. 19). Em suma, Husserl conclui:

Só assim pode o conhecimento científico da efetividade empírica ser ‘exato’, só assim se torna partícipe da autêntica racionalidade, porquanto retrorrefira esta efetividade à sua possibilidade de essência – por conseguinte, através da aplicação da correspondente ciência de essências (HUSSERL, 2014, p. 19-20, grifo do autor).

De acordo com Husserl, o exposto vale para qualquer esfera de objetos. Neste sentido, está-se diante de uma ‘autêntica racionalidade’ (*echte rationalität*) que conhece a partir de princípios, essências ou leis de pura possibilidade, próprios do modelo do reino da ciência exata da natureza, o qual está baseado na aplicação da matemática pura nas efetividades. Essa ‘autêntica racionalidade’ é a ideia (essência) de ciência, aspirada por toda e qualquer ciência, a razão científica, o *a priori* científico, de sentido sóbrio, único e significativo. Para cada esfera de objetos, que diferenciam os tipos de ciências apriorico-formais³⁷, “pertence um pensamento apriorístico possível e, em conformidade, uma ciência apriorística e uma igual função de aplicação dessa ciência” (HUSSERL, 2014, p. 20). Em suma, o método do pensar

³⁷Husserl menciona a Lógica formal das proposições, a Gramática pura e a Teoria geral da razão que, juntamente com a Matemática pura, são disciplinas apriorico-formais em sentido parecido ou semelhante, mas que aguardam um tratamento sistemático por parte do método apriorístico. Para ele, há uma tarefa grande e necessária de fundamentação das ciências apriorísticas, no sentido de integrar as ciências em uma conexão entre as disciplinas para construir uma ciência apriorística das fontes originárias, a saber, a Fenomenologia Transcendental. Para isso, o próprio Husserl indica, em nota, a sua obra, *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* – Hua III, IV e V. (HUSSERL, 2014, p. 21-22).

apriórico é o mesmo em todas as ciências apriórico-formais, as quais, sem ele, não alcançam o rigor e a cientificidade última, não bebem nas fontes “originárias da mais perfeita intuição (a da subjetividade fenomenológica pura)” (HUSSERL, 2014, p. 23, grifo do autor).

Assim, para Husserl, é infundada, limitada e absurda a consideração de que o método de investigação das essências, entendido como o método de pensar *a priori*, seja “uma peculiaridade exclusiva do domínio matemático” (HUSSERL, 2014, p. 20), haja vista as relações gerais de essência entre a efetividade e a possibilidade, entre a efetividade e a pura fantasia. Para cada efetividade concreta se abre o caminho que leva ao reino do pensamento apriorístico (possibilidades ideais). O método apriorístico é o mesmo, tanto para as possibilidades singulares puras quanto para as extensões infinitas dessas possibilidades.

Neste ponto das análises de nossa pesquisa sobre o método da investigação das essências, cabe destacar que, apesar da constante aplicação nas ciências da natureza, o método apriorístico tem um sentido peculiar³⁸, ou seja, ele não pertence especificamente à natureza, mas, sim, pertence simultaneamente, de igual modo, “a todos os objetos e domínios objetuais possíveis em geral” (HUSSERL, 2014, p. 21). Assim, a investigação das essências não é aplicada apenas na natureza, mas também no espírito pessoal, individual e social, não apenas em coisas físicas, mas também em realidades psicofísicas e culturais.

No entanto, no observar de Husserl, estão em falta as ‘investigações próprias de grande envergadura’ acerca do homem. Neste sentido, a base de uma investigação de essência sobre o homem precisa, em qualquer domínio, necessariamente, partir do âmbito da condição humana. Por que, necessariamente, a base da investigação de essência do homem precisa partir da condição humana? De acordo com Husserl, ao proceder segundo o método apriorístico acerca do homem, chega-se no resultado de sua unidade principal suprema, que é de ser ‘anímico-corporal’. Essa ideia desponta nas livres variações que ocorrem na vida pessoal dos indivíduos e que funcionam como exemplos. A diferenciação da esfera anímico-corporal resulta, novamente, em uma especificação particular, novamente pura, que é a ideia de ser humano, correlativa à ideia de animal. Isso tudo não é um pensar verbal vazio (sofístico), mas uma maneira intuitiva de diferenciar o homem de acordo com suas formas típicas possíveis de viver pessoalmente. Neste sentido, tipos possíveis de vida pessoal são considerados novas diferenciações apriorísticas que são congruentes à condição humana. Daí que a ideia de condição humana é o pensamento diretor para uma possível investigação de essências sobre o homem.

³⁸Trata-se de uma ontologia formal. Para isso, conferir a nota de rodapé 35 desta pesquisa.

A partir do exposto, a convicção de Husserl é de que o conhecimento que não beber das fontes originárias da intuição não alcança o rigor e a cientificidade última. Nesse caso, é apenas um conhecimento intermediário que necessita de determinações últimas. Isto pode ocorrer no caso de um determinado conhecimento ser completamente *a priori*, correto no essencial, mas não realizável, ou seja, relativamente imperfeito. Neste caso, o conhecimento pode ser imperfeito, mas fundamentado em princípios rigorosos. Trazendo essa convicção para o problema da renovação, o objetivo é tentar submeter a ideia pura do homem ético (ideia de humanidade) à investigação de essência, no sentido de tentar fazer um trabalho preparatório para uma possível ética principial ou fundamental. Vale, ainda, dizer que, se esta ética ou se este ideal de humanidade não for realizável, ao menos cumpre o papel de estar fundamentada em princípios essenciais e rigorosos que, se comparada com a empiria sem princípios, já é um progresso vigoroso. Neste sentido, a ética da renovação corre o risco de não ser realizável, imperfeita, mas ao menos estará fundamentada em princípios essenciais.

1.3.3 O impulso prático da ciência do espírito

Os problemas sobre a renovação estão inteiramente ligados aos fatos da vida e, portanto, a ciência estrita não está desconectada com a realidade fatural, pois precisa ajuizá-la. Neste sentido, faz parte da tarefa humana ajuizar valorativamente os fatos e, portanto, “não há uma oposição entre a teoria e a prática (BRINARD, 2007, p. 17, tradução nossa)³⁹. A ciência estrita tem consigo o dever com o senso prático, no sentido de que ela precisa ser praticável no mundo da vida.

Em suma, a reflexão sobre a renovação cultural remete-se necessariamente aos problemas dos princípios da vida racional prática, gerais e puramente formais, tanto individual quanto coletivamente e que, portanto, são problemas que estão além dos simples fatos empíricos e contingentes. Esse pensamento se confirma com aquilo que diz Husserl, quando afirma que a reforma da vida cultural conduz ao caminho de uma vida pautada na razão prática:

Toda e qualquer reflexão aprofundada reconduz, aqui, às questões principais da razão prática, as quais dizem essencialmente respeito ao indivíduo, à comunidade e à

³⁹De acordo com a tese de Marcus Brainard (2007), mais propriamente no texto “*For a new World*”: *on the practical impulse of Husserlian theory*, na fenomenologia de Husserl não há oposição entre teoria e prática, pois a teoria de Husserl possui um impulso prático, ou seja, a teoria serve à prática. Neste sentido, o objetivo prático da teoria husserliana é trazer a necessária renovação através de um caminho adequado de restauração da humanidade europeia, pois toda a teoria é um meio para um novo mundo.

sua vida racional em uma generalidade puramente formal, que deixa muito abaixo de si todas as fatorialidades empíricas e todos os conceitos contingentes (HUSSERL, 2014, p. 11).

Na linha de pensar de Husserl, e que é fundamental para nós entendermos o *éthos* da renovação na nossa pesquisa, está claro que o processo de renovação necessita de uma ciência que trate da essência do homem, com princípios gerais e puramente formais, que vai além dos conceitos empíricos e contingentes dos fatos. E, ainda, é visível que esta ciência é um ‘coadjutor’ do processo, ou seja, conforme supracitado, um auxílio fundamentador da crença na renovação e que se remete necessariamente às possíveis ações fáticas e autenticamente humanas.

No contexto da época, é notório que os fatos, da guerra⁴⁰ e pós guerra, demonstraram a irracionalidade da humanidade, mais propriamente, a crise nas ciências da humanidade. Daí a questão: como renovar esta vida cultural que perdeu a força em si mesma e que se desproveu de valores? Como retomar o caminho de uma vida a partir da direção prática racional, própria da humanidade?

A partir do exposto, a crença em uma humanidade melhor está implícita nos juízos e norteia as ações, no sentido de que o primeiro passo para uma renovação da cultura e do próprio indivíduo inicia com um juízo de reprovação da cultura vigente, ou seja, se a cultura da guerra e da irracionalidade humana for submetida a um juízo de reprovação, então, tem-se aí a evidência de que se cre no ideal de uma humanidade boa e melhor.

Dada a importância da prática, o ideal de humanidade autêntica como uma possibilidade pura de essência pode, sim, ser realizado na realidade fatorial através do processo de renovação. Neste sentido, corrobora Husserl:

No nosso juízo, está implicitamente contida a crença em uma humanidade ‘verdadeira e autêntica’, enquanto ideia objetivamente válida, em cujo âmbito de sentido o objetivo das nossas aspirações de reforma deve ser reformar a cultura fática (HUSSERL, 2014, p. 11).

Para Husserl, as primeiras reflexões acerca da renovação precisam estar direcionadas ao esboço claro desta ideia, da crença em uma humanidade autêntica e verdadeira. Ao apontar as reflexões da renovação para um ideal de humanidade, o esboço científico toma forma de

⁴⁰ Não se está negando que, na guerra, o uso das tecnologias expressa o máximo da racionalidade, já que as estratégias de guerra são constantes. Entretanto, trata-se de uma racionalidade técnica a qual resulta do progresso técnico e científico. É justamente essa racionalidade que Husserl chama de irracional, pois essa ideia de progresso racional desencadeou a guerra, a perda de unidade, mortes, misérias econômicas e morais. Para isso, conferir a nota 24 deste capítulo.

determinação de essência, puramente teórico, o qual implica uma possibilidade de realização desta ideia. Como tornar práticas as ideias puras de essência? Como viver o ideal de humanidade? Não se estaria, como afirmam os pessimistas, trilhando o caminho fantasioso da utopia?

Ora, se o método da ciência estrita é visar sempre a sóbria verdade objetiva, como dito anteriormente, o pressuposto é que o ideal de uma humanidade autêntica é a norma científica que dirige todas as possíveis análises, ou seja, na medida em que esse ideal é autorreconhecido como uma lei normativa implícita que orienta as ações, então, o ideal se torna uma norma essencial, a saber, um *télos* para a humanidade, do qual surgem inúmeras possibilidades dessa ideia ser realizada, através de pessoas singulares, que são membros de comunidade, de associações, de instituições ou mesmo aquelas que realizam atividades culturais. De acordo com Husserl, “tudo isso está contido em uma análise científica de essência da ideia de uma humanidade autêntica, ou racional, e conduz a múltiplas investigações particulares que se vão ramificando” (HUSSERL, 2014, p. 12).

1.4 A RENOVAÇÃO PERMANECE NA FILOSOFIA DO PRIMADO DO MESMO?

Por mais que o subtítulo remeta à terminologia lenvasiana, o tema da renovação, em Husserl, deixa transparecer a sua ambiguidade. Ora, um termo ambíguo não é equívoco e incerto na ordem lógica? É válido afirmar que a renovação é um processo ambíguo? Não se pode negar que a questão da renovação, em Husserl, é marcada pelo rigor e pela busca de um sentido transcendental que vai além da determinação e da representação, próprias das ciências naturais. Conforme se observou, a renovação é a retomada do elementar, a qual pode manter-se na via da autonomia ou da heteronomia e, por isso, é um processo que suporta sentidos diferentes.

A inspiração husserliana de estabelecer a fenomenologia como uma ciência estrita para fundamentar a crença da renovação no elementar é, no mínimo, uma advertência aos equívocos da ciência. Neste sentido, Lévinas diz que a fenomenologia vem advertir sobre o pensamento claro, o qual parece ter esquecido dos seus horizontes constituintes, pois, “ignorar este condicionamento, é produzir abstrações, equívocos e vazios no pensamento” (LÉVINAS, 1997, p. 163). Desse modo, fica esclarecida a contribuição da obra husserliana para as teorias contemporâneas. Assim, ele comenta:

Talvez, seja por essa advertência contra o pensamento claro, esquecido dos seus horizontes constituintes, que a obra husserliana terá sido imediatamente útil a todos os teóricos e, nomeadamente, a todos aqueles que imaginam espiritualizar o pensamento teológico, moral ou político, ignorando as condições concretas e, de alguma forma, carnis onde as noções aparentemente mais puras vão beber o seu verdadeiro sentido (LÉVINAS, 1997, p. 163).

Para Lévinas, a filosofia surgiu como uma oposição à opinião, como sabedoria em plena posse de si, no sentido de que “nada de estranho, nada de diferente, vinha limitar a identificação gloriosa do ‘Mesmo’ no pensamento” (1997, p. 163). Neste sentido, a verdade consistia em buscar o idêntico nos objetos, o dedutível, que tira “a totalidade a partir da experiência parcial (quer essa dedução fosse analítica, mecânica ou dialética)” (LÉVINAS, 1997, p. 163). Então, “é preciso um segundo ato e um espírito serôdio para descobrir os horizontes escondidos que já não é o contexto desse objeto, mas os dados transcendentais do seu sentido” (LÉVINAS, 1997, p. 164).

Ora, um espírito serôdio, em filosofia, é pouco usual, pois ele está fora do ideal e acontece fora do tempo determinado e, portanto, vê além da determinação. Segundo Lévinas, Husserl viu esse espírito serôdio “sob a forma de atos objetivantes e plenamente atuais da reflexão” (1997, p. 164). No entanto, o fato de Husserl ter visto este espírito novo na filosofia não foi decisivo, já que ele não o tornou determinante na sua obra, permanecendo fiel à filosofia totalitária do mesmo (Europa).

Nota-se que a leitura de Lévinas aponta a ambiguidade do pensamento de Husserl, pois, ao mesmo tempo em que mostra as inspirações determinantes da fenomenologia, aponta também a não determinação dessas inspirações na própria obra husserliana. Diz, Lévinas, “o fato de o próprio Husserl ter visto esse espírito serôdio [...] talvez não tenha sido determinante para influenciar a sua obra” (1997, p. 164).

De nossa parte, a renovação do homem e da cultura promovida por Husserl permanece reduzida ao mundo tão somente europeu que, em última instância, se encontrava em crise. Utilizando-se de Lévinas, a renovação husserliana não deixa de ser uma regeneração cultural marcada pela filosofia, que tende a assegurar a liberdade ou a identidade dos seres e, portanto, autônoma. Essa autarquia lhe dá pressupostos suficientes para se autojustificar, sem precisar de mais nada, como Narciso, “enamorado com a sua própria figura no fundo do lago: momento exato em que Narciso se funde com sua figura numa identidade, afoga-se e perde-se tragicamente dentro dela” (SUSIN, 1987, p. 822-823). No entanto, como diz Lévinas, surge aqui um termo estranho a toda essa vida filosófica marcada pela autonomia

e liberdade, a saber, um termo que incomoda o eu: o diverso (Outro), aquilo que não é abarcado pela teoria e nem pelo mito.

Em vista desse termo estranho à identidade dos seres, que foge de toda a determinação, Lévinas proporciona alguns exemplos dessa tensão ambígua que se dá na procura da verdade e causa estranheza para toda a espécie de certeza. A terra é um exemplo que causa incômodo, pois ao mesmo tempo em que apoia também engana os esforços; o céu eleva e ignora; as forças da natureza que, ao mesmo tempo, ajudam e matam; as coisas que podem, muito bem, servir, mas que, também, atravancam a vida; os homens que podem amar ou subjugar (LÉVINAS, 1997, p. 203). De nossa parte, a renovação também pode causar estranheza ou ser ambígua, pois pode afirmar o primado do mesmo ou abrir-se à possibilidade do outro.

O que diz o primado do mesmo sobre este termo estranho à identidade dos seres? Na busca do conceito universal, faz-se necessário que tudo aquilo que é estranho seja ultrapassado e integrado à teoria. A verdade é a vitória e a integração do estranho ao primado do mesmo. “A violência do encontro com o não-eu é amortecida pela evidência” (LÉVINAS, 1997, p. 203). O ser livre, exposto às realidades exteriores que o abrigam e, ao mesmo tempo, o ameaçam, procura a verdade e, graças a ela, essas realidades, das quais ele se arrisca a ser joguete, passam a ser por ele compreendidas e a relação com elas não mais se opõe a sua liberdade e, sim, acabam por coincidir com ela, segura de seu direito e de sua autarquia diante delas.

No plano cultural e político, o que dizer sobre a crise espiritual da humanidade a que alude Husserl, que ameaça toda a humanidade, que tornou os homens reféns e meros joguetes de coações militares, misérias econômicas e morais? A proposta de uma renovação não retoma novamente o primado do mesmo, o qual tentou dar conta de todo o real? A renovação, pautada na ciência grega, não retoma um pensar filosófico acrítico, que esqueceu o sentido do próprio pensar e de reconhecer que há realidades que não se pode conhecer ou mesmo totalizar numa identidade? A renovação não estaria retomando a filosofia do ‘eu penso’, através da qual a alma estabelece um diálogo consigo mesma e promove a liberdade que triunfa quando o monólogo da alma alcança a universalidade?

Lévinas diz que esse monólogo da alma realiza uma espécie de dialética da alma consigo mesma e, por isso, “toda a experiência do mundo - os elementos e os objetos - se presta a essa dialética da alma que dialoga consigo mesma, entra e participa em si própria” (1997, p. 204). Para Luís Carlos Susin, esse monólogo não é uma tautologia banal e inocente, mas é a paixão pela identidade que é o primeiro princípio da verdade lógica e que resulta de

“um processo dialético que consiste num afastamento de si, numa passagem pelo ‘diferente’ e num retorno a si, reencontrando-se como sendo o ‘mesmo’ do ponto de partida” (1987, p. 823, grifo do autor). As coisas, ao longo da história, serão conquistadas, dominadas e possuídas pelas ideias e, portanto, a busca da verdade apenas passa pela via heterônoma e acaba por totalizar a via autônoma do já conhecido, onde o estranho se funde, esvai-se, domestica-se e se totaliza. “Trata-se, de fato, do decisivo confronto entre o ‘autón’ e o ‘héteron’ e a vitória do primeiro sobre o segundo” (SUSIN, 1987, p. 823, grifo do autor).

Voltando à crítica de Lévinas. Para ele, a filosofia ocidental é uma irreligião ou ateísmo, pois, desde seu princípio, opôs-se a dar um passo em direção à transcendência, negando a possibilidade de qualquer verdade além do eu⁴¹. O eu identifica-se autárquico e racional. “Ser eu é conduzir um processo de identificação. O eu é a origem mesma da identidade, e ‘ser eu é ter a identidade como conteúdo’” (SUSIN, 1987, p. 824, grifo do autor). Para Lévinas, o ateísmo da filosofia ocidental é a prova natural dessa transformação do outro em mesmo e, por isso, é válido dizer que “toda a filosofia é uma egologia, para empregar um neologismo husserliano” (1997, p. 2004). A filosofia da identidade pressupõe que a verdade dependa de um movimento livre, soberano e justificado.

A partir disso, Lévinas aponta dois traços característicos da filosofia do mesmo, a saber: a identificação do eu com a razão e a necessidade de uma entidade neutra⁴² para compreender o não-eu. Segundo ele, a identificação do eu com a razão, realizada por Descartes, (1596-1650)⁴³ exige um termo médio, o recurso a um neutro, entendido como uma entidade que permite encontrar um acesso entre aquilo que é e aquilo que não-é. Esta entidade tem essência abstrata e “aí se dissolve a alteridade do outro” (1997, p. 204). No dizer de Susin, “onde há triunfo da identidade, a alteridade permanece velada. O outro, na realidade, circunda o mesmo, mas o mesmo não o reconhece” (1987, p. 831).

Nessa linha de raciocínio, o ser estranho, em vez de manter sua singularidade e fazer face ao mesmo, torna-se cúmplice, colaborador, companheiro, tema, “objeto a ser

⁴¹Segundo Lévinas, esta “é a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava” (1997, p. 204).

⁴²A crítica de Lévinas à filosofia do mesmo é contundente e, com muita precisão, indica que a filosofia de Heidegger (1889-1976) também manteve a supremacia do mesmo sobre o outro. Assim, ele comenta: “[...] precisemos que essa supremacia do Mesmo sobre o Outro parece-nos inteiramente mantida na filosofia de Heidegger, aquela que mais sucesso conhece nos nossos dias” (1997, p. 206). Esta crítica pode ser conferida na segunda parte (*O primado do mesmo ou o narcisismo*) do artigo *A filosofia e a ideia do infinito*, mais precisamente entre as páginas 206 a 208 (LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. 2.ed. Edição seguida de novos ensaios. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 206-208).

⁴³Conforme Lévinas, “quando Descartes distinguir a aquiescência da vontade na verdade mais racional, não explicará apenas a possibilidade do erro, mas estabelecerá a razão como um eu, e a verdade como dependendo de um movimento livre e, desta forma, soberano e justificado” (1997, p. 204).

representado na obra da ciência e da verdade” (SUSIN, 1987, p. 831). Nas palavras de Lévinas, o estranho “coloca-se já sob um conceito ou dissolve-se em relações. Cai na rede de ideias *a priori*, que eu emprego para o captar” (1997, p. 204). O estranho não tem identidade e, por isso, vale apontar as colocações de Husserl quanto à exclusão de alguns povos e culturas do pensamento europeu. Como observou-se anteriormente, o pensamento indiano, chinês e babilônico não pode ser interpretado europeicamente e nem os esquimós, indianos e ciganos pertencerem ao mesmo espírito cultural europeu. Esses povos e suas respectivas culturas não são identificados como pertencentes ao mundo europeu e, portanto, “são os vencidos na trajetória da identidade” (SUSIN, 1987, p. 831). E, ainda, o diferente, o estranho, o pobre, o órfão, a viúva, o presidiário, o estrangeiro se dissolve nas águas do mar da mesmidade, “sem gozo das boas coisas da vida e sem economia, sem armas, sem teoria e sem instituições” (SUSIN, 1987, p. 831). O Outro está no mundo do mesmo, mas não pertence a este mundo.

Lévinas pergunta se essa posse que acontece com as coisas exteriores por parte do eu ocorre também na relação entre os homens e se a liberdade do eu não é posta em cheque nessa relação. Segundo ele, sim, os homens podem colocar a liberdade em cheque e se opor mais do que possibilita a sua própria força contra suas liberdades e, para isso, não é necessário fazer guerra, pois “na guerra a livre vontade pode fracassar sem por isso ser posta em questão, sem renunciar ao seu direito e à desforra” (1997, p. 205). Então, como ocorre o processo de colocar em cheque a liberdade do mesmo se nem a guerra consegue tal feito?

É óbvio que, na guerra, a liberdade não é posta em questão por outro, pois a guerra se define “como uma relação em que não é só a força que entra em linha de conta, pois também entram os imprevistos da liberdade: habilidade, coragem e invenção” (LEVINAS, 1997, p. 205), uma luta entre os mesmos onde a liberdade não é posta em questão e, sim, afirmada. A liberdade só é posta em cheque “e só se revela injustificada quando se sabe injusta” (LEVINAS, 1997, p. 205). Ora, saber-se injusta é ‘a presença a si mesmo da consciência’ que vai além e cria uma nova situação em que as posições ruem, ‘desabam’, situação em que “o Mesmo não descansa em paz sobre si mesmo” (LEVINAS, 1997, p. 205) e o outro não se impõe com poder, mas na “sua situação de impotência e humilhação” (SUSIN, 1987, p. 832). Segundo Levinas, aqui, a filosofia não estaria ligada à aventura onde o outro é subsumido no mesmo.

Lévinas critica Husserl por afirmar a filosofia do mesmo, mas propõe um apelo à consciência que, para nós, é uma chamada a despertar uma consciência ética, capaz de não só retomar a si e o sentido da vida humana como, também, abrir-se à “irrupção e revelação do

outro como ‘bem além do ser’” (SUSIN, 1987, p. 832). Trata-se de uma autorreflexão que tem suas raízes lançadas ainda no pensamento husserliano, pois, na ética, a relação entre o outro e o mesmo não se abre à posse e nem ao poder, mas ao acolhimento e revelação.

Portanto, o fato de a questão da renovação do homem e da cultura em Husserl afirmar a filosofia do primado do mesmo não é determinante na nossa pesquisa, mas, sim, a questão que a obra de Husserl pressupõe uma autorreflexão de motivação ética e fenomenológica e não somente gnosiológica. A autorreflexão implica o recomeço, o qual permite ao homem renovar a si e a cultura. Neste sentido, corrobora Fabri: “Numa palavra, a obra de autorreflexão pressupõe um sujeito vigilante, um eu capaz de responder ao outro, ou ainda, uma identidade já investida pela alteridade (Lévinas)” (2007, p. 113). A autorreflexão revela o humano, não como um conceito universal, mas como um ser ético, capaz de renovar a si e a cultura com responsabilidade.

Posto isto, encaminha-se para o segundo capítulo da pesquisa, o qual terá o objetivo de analisar a relação entre a consciência moral e a renovação. Neste sentido, apresentar-se-á que a renovação do homem é o tema supremo da ética e precisa ser um processo permanente e aberto. Para isso, falar-se-á sobre a proposta de Husserl, de que a renovação é um problema ético individual e social, para, depois, utilizar-se da leitura lévinasiana de retomada da fenomenologia husserliana, no intuito de saber como surge a consciência moral.

2 CONSCIÊNCIA MORAL E RENOVAÇÃO

Inferiu-se que, quanto à questão da renovação do homem e da cultura, Husserl acaba afirmando o primado do mesmo. No entanto, tal constatação não diminui a evidente importância da renovação como um problema ético. Na nossa perspectiva, a obra husserliana sobre esse tema pressupõe a autorreflexão ética e fenomenológica, ou seja, um eu investido pelo outro, um eu que se propõe a renovar a si e a cultura, com responsabilidade. Nesta acepção, a chave de interpretação deste capítulo é saber como surge a consciência moral, no sentido de que ela é um convite a nascer de novo. Boa parte do texto centra-se na problemática husserliana de que a renovação é o tema supremo da ética, encerrando com a ideia lévinasiana de que a renovação permite uma abertura ética que vai além das exigências da justificação racional.

2.1 A RENOVAÇÃO COMO TEMA SUPREMO DA ÉTICA

Parte-se do ponto de vista de que, para Husserl, a ética está inserida num horizonte de renovação. Esta perspectiva pode ser observada com maior propriedade no artigo de Husserl, *Renovação como problema ético-individual*⁴⁴, no qual ele afirma, logo de início, que a renovação do homem singular assim como da comunidade, entendida como um caminho em direção ao ‘homem novo’ e uma nova humanidade, é “o tema supremo de toda a ética” (2014, p. 24). Nesse sentido, Husserl justifica tal afirmação dizendo que a essência da vida ética está pautada em uma vida consciente, assentada voluntariamente na verdade e ‘enformada’ pela ideia de renovação. Para Bejarano, a renovação é tema da reflexão ética e “a autonomia é condição necessária para a renovação, seja pessoal ou comunitária, pois ela é tão somente possível a partir da decisão voluntária de adotar uma nova atitude” (2007, p. 78).

No entender de Husserl, renovar é dar forma à vida ética de modo constante, o que não se resume a qualquer ética ou a um simples regulamento prático de vida, pautado naquilo que é ‘bom’ e ‘racional’, ou mesmo numa ideia de amor ao próximo nas relações humanas, mas, sim, a uma ‘ética pura’, entendida como ciência da essência e das formas possíveis de uma vida ética, apriorística, concebida como fio condutor do homem para viver suas condições empírico-humanas. Por isso, renovar é adotar uma mudança de atitude, a qual tem

⁴⁴Trata-se do terceiro artigo publicado na revista *Kaizo*. Segundo nota das obras completas de Husserl (Hua XXVII), este artigo, inicialmente, fora encontrado escrito apenas em língua japonesa e publicado em *The kaizo*, caderno 2, p. 2-31, 1924.

implicações no estilo de vida e na maneira como os sujeitos interagem entre si. Assim, pode-se entender a diferença entre a ética e a moral, para Husserl, já que o tema da ética é a subjetividade que se autodetermina racionalmente no viver e o da moral estaria voltado ao entendimento do bem e do mal, de acordo com as tradições de cada cultura.

O que é ética, então, para Husserl? Como ela é entendida? Segundo ele, a ética “deve ser necessariamente tomada como a ciência da completa vida ativa de uma subjetividade racional sob o ponto de vista da razão, que unitariamente regula esta vida no seu conjunto” (2014, p. 24). Não é difícil notar que Husserl “define a ética como uma disciplina científica ou filosófica, cujo tema é a subjetividade que se autodetermina racionalmente” (BEJARANO, 2007, p. 78). Ora, autodeterminar-se racionalmente significa que o sujeito busca identificar um ideal de vida, o qual possibilita unificar e dar sentido às suas próprias ações, “*aspirar ou tender* a reger toda a sua existência. Este ideal de racionalidade como dimensão ética compreende todas as esferas da vida subjetiva, da teoria à prática” (BEJARANO, 2007, p. 78, grifo do autor).

É pertinente adiantar, aqui, o que desenvolver-se-á no capítulo seguinte (terceiro) desta pesquisa, a saber, que o sujeito não é pensado apenas em função da ontologia, um ser racional que produz cultura, mas um sujeito transcendental, de condição carnal, sensível, de relação, ativo, constituinte, capaz de criar e renovar a cultura. Para isso, o pensamento de Lévinas é determinante. Assim, confirma Fabri:

[...] ao mostrar que o sujeito não pode ser pensado apenas em função da ontologia, Lévinas reativa, por assim dizer, o sujeito transcendental (Husserl), isto é, o sujeito que não é somente um ‘ser de cultura’, mas aquele que cria e renova a cultura’. [...] esta saída do ser é sinônimo, igualmente, de uma reativação da capacidade constituinte e ativa do eu e da comunidade humanos. Sem isso, a ética seria um discurso vazio e inútil (2000, p. 105-106, grifo do autor e nosso).

Retornando a ideia de Husserl, assim como a renovação, a ética não se define apenas como uma simples ética individual, mas, também, social, pois, tanto a ética quanto a renovação, referem-se a uma vida em busca de uma ‘humanidade autêntica’ e, devido a isso, Husserl proclama a renovação como sendo o tema supremo da ética. Nesse sentido, além de uma ética individual, há, também, “uma ética da comunidade *enquanto* comunidade” (HUSSERL, 2014, p. 25, grifo do autor), ou seja, uma ética das comunidades universais às quais Husserl chama de nação ou humanidade coletiva, que abarca várias nações. Neste caso, o exemplo dado é a humanidade ‘europeia’ ou ‘ocidental’. Nota-se que a capacidade do

sujeito de reativar a vida, correlato à comunidade, é o que preenche e dá sentido ao discurso ético.

No viés lévinasiano, a ideia de humanidade, entendida como sujeito coletivo, que totaliza as diferentes culturas ou nações numa unidade cultural dominante e objetiva uma unidade de vida ativa, é uma ideia pautada na filosofia do universal. Para Lévinas, “a universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade” (2000, p. 33). Essa perspectiva pode ser observada na passagem em que Husserl define a abrangência da humanidade coletiva: “uma humanidade estende-se tanto quanto se estenda a unidade de uma cultura; do ponto mais alto, estende-se até uma cultura universal independente e fechada sobre si própria, que pode conter em si muitas culturas nacionais singulares” (2014, p. 25).

Para Husserl, “a comunidade é uma subjetividade pessoal, uma subjetividade pluricéfala, [...] mas conectada” (2014, p. 26) e, portanto, tem existência objetiva, ‘corporização física’ e unidade de sentido espiritual. Por isso, uma ética também social. Assim sendo, a comunidade é formada por pessoas singulares, que são membros e estão entrelaçadas umas com as outras por meio de várias formas de atos sociais, os quais tornam os singulares unidos espiritualmente. Husserl exemplifica tais atos sociais: podem ser atividades amorosas, contratos ou acordos e, até mesmo, as ordens. A comunidade, enquanto humanidade, não tem uma posição espacial, pois, se a tivesse, seria determinada e deixaria de ser unidade⁴⁵.

No entanto, segundo Husserl, a comunidade enquanto humanidade pode querer assumir uma vida de renovação, pode querer assumir uma forma mais alta de vida e “tornar-se uma *personalidade de grau superior*” (2014, p. 26, grifo do autor), prestando ações coletivas que não se resumem em soma de ações singulares, mas em “prestações pessoais da comunidade enquanto tal, realizadas pelo *seu* esforço e pela *sua* vontade” (HUSSERL, 2014, p. 26, grifo do autor). Para Husserl, a vida ativa de uma comunidade pode assumir uma vida ética, por meio da unidade da razão prática, entendida como atividade autenticamente humana. Isto pode ser compreendido efetivamente por meio da analogia com a vida ética singular.

⁴⁵Vale lembrar o Livro Δ (5) da *Metafísica* de Aristóteles, no qual, nos significados de um, o Estagirita afirma que ‘é unidade tudo aquilo que é indivisível’. Nesse sentido, a unidade não tem determinação espacial, pois se fosse determinada, deixaria de ser unidade e passaria a ser um ponto, determinado espacialmente e objetivo (ARISTÓTELES, 2002, p. 205-211).

Por conseguinte, uma vida de renovação, tanto singular quanto comunitária, nasce da motivação⁴⁶, da vontade de ‘enformar’ uma humanidade autêntica. Eis a unidade de sentido da razão prática: a busca de um humano autenticamente humano; a busca em ‘enformar’ uma cultura ‘autenticamente humana’. Diz Husserl:

Uma humanidade pode e deve ser efetivamente considerada como um ‘homem em ponto grande’ e, assim, pode e deve ser pensada ético-comunitariamente, como *eventualmente* se autodeterminando e, por isso, também como *devendo* determinar-se eticamente (2014, p. 26, grifo do autor).

Uma vida de renovação é uma vida pensada eticamente, em busca de uma humanidade autêntica. Para isso acontecer, os membros da comunidade precisam ser “portadores e funcionários da vontade comunitária” (HUSSERL, 2014, p. 26). Nesse viés, para Husserl, a renovação, além de ser um problema ético-individual é também um problema ético-social. A relação entre esses dois aspectos “exige um tratamento prévio deste problema fundamental da ética individual” (2014, p. 27), através do método apriorístico, da investigação da essência.

Dando seguimento a isto, entende-se que Husserl parte de um esboço das estruturas *a priori* e decisivas da vida humana, as quais determinam as tomadas de posição voluntárias e que permitem a autodeterminação do sujeito. Neste sentido, a consideração do homem como sujeito de vontade livre, com tendências emocionais (irracionais) e o modo como essas tendências se entrelaçam nas demais esferas da vida de consciência, a saber, componentes teóricos, opiniões, valorações, instintos, servirão de base para entender a origem das ações humanas. A partir disto, procurar-se-á entender como é possível uma postura ética por parte do sujeito, já que “a consideração geral das estruturas da experiência passiva e da gênese dos atos práticos permitem uma maior compreensão da motivação da renovação pessoal” (BEJARANO, 2007, p. 79).

⁴⁶De acordo com Bejarano, “cabe recordar que Husserl realiza uma primeira análise da motivação especialmente em sua obra *Ideias II*. A motivação consiste em termos fenomenológicos, na causalidade típica da vida espiritual. Ela tem uma dupla dimensão, por um lado, o polo objetivo nos motiva enquanto apreendemos nele um objeto valioso, que pode despertar nosso interesse. Por outro lado, os sinestésicos, os impulsos e as afecções sensíveis agem na esfera subjetiva e determinam que o sujeito direcione a atenção para um objeto, porque o objeto o afeta tanto que faz com que o sujeito volte sua atenção para ele mesmo” (2007, nota 39, p. 79).

2.2 A ÉTICA INDIVIDUAL

Segundo Husserl, para tratar do problema fundamental da ética individual, é preciso começar com um olhar em direção aos traços da essência do homem em geral e, sob esse olhar, ele objetiva construir “certas particularizações diferenciadoras das formas do ser e da vida humana, as quais se perfazem na ideia do homem ético” (2014, p. 27), a saber, a autoconsciência, autoconhecimento, autoavaliação, autorrenovação, capacidade de valorar, ação livre e voluntária etc. Husserl está convicto de que através destas particularizações diferenciadoras da vida humana se pode esclarecer “a peculiar forma de devir da autorrenovação, da autoformação em direção ao ‘homem novo’” (2014, p. 27, grifo do autor). Dentre as particularizações diferenciadoras da vida humana, na nossa perspectiva, autorrenovar-se é uma delas, a qual, segundo Husserl, distingue o homem inautêntico do autenticamente humano.

Nesta esteira, dentre as particularizações diferenciadoras das formas de vida humana, Husserl destaca, primeiramente, a capacidade de autoconsciência, como pertencente à essência do homem, “no sentido pleno do autoexame (*inspectio sui*)” (2014, p. 27, grifo do autor). Na autoconsciência está fundada a capacidade do homem “de tomar posição retrorreferindo-se reflexivamente à sua vida e, correspondentemente, aos atos pessoais: o autoconhecimento, a autoavaliação e autodeterminação prática” (2014, p. 27). Para Bejarano, “a autodeterminação como tomada de posição voluntária não é produto de uma posição voluntariosa ou aleatória, mas é uma espécie de autoexame pessoal” (2007, p. 79), ou seja, a autodeterminação é resultado de um processo reflexivo, no qual o sujeito volta-se para seus atos e os analisa de acordo com o seu próprio ideal de vida. Em suma, a capacidade autoconsciente faz parte da essência humana e é uma particularidade diferenciada, na qual se funda outra capacidade do homem, mais específica ainda, a saber, a tomada de posição autorreflexiva sobre o querer próprio e autoformação.

No que corresponde aos atos pessoais, Husserl destaca a autoavaliação, pois, através dela, o homem ajuíza-se sobre o que é bom e mau, valioso ou sem valor. No ato de autoavaliar, o homem valora não apenas seus atos, motivos e metas, mas, também, os atos, motivos e metas possíveis no conjunto das possibilidades práticas. E, ainda, a ação de autoavaliar permite ao homem julgar “o seu próprio ‘caráter’ prático e as suas propriedades particulares de caráter, toda a espécie de disposições, aptidões, habilidades, na medida em que determinam o tipo e a direção da sua práxis possível” (HUSSERL, 2014, p. 28, grifo do autor), mesmo que elas antecipem toda e qualquer atividade, sejam elas “hábitos anímicos

originários, ou tenham elas próprias nascido através do exercício ou, eventualmente, do treino de atos” (HUSSERL, 2014, p. 28).

Para isso, é preciso ficar atento à índole dos atos especificamente pessoais, pois o homem é o ator pessoal de sua ação e, portanto, os seus atos podem ser livres ou, então, colocados em questão, já que ele é um sujeito voluntário e agente, que valora o que é justo ou injusto. Diante da índole dos atos especificamente pessoais, Husserl observa, com atenção, a peculiaridade ativo-ética do homem, pois, além de ser movido afetivamente, ele é livre. Dessa maneira, diz Husserl:

Em vez de estar abandonado passiva e não livremente aos seus impulsos (tendências, afetos) e, assim, em um sentido alargado, ser *movido afetivamente*, o homem tem também a peculiaridade essencial de ‘agir’ a partir de si, a partir do seu eu-centro, de um modo *livremente ativo*, de experimentar uma atividade autenticamente ‘pessoal’ ou ‘livre’ (por exemplo, observando), de pensar, valorar e intervir no mundo circundante de que faz experiência (2014, p. 28, grifo do autor).

Para Husserl, é próprio da essência humana mover-se afetivamente. No entanto, nesta condição, o fazer humano fica abandonado à passividade e preso aos impulsos, tendências, afetos e opiniões. E ainda, nesta condição, a ação humana segue involuntariamente a tendência afetiva (tração afetiva) e não se torna um fazer ativo e autêntico, mas objeto dos desejos, passivo e inconsciente, diante das motivações. Tal atitude ou condição não é de um fazer livre e pessoal, autenticamente humano. Neste ponto, cabe a forte crítica de Lévinas em *Totalidade e infinito* (1961), quando diz que, para a filosofia ocidental (neste caso, Husserl é um representante deste pensamento), “o eu senciente não podia fundamentar a Razão, o eu definia-se pela razão. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo” (1980, p. 59).

Prosseguindo na crítica lévinasiana, a ação autenticamente humana é racional, livre e pessoal, tornando o sujeito agente e autor de si mesmo. Desse modo, pode-se dizer que a atitude autenticamente humana e racional não atinge a personalidade verdadeira, pois a condição afetiva é subsumida na “soberania característica da pessoa autônoma tornando-se universal” (LÉVINAS, 1980, p. 59).

Segundo Husserl, o homem é um ‘ser conscientemente impulsionado’, com a capacidade de se opor (obstar-se) aos efeitos do seu fazer passivo, às tendências e às opiniões, pressupostos que passivamente o motivam. Na prática, o fazer humano pode pôr em questão os efeitos e pressupostos que passivamente o motivam e, desse obstar-se a,

[...] realizar as ponderações correspondentes e de chegar a uma decisão voluntária somente com base no conhecimento, que daí resulta, a respeito da situação existente, das possibilidades que são, em geral, nela realizáveis e dos seus valores relativos (HUSSERL, 2014, p. 28).

A decisão voluntária, oriunda de ponderações e baseada no conhecimento, torna o ‘sujeito voluntário’ em sentido pleno, implicando-o a não seguir involuntariamente a tendência afetiva e, sim, decidindo a partir de si, de modo livre, tornando-se agente de sua própria ação. Nas palavras de Husserl, “quando a realização é voluntária, baseada em um tal querer autêntico, ele é sujeito ‘agente’, ator pessoal da sua ação” (2014, p. 28, grifo do autor).

É notório observar que a ação voluntária e livre do indivíduo não obsta tão somente aos pressupostos que passivamente o motivam, mas, também, pode inibir suas próprias decisões voluntárias e livres já tomadas, colocando-as em questão, sopesando e decidindo novamente em uma constante ponderação crítica do fazer humano. Assim, confirma Husserl: “a respeito das decisões volitivas já tomadas, pode reconhecê-las em afirmações volitivas ou rejeitá-las em negações volitivas; e do mesmo modo a respeito de ações já realizadas” (2014, p. 29). O eu, enquanto sujeito voluntário, livre, valora-se como agente, decide o que é justo ou injusto. Ele pode ponderar criticamente, rejeitar ou afirmar as decisões volitivas, através de sua capacidade de livre decidir-se.

Faz parte da essência do homem não exercer apenas as atividades de valorar, querer ou representar, mas também consumir tais atos de maneira geral. Por isso, as ponderações críticas podem ser singulares ou gerais. Nesse ponto, Husserl compara a capacidade humana de agir, de maneira geral, com um simples agir de um animal qualquer que, em certas circunstâncias, pode “atuar sempre da mesma maneira, mas ele não tem uma *vontade na forma da generalidade*” (2014, p. 29, grifo do autor). Em outras palavras, o animal não conhece aquilo que o homem pode dizer: “eu quero *em geral* agir assim, sempre que me encontro em circunstâncias *deste tipo*, porque, para mim, bens *deste tipo* são *em geral* valiosos” (HUSSERL, 2014, p. 29, grifo do autor). Trata-se de uma diferenciação de essência e não de propriedades empíricas, ou seja, uma distinção “*a priori* de formas, de atos e de capacidades possíveis, para homens e animais, possíveis *a priori*” (HUSSERL, 2014, p. 29).

Outro traço fundamental da essência humana que Husserl aponta é o esforço. Segundo ele, o esforço pertence à essência do homem e a faz desenvolver-se continuamente. Nesta sequência, a essência humana toma constantemente a forma de esforço positivo e, conseqüentemente, obtendo valores positivos, “porque todo esforço negativo, a saber, o esforço para se afastar de um desvalor (por exemplo, a dor ‘sensível’) é apenas um ponto de

passagem para o esforço positivo” (HUSSERL, 2014, p. 29). Desse modo, também nas situações de ausências de dor e de prazer, nas quais não parece haver necessidade de esforço, ocorre a motivação para novos esforços. Como entender isso? De acordo com Husserl, na ausência de dor, o esforço de se afastar dela se relaxa, da mesma maneira que na ausência de prazer, na qual ocorre o ‘derradeiro relaxamento do esforço’ e, portanto, surge, aí, um vazio de esforço. No entanto, tais ausências motivam, no mesmo instante, a ter novos esforços, para preencher o vazio de esforço surgido com valores positivos.

É importante frisar que o esforço positivo encontra sempre uma nova motivação e sua característica própria é a mudança constante. Por isso, o esforço positivo conduz o homem às satisfações, às decepções, ao doloroso e até mesmo ao tédio. No entanto, na esfera de ação, ou no ponto de vista prático, entram em cena novos valores que, para o sujeito de esforço, “reclamam a primazia prática” (HUSSERL, 2014, p. 30). Na prática, esses novos valores, na condição de serem valores de grau superior, acabam por desvalorizar os que eram válidos e, portanto, “o sujeito vive na luta por uma vida ‘plena de valor’” (HUSERL, 2014, p. 30, grifo do autor).

Para Husserl, a luta do homem por uma ‘vida plena de valor’ assegura-lhe não cair em desvalorizações, em decepções, em desmorrar ou esvaziar-se de valores. Trata-se de uma vida valorativa, na qual o sujeito vive uma vida que possa angariar a satisfação segura e universal. Este tipo de luta conduz o homem a um nível superior de vida, no qual o sujeito não permanece passivo diante das forças conflitivas, pois a passividade é própria da vida em nível inferior. O homem, num nível superior de vida, “olha sinoticamente a sua vida e, enquanto sujeito livre, esforça-se, conscientemente e sob diferentes formas possíveis, para dar à sua vida a forma de uma vida satisfatória, ‘feliz’” (HUSSERL, 2014, p. 30, grifo do autor).

Na nossa perspectiva, a mudança de atitude ou decidir-se por uma vida ética é possível a partir de uma intuição ou da capacidade que o sujeito tem de ver-se a si mesmo e, desse modo, descobrir o seu papel fundamental na constituição de sentido da sua própria experiência. Ver não deixa de ser um modo de intuir, ou, de modo análogo, um despertar para uma ressignificação do viver. Ver “é o resultado de um processo cujo resultado final é uma ressignificação da vida subjetiva em termos de esclarecimento dos objetivos que ela quer seguir” (BEJARANO, 2007, p. 80). Assim, a decisão de mudar uma atitude não é produto do acaso e nem de um voluntarismo, mas, sim, produto de uma decisão ou experiência decisiva.

Ora, o que significa olhar sinoticamente a vida? De acordo com Husserl, um olhar sinótico (*Synoptikós*) é o olhar sintético, o qual abrange várias dimensões da vida, capaz de aniquilar certas práticas e exaltar outras. Em outras palavras, trata-se de um esforço racional

que busca dar à vida pessoal a forma da intelectividade, ou seja, adequá-la de modo racional⁴⁷. A passagem da afetividade para a livre ponderação se dá pela sofrida ‘vivência da negação e da dúvida’, motivo originário para colocar fora de ação toda a afetividade respectiva. Husserl chama essa condição de ‘vivência da aniquilação’, a qual não se limita apenas em submeter ao juízo crítico as opiniões judicativas, valorativas e práticas, mas, também, decisões e ponderações já consumadas livremente, na medida em que estas podem se tornar duvidosas.

Além da negação e da dúvida, entendidas como motivos originários da essência humana e que colocam em questão opiniões e decisões já estabelecidas, há, também a evidência como ‘fonte da valorização e do esforço’. Assim, Husserl diz:

Por outro lado, porém, a clareza do ver, a ‘evidência’, a ‘intelecção’, enquanto consciência da autocaptação direta do visado (na ação realizadora, trata-se do alcance do próprio valor meta), destaca-se por sobre a simples presunção antecipadora. Ela torna-se uma fonte de normas verificadoras, fonte que é, agora, objeto particular de uma valorização e de um esforço (2014, p. 30-31, grifo do autor).

O ver com clareza serve como base para as decisões radicais que orientam e transformam a vida. Trata-se de um ver a si mesmo com os olhos do espírito, um compreender aquilo que ser quer que, espontaneamente, manifesta o desejo e a vontade de alcançar o visado. Um exemplo dessa clareza pode ser observado no trabalho, “quando o indivíduo sabe o que quer, o faz sem mediação alguma e desborda as exigências da norma externa” (BEJARANO, 2007, p. 81).

Segundo Husserl, é desse modo que se compreende a particularidade do esforço racional, de enformar ou ordenar a vida pessoal na intelectividade. Por conseguinte, ele comenta:

Assim se compreende a peculiaridade do *esforço racional*, enquanto esforço para dar à vida pessoal, a respeito das suas respectivas tomadas de posição jurídicas, valorativas e práticas, a forma da intelectividade, ou seja, em uma relação de adequação a esta, a da *legitimidade ou da racionalidade* (2014, p. 31, grifo do autor).

De maneira correlativa, na capacidade essencial do homem de autocaptar intelectivamente as coisas, o esforço racional é o esforço que expõe o verdadeiro para cada tomada de posição (judicativa, valorativa ou prática), no qual uma simples opinião encontra o

⁴⁷Conforme inferiu-se no primeiro capítulo desta pesquisa: o olhar sinótico é “ver de uma só vez as diversas partes de um conjunto ou, ainda, estabelecer um olhar abarcador à infinitude de variações” (p. 39).

seu padrão normativo de correção ou de incorreção. Então, poder ver o verdadeiro em cada tomada de posição é uma possibilidade de essência do homem, bem como deixar-se motivar por isto ou não. Logo, ser um homem ético é uma possibilidade e não uma determinação, já que o autoavaliar-se segundo as normas da razão e transformar-se, do ponto de vista prático, são possibilidades de essência do homem.

Diferentemente de Husserl, Lévinas, em *Totalidade e Infinito*, propõe uma ruptura da visão sinótica totalizante, quando afirma que a experiência moral não decorre da ‘vivência da aniquilação’ e, sim, que “a ética é uma óptica. Mas ‘visão’ sem imagem, desprovida das virtudes objectivantes sinóticas e totalizantes da visão, relação ou intencionalidade de um tipo inteiramente diverso [...]” (2000, p. 11). Para Lévinas, a condição de passagem da afetividade para a livre ponderação (racional) proposta por Husserl, que busca dar forma intelectual à vida subjetiva, não deixa de ser uma confirmação da violência ontológica e sintetizante, que aniquila a possibilidade de agir e a continuidade das pessoas. Destarte, ele comenta:

Mas a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já se não encontram, em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato (LÉVINAS, 2000, p. 09).

Esta violência é própria da guerra moderna do eu racional, uma vez que “toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra o que as detém. Instaura uma ordem em relação à qual ninguém se pode distanciar. Nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro” (LÉVINAS, 2000, p. 10). Diferentemente de Husserl, que propõe a ética voltada a um olhar sinótico e objetivante, Lévinas propõe uma ética norteadada pela ‘escatologia da paz’, desprovida de objetivação. Deste modo, ele define a ‘escatologia da paz’, no prefácio de *Totalidade e infinito*:

É a relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito – o conceito de *infinito* – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade” (2000, p. 11, grifo do autor).

De nossa parte, cabe a observação de que tanto Husserl quanto Lévinas tratam de uma ética subjetiva e individual, mas que o primeiro a entende como um esforço de enformar a vida pessoal na intelectividade e, o segundo, concebe-a como uma experiência “do

questionamento do egoísmo do eu; ela não é, de modo algum, um conjunto de preceitos que dizem o que deve ser feito em determinado tipo de situações” (SEBBAH, 2009, p. 51). Logo, a renovação ética subjetiva pode permanecer na totalidade ou abrir-se ao infinito⁴⁸.

2.3 AS FORMAS DE VIVER DO HOMEM ÉTICO

Para Husserl, é na possibilidade de livre autoformação do homem que se fundam as diversas formas de vida especificamente humanas, ‘tipos humanos pessoais’, *a priori*, distintos, “que nos elevam à forma de valor suprema do homem *ético* e que nela culminam” (2014, p. 31, grifo do autor). Como isto se dá na prática? Segundo Husserl, a possibilidade de livre autoformação do homem permite-lhe ‘olhar sinoticamente (de modo unitário) toda a sua vida em graus distintos de clareza e determinação. E, ainda, o homem pode propor-se “uma *meta geral de vida*, submeter-se, a si e a sua inteira vida, na sua infinitude aberta de futuro, a uma exigência de regulação que brote da vontade livre própria” (HUSSERL, 2014, p. 31, grifo do autor). Esta meta torna-se eficaz e presente devido à sua ‘onideterminação’, a qual deixa em aberto as particularidades e se estende de modo consciente “por sobre a infinitude ilimitada da vida” (HUSSERL, 2014, p. 32).

Husserl exemplifica as metas de vida que o homem se propõe e que exigem certa regulação que brota da sua própria vontade livre, a saber, quando alguém se propõe a cuidar melhor de si ou autoconservar-se melhor, voltando-se para uma profissão que lhe traga maior rentabilidade financeira. Esse mesmo alguém, assim como escolheu este tipo de profissão, pode, também, ter a possibilidade de dizer que escolheu uma determinada profissão por tradição familiar ou, mesmo, reconhecer que os bens econômicos proporcionam uma condição prévia dos demais bens. O que importa, aqui, observar é “como uma decisão valorativa pessoal se torna determinante para uma autorregulação da vida pessoal no seu todo” (HUSSERL, 2014, p. 32).

Para Bejarano, as decisões valorativas pessoais são ainda consideradas decisões pré-éticas, no sentido de que a pessoa resolve consagrar a sua vida a valores determinados. A exigência para essa decisão é tão somente orientar as ações para os ditos fins. Este tipo de decisão coincide com a vocação pessoal, na qual o sujeito consagra a sua vida a valores próprios e “tem a confiança de que opta por eles livremente e pode ganhar em crescimento pessoal, isto é, sente prazer e satisfação em sua realização” (2007, p. 82).

⁴⁸Esta discussão será retomada no capítulo três desta pesquisa, o qual tratará da ‘renovação como abertura ao outro’.

Na verdade, para Husserl, está na essência do homem valorar e, incondicionalmente, estabelecer metas para o viver. Nesse viés, o homem ativo, ou seja, aquele que busca um nível superior de vida, torna-se ciente de que há valores que são ‘incondicionalmente desejados’. Então, valores ‘incondicionalmente desejados’ podem tanto serem eleitos como metas de ação quanto, também, não serem realizados continuamente ou até mesmo gerar descontentamentos. Assim sendo, valores incondicionalmente preferíveis não exigem condição de preferência prática, mas, sim, possibilidade de realizá-los. Isso significa que estes valores incondicionalmente preferíveis, para uns, podem ser os bens do poder e, para outros, os bens da fama, da honra ou mesmo de amor ao próximo.

De acordo com Husserl, o que está fora de questão nestes valores ‘incondicionalmente desejados’ é saber se eles são bens verdadeiros e autênticos ou meras presunções. Assim, o que importa, aqui, é que, diante desses valores, a pessoa resolva “dedicar-se a si própria e a dedicar a sua vida futura à possibilidade de realização de tais valores” (2014, p. 32), sejam eles verdadeiros ou supostos valores.

A possibilidade de realizar tais valores não exclui que, em determinada circunstância, eles sejam renunciados ou mesmo sacrificados pela pessoa, pois ela pode reconhecer que, devido às novas circunstâncias, outros valores podem ser preferidos. Além disso, este princípio de incondicionalidade em realizar tais valores permite, igualmente, optar por valores em si mesmo superiores em geral, em detrimento de valores pessoais e inferiores como, por exemplo, a pessoa que deseja o poder econômico pessoal para a sua melhor autoconservação pode, incondicionalmente, optar por valores de amor ao próximo, os quais são considerados superiores em relação ao desejo pessoal. Nesse sentido, bens superiores não são determinantes na possibilidade prática, mas “podem residir a todo o momento no seu domínio prático, de tal maneira que a pessoa poderia, também, dedicar a eles a sua vida” (HUSSERL, 2014, p. 33).

Assim sendo, bens em si mesmo superiores são privilegiados pela pessoa ocasionalmente e, portanto, “a valoração objetiva superior não precisa se tornar uma preferência prática” (HUSSERL, 2014, p. 33) na sua vida, mas, sim, que a “pessoa viva na certeza permanente de que esses bens inferiores são, *para ela*, os mais preferíveis, a que ela não quer nem pode renunciar incondicionalmente” (HUSSERL, 2014, p. 33, grifo do autor). Então, não poder renunciar aos bens inferiores justifica-se porque a pessoa “os quer *incondicionalmente*” (HUSSERL, 2014, p. 33, grifo do autor) de modo essencial.

Segundo Husserl, o que deve ser destacado aqui “é o fato geral de que uma disposição para uma entrega incondicional a metas valorizadas, nascida da incondicionalidade com que se as deseja, se torna princípio de uma regulação da vida” (2014, p. 33). Portanto, a entrega

incondicional (sem determinação) às metas valorizadas é o princípio de uma regulação da vida e ela pode ser completamente irracional ou não. O princípio de regulação da vida é uma entrega incondicional, indeterminada e, portanto, pura possibilidade desejada.

Husserl aponta ainda outra forma de autorregulação: a decisão por uma vocação de vida. Trata-se de um caso particular de vida ética em sentido pleno e superior, já que ele é pensado com referência a um gênero de valores, amado pelo homem que se decide por uma vocação de vida. Decidir-se por uma vocação de vida ética é desencadear um amor puro por valores amados que, conseqüentemente, geram uma satisfação pura para aquele que se decidiu por este tipo de vida. Significa uma certeza evidente de viver em prol de valores autênticos “que pertencem a uma região de valores singular, preferida com exclusividade” (HUSSERL, 2014, p. 33).

Decidir-se por uma vocação de vida é entregar-se exclusivamente a uma vida de busca de realização de valores autênticos. Autenticidade ocorre quando o sujeito, na sua vida pessoal, está exclusivamente vinculado a uma região singular de valores autênticos como, por exemplo, valores da ciência, da arte, comunitários etc. Nesse sentido, a vocação de vida é apenas uma forma particular de autorregulação e se diferencia essencialmente do modo de vida do sujeito que considera e estima plenamente toda espécie de valores, mas que não os ama a partir do centro mais íntimo de sua personalidade, não os ama com toda a sua alma.

Decidir-se por uma vocação de vida é amar os valores autênticos “como os *meus*, como aqueles a que eu, enquanto sou o que sou, inseparavelmente pertença” (HUSSERL, 2014, p. 33, grifo do autor). Na vida profissional escolhida como vocação, o sujeito não se sente dividido, pois sua vontade não está posta em outra parte. Desse modo, num trabalho como vocação, o sujeito cresce e fortalece o seu espírito (BEJARANO, 2007, p. 82). Nesse sentido, quem ama a arte por vocação, torna-se um artista autêntico. Do mesmo modo que, quem ama a ciência como um valor seu e próprio, torna-se um cientista autêntico. Portanto, diz Husserl, vocação é ter consciência de ser feliz.

[...] ela é o domínio de atividades e realizações espirituais a que se sabe ‘convocado’, e convocado de um modo tal que só a criação de tais bens lhe traz a satisfação ‘mais íntima’ e ‘mais pura’, concede-lhe, com cada novo sucesso, a consciência da ‘felicidade’ (2014, p. 33-34).

A partir do exposto, das formas de vida autorreguladas, as quais implicam decisões valorativas pessoais e esforço, quando a pessoa decide-se por autoconservar-se melhor, dedicar-se a si própria, estabelecendo metas de vida, reconhecendo que há valores

incondicionalmente desejados e que estão fora de qualquer juízo de verdade ou falsidade, Husserl diz que tais formas podem ser submetidas a possíveis críticas, inclusive por aquela pessoa que se decidiu por uma dessas formas.

Para Bejarano, quando uma pessoa se coloca em busca de um ideal, ela alcança, neste processo, conquistas pessoais as quais constituem a própria cultura, a riqueza de sua personalidade. Por isso, uma autêntica cultura do indivíduo é possível mediante um esforço pessoal, através do qual o sujeito deve, por si mesmo, centrar-se e disso assegurar-se. Assim, uma cultura autêntica é possível através do cultivo autêntico de si mesmo. A partir disso, o autor comenta: “a cultura individual designa, então, a formação pessoal mediante a qual os sujeitos conquistam um modo determinado de posicionar-se diante de uma vida e seu correspondente mundo da experiência” (2007, p. 83).

Então, formas de vida autorreguladas possuem valores relativos e universais, por isso podem ser reconhecidas, em parte, como plenas de valor ou sem valor e mais ou menos valiosas. “A forma de vida *ética* está essencialmente aparentada com elas” (HUSSERL, 2014, p. 34, grifo do autor), ou seja, a forma de vida *ética* se parece com as formas de vida autorreguladas.

2.4 A VIDA ÉTICA COMO AUTENTICAMENTE HUMANA

Na segunda parte do terceiro artigo da Revista *Kaizo*, *Renovação como problema ético-individual*, Husserl busca caracterizar a forma de vida ética, dizendo que ela não é apenas a mais valiosa, relativamente, senão que é a ‘única absolutamente valiosa’. Ou melhor, diante de todas as diversas formas de viver, a forma de vida ética é a única que possibilita ao homem uma vida autenticamente humana.

Ora, como tornar-se um homem autenticamente humano? Conforme dito anteriormente, o homem autenticamente ético é aquele que ama os valores autênticos, especialmente aqueles atrelados à ciência, à arte e à comunidade. O homem autêntico ama esses valores como seus, pois o fazem ser o que é; valores autênticos que pertencem a toda a humanidade de modo individual e que, portanto, são valores que estão fora de qualquer juízo de verdade e falsidade, pois são autênticos, *a priori*, essenciais.

Neste sentido, todas as formas de vida, que servem para avaliá-la positivamente, só permanecem valiosas ao homem que se eleva ao nível ético, ou seja, para o homem autêntico, todas as formas de viver “se integram na forma de vida ética e adquirem nela, não apenas uma nova doação de forma, mas também a sua norma e justificação últimas” (HUSSERL, 2014, p.

34). Por exemplo, o artista autêntico. O que o torna autêntico não é apenas a forma de vida artística, mas uma vida autêntica como artista. Para isso, é preciso amar a arte e, então, tornar-se um homem autêntico como artista no sentido mais elevado. Neste viés, na segunda parte do artigo, *A forma individual de vida autêntica-humanidade*, Husserl caracteriza, de modo genético, “a forma de vida ética como uma forma essencial (apriorística) da vida humana possível, isto é, a partir das motivações que a conduzem a partir dos fundamentos essenciais” (2014, p. 34).

Para Husserl, a gênese da renovação está no que se chama de autorregulação absoluta e universal. A maneira de viver que se baseia nessa autorregulação universal busca abarcar a vida no seu conjunto, não objetivando regular e determinar cada ação, ou seja, não atribuindo para cada ação uma forma normativa, a qual tem sua “fonte originária na vontade geral que estabelece a regra” (HUSSERL, 2014, p. 35). No entender de Bejarano, decidir-se por uma vida ética implica um nível mais radical do que o simples viver, já que decidir-se por uma vida renovada “consiste em uma determinação voluntária para reger a vida de um modo absoluto, segundo o ideal o ideal que o sujeito traçou para si mesmo” (2007, p. 83). Ora, ideais de vida não são meras abstrações ou propósitos vazios, mas, sim, eles “se manifestam com base nas tendências ou impulsos que movem a existência” (BEJARANO, 2007, p. 83).

Então, decidir-se pela autorregulação universal é pretender regular apenas aquelas atividades que se referem ao modo de viver escolhido, realizando ações da melhor maneira possível. Husserl exemplifica a autorregulação universal na decisão de uma vida vocacionada dizendo que “a decisão que determina uma vida vocacional pretende regular apenas as atividades vocacionais; apenas elas têm, a partir daí, a forma do que é para realizar da melhor maneira possível” (2014, p. 35), ou seja, baseada na tendência que move toda e qualquer vida vocacionada existente.

Para Husserl, todas as formas de vida que se decidem por uma vida ética, uma vida de renovação, as quais buscam uma autorregulação universal, “assentam em uma saída do homem do estado de ingenuidade animal” (2014, p. 35). De modo clássico, bem próximo dos gregos, isto significa que o modo de viver com base na autorregulação universal “já não se consoma mais, exclusivamente, na entrega ingênua do eu às afecções, que partem do mundo circundante de que se tem, em cada caso, consciência” (HUSSERL, 2014, p. 35).

Na nossa perspectiva, a renovação surge no contexto de crise e supõe a manifestação dos valores e metas, nos quais o indivíduo se decide a apostar a totalidade de sua existência. Para Bejarano, “a diferença fundamental entre a atitude do homem consagrado à sua vocação

e este nível de consciência ético reside no caráter absoluto da entrega ao ideal” (2007, p. 83). Como entender esta entrega absoluta? O que significa o caráter absoluto desta decisão?

Para Husserl, o eu que se decide pela autorregulação universal, já não vive mais de acordo com os seus impulsos, tanto adquiridos quanto naturais, e nem segundo suas inclinações habituais, mas, volta-se, antes, reflexivamente, “para si próprio e para o seu agir, torna-se o eu que se determina e se escolhe, e, como na vida de vocação, que submete o conjunto de sua vida a uma vontade geral e refletida” (2014, p. 35). Na interpretação de Bejarano, a entrega absoluta supõe a vigilância crítica a respeito das metas, já que o sujeito pode se iludir ou se enganar sobre a validade delas (2007, p. 83). Desse modo, na situação de vida que se chama de pré-ética, a vontade livre continua sendo exercida com certa ingenuidade, pois ela ainda careceria de uma crítica sobre as metas e sua validade axiológica. Assim, confirma Husserl:

Falta a intenção habitual para uma crítica das metas e dos caminhos que a elas conduzem, tanto no que respeita a saber se as metas são factíveis e os meios adequados e viáveis, como no que respeita à sua validade axiológica, à sua autenticidade enquanto valores (2014, p. 35).

Esta crítica habitual à vontade livre, segundo Husserl, possui dois aspectos a serem observados: assegurar o valor da ação frente às decepções que certamente ocorrerão e dar força permanente à alegria de alcançar a meta, protegendo-a das desvalorizações, as quais dão a entender que certos bens almejados e alcançados podem transformar-se em bens meramente presumidos ou não contados na soma dos bens da vida vivida. A crítica à vontade livre tem o sentido de não deixar o eu esmorecer na busca de novos bens e metas.

É interessante apontar que o próprio Husserl admite que o tema da motivação crítica nas atividades ainda carece de um desenvolvimento pormenorizado e, portanto, não será aqui desenvolvido. Entretanto, a motivação que se desencadeia a partir das desvalorizações e decepções ocorridas no dia-a-dia é o que motiva a crítica, visando o esforço em justificar a ação válida, através de uma ‘fundamentação intelectual’. Tal atitude revela as possibilidades de essência para uma motivação voltada a um esforço em busca de uma vida justificada em todas as atitudes e que garanta uma satisfação constante por realizar a verdade e a comprovação das ações.

Conforme dito anteriormente, faz parte da essência do homem, em cada momento singular, poder ver sinoticamente o todo da sua vida e, junto a este esforço racional, “a possibilidade de submeter a um livre exame a infinitude do agir próprio possível e, em

unidade com isso, a infinitude do acontecer circum-mundano a respeito das possibilidades práticas aí contidas” (HUSSERL, 2014, p. 36). Assim sendo, é devido a estas possibilidades infinitas de agir que, no desenvolvimento individual, tem-se, não somente o aumento significativo da multiplicidade e complicações dos planos práticos, como, também, o crescente aumento da “incerteza íntima do homem, o cuidado opressivo por bens autênticos, sólidos, por satisfações que estejam asseguradas contra toda e qualquer crítica desvalorizadora e abandono” (HUSSERL, 2014, p. 36-37).

Retomando, é no contexto de crise que surge a necessidade de renovação e, por isso, é uma decisão ética radical que não se realiza cotidianamente. É uma decisão ética que ocorre tão somente no contexto de crise e, portanto, em determinada situação. Decidir-se pela renovação é pôr em dúvida as antigas convicções e valores, um abrir-se para uma nova resposta, para uma nova realidade, uma nova vida. Neste sentido, Bejarano diz que “a resposta pode exigir uma tomada de posição crítica frente às convicções prévias, cujo resultado seja sua confirmação ou, ao contrário, sua anulação” (2007, p. 84). Através da metáfora do ‘saltar para o outro lado do abismo’, o autor citado escreve dizendo que o significado está na resposta que exige uma entrega radical ao projeto, uma espécie de lançar-se para tentar alcançar o outro lado do abismo. Neste sentido, o indivíduo elege de modo absoluto e tenta saltar para o outro lado, lança-se inteiramente, numa entrega absoluta ao projeto, já que não há como lançar-se em parte (BEJARANO, 2007, p. 84). Daí a radicalidade de uma decisão ética de renovar a vida e a cultura.

Ainda na esteira de interpretação de Bejarano, boa parte do problema de uma decisão ética individual reside na questão de saber se as metas estabelecidas para o viver são de fato verdadeiras. Com o passar do tempo ou após decisões, o sujeito pode descobrir-se iludido, sentir-se enganado, já que os ideais traçados podem se tornar falsos. Para o autor em questão, diante disso, cabe responder que tão somente por meio desta aposta é possível saber se o projeto de vida valia a pena ou não (2007, p. 84). Em todo o caso, e isto é o que importa, a decisão ética individual mostra-se ambígua, já que o engano implica sempre um ganho em termos de princípio de realidade.

Além disso, Husserl atenta para algo que constantemente dificulta o estado de ânimo e a práxis humana: os valores práticos são interdependentes funcionalmente e, portanto, estão fundados essencialmente naquilo que ele chama de ‘*práxis racional possível*’. Junto a esta interdependência funcional dos valores práticos tem-se, ainda, a lei da absorção, a qual expressa a maneira essencial da desvalorização prática, no sentido de que o valor mais elevado absorve os valores menores. Trata-se da dificuldade constante da práxis humana de

poder errar e acertar na escolha entre as várias opções possíveis. Ciente desta dificuldade constante, Husserl aponta a lei da prática formal, a qual, segundo ele, está entrelaçada com outras leis da essência como, por exemplo, com a lei da soma.

A lei da soma é uma lei essencial que diz respeito à “realização coletiva dos bens práticos” (HUSSERL, 2014, 37) e que, portanto, resulta em um ‘bem aditivo’ e, quando realizada, os valores, tidos como menores, não sofrem qualquer diminuição de valor em relação aos mais elevados, pois cada uma das partes está contida na soma valorativa do bem, ou seja, está contida no todo. Por isso, segundo Husserl, as leis de essência fundamentam a referência “recíproca de todos os possíveis valores de bem [...] de todos os fins de um mesmo sujeito” (2014, p. 37).

De acordo com o Autor, sem o fundamento das leis de essência o ponderar, planejar, o agir e realizar valores singularizados não possibilitaria um contentamento duradouro para a vida, pois o contentamento duradouro não nasce de satisfações singulares, mesmo que estas se refiram a valores verdadeiros e, sim, “funda-se na certeza da maior satisfação continuada possível, no conjunto da vida em geral” (HUSSERL, 2014, p. 37). Neste ponto, faz-se notar, novamente, o caráter absoluto da entrega do sujeito à decisão ética. Ligada às leis de essência, a decisão ou consagração ética absoluta às metas supõe os interesses pessoais e, em torno a estes interesses pessoais, unificam-se outros interesses vitais.

Então, não se trata de um contentamento qualquer, mas de um contentamento fundamentado pelas leis de essência, racionalmente fundado, pautado na certeza intelectual de conduzir a vida e ações de modo bem sucedidas, asseguradas das possíveis desvalorizações. Assim, comenta Husserl:

Um contentamento *racionalmente* fundado estaria, portanto, radicado na certeza intelectual de poder conduzir plenamente a vida no seu todo a ações bem-sucedidas na maior medida possível, a ações que, a respeito dos seus pressupostos e metas, estivessem asseguradas contra as desvalorizações (2014, p. 37-38, grifo nosso).

Neste sentido, como assegurar que nossos planos e metas sejam éticos? Como surge a consciência ética? Para Husserl, a consciência ética é o mesmo que ‘consciência de responsabilidade da razão’. Ela é criada pelo conhecimento consciente ocorrido nos casos particulares, nos quais acontece a justificação intelectual e na possibilidade de preparar e justificar as ações não somente de uma maneira contingente, “mas enquanto fundada em uma ponderação racional intelectual” (HUSSERL, 2014, p. 38). Em outras palavras, a dimensão ética é a capacidade de justificar as ações ou, então, a ação de examinar e justificar a vida de

modo racional. Viver eticamente é viver a consciência da faculdade racional. Nesta sequência, “a decisão radical ética não necessariamente deve ser por um interesse de tipo teórico. Senão que na possibilidade de justificar ou dar razão a si mesmo, do vivido: uma vida examinada, ao melhor estilo socrático⁴⁹” (BEJARANO, 2007, p. 85).

Então, o homem ético é consciente da responsabilidade daquilo que é justo e injusto, já que ele ‘se sabe’ responsável por suas ações, sejam elas de conhecimento ou de valor. No caso da ação não ser justa ou falhar na sua racionalidade, o homem, devido ao saber-se, reprova-a e a si próprio, ocasionando um descontentamento consigo mesmo. Segundo Husserl, é desta situação de motivação possível e compreensível que surge “o desejo e a vontade de uma autorregulação racional” (2014, p. 38), a qual não deixa de ser um desejo de renovação “que deixa muito atrás de si as autorregulações universais da vida vocacional autêntica, as quais se estendem a toda a vida, mas não são efetivamente universais” (HUSSERL, 2014, p. 38).

2.4.1 A vida de renovação ética

A renovação é “o desejo e a vontade de dar uma forma nova, [...], à vida própria no seu *conjunto*, a respeito de *todas* as suas atividades pessoais” (HUSSERL, 2014, p. 38, grifo do autor). Neste sentido, renovar é enformar a vida numa boa consciência ou, como diz Husserl, “uma vida cujo sujeito seja capaz de se justificar a cada momento perante si mesmo de um modo perfeito” (2014, p. 38). Em outras palavras, “uma vida que traga consigo um contentamento puro e duradouro” (HUSSERL, 2014, p. 38).

Husserl está ciente de que a possibilidade prática de renovação da vida é questionável, assim como a possibilidade de formar um ‘homem novo’, aqui entendido como ‘verdadeiramente racional’. Então, arrisca-se perguntar sobre a possibilidade de um homem não agir de maneira verdadeiramente racional e, conseqüentemente, não agir de modo ético.

⁴⁹Bejarano faz referência à proposição socrática de que uma vida não examinada não é digna de ser vivida. No entanto, na nossa perspectiva, vale lembrar a dificuldade ambígua de Sócrates em justificar suas ações nesta mesma passagem da *Apologia*: “Pode alguém perguntar: ‘Mas não serás capaz, ó Sócrates, de nos deixar e viver calado e quieto? De nada eu convenceria alguns dentre vós mais dificilmente do que disso. Se vos disser que assim desobedeceria ao deus e, por isso, impossível é a vida quieta, não me dareis fé, pensando que é ironia; doutro lado, se vos disser que para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas de que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que vida sem exame não é vida digna de um ser humano, acreditareis ainda menos em minhas palavras. Digo a pura verdade, senhores, mas convencer-vos dela não me é fácil. Acresce que não estou habituado a julgar-me merecedor de mal nenhum” (PLATÃO, 1987, p. 54).

No entanto, segundo Husserl, o que está claro, desde o início, sobre a possibilidade prática de o homem renovar a vida, é a possibilidade universal “de poder agir ‘segundo a *melhor* ciência e consciência’, portanto, de poder conferir à sua *vida* ativa, *segundo a melhor capacidade, em cada caso*, veracidade, racionalidade e justeza” (2014, p. 39, grifo do autor). Esta clareza serve tanto para o âmbito formal quanto para a ação prática do homem individual, que avalia de modo universal a si próprio e a sua vida. Então, a vida de renovação, no âmbito individual prático, “a *melhor possível* em cada caso, é, para o seu sujeito, caracterizada como o que é absolutamente devido” (HUSSERL, 2014, p. 39, grifo do autor).

Infere-se desta sequência o quão Husserl reconhece que, quando se decide submeter a vida (toda a vida) a um projeto, estamos tratando da busca de um ideal e, também, que a transformação absoluta é uma ideia regulativa que funciona como um *telos*. Por isto, para o sujeito que se decide por uma vida ética, Husserl propõe um tipo de ‘imperativo ético’ o qual, conforme visto, consiste em atuar com a melhor ciência e consciência, ou seja, o sujeito deve optar sempre por aquilo que é “mais verdadeiro, razoável e justo” (BEJARANO, 2007, p. 85).

Deste modo, surge aqui a “*ideia* necessária do ‘*homem autêntico e verdadeiro*’, ou do *homem de razão*” (HUSSERL, 2014, p. 39, grifo do autor). No âmbito formal, a vida de renovação é a forma de vida que Husserl chama de ‘humanidade autêntica’ e, assim, ele define o homem autêntico ou homem de razão:

Ele é o homem que se chama *animal rationale* não simplesmente porque tenha a faculdade da razão e porque regule e justifique de um modo simplesmente ocasional o seu agir segundo intelecções racionais, mas antes que, sempre e em todo lado, na sua vida ativa, assim procede porquanto aspira ao racionalmente prático *em geral* e puramente por causa do seu valor prático absoluto, com base em uma autodeterminação genérica de princípio, e se aplica, conseqüentemente, de seguida, não só a reconhecer intelectivamente, segundo as suas forças, o que é verdadeiro ou bom do ponto de vista prático, enquanto o melhor da sua respectiva esfera prática, mas também a realizá-lo (2014, p. 39, grifo do autor).

Husserl está ciente que ele está lidando com o limite do ideal, no sentido que “de um ideal *relativo* de perfeição, destaca-se um ideal *absoluto*” (2014, p. 39, grifo do autor). Segundo ele, exceto a diferença entre o relativo (racional) e o absoluto (irracional), pode-se dizer que “o limite *absoluto*, o polo que reside para lá de toda a finitude, o polo para o qual todo o esforço autenticamente humano está dirigido é a *ideia de Deus*” (HUSSERL, 2014, p. 40, grifo do autor). No nosso parecer, Deus é a ideia atuante para Husserl, entendido como motivo absoluto do aspirar ético. Assim, Ele é uma meta consciente e não irracional ou cega. “Segundo Husserl, Deus garante a felicidade da vida subjetiva, mesmo quando ela se encontra atravessada pelo infortúnio, pela dor etc., isto é, pela irracionalidade” (BEJARANO, 2007, p.

89). Ainda, para Bejarano, “a crença em Deus tem um grande significado para a existência e o desenvolvimento do sujeito, pois ela sustenta cada ato da vida, ademais, enquanto fundamento permanente dirige a teleologia que governa a vida e o mundo” (2007, p. 89).

A ideia de Deus é entendida por Husserl como o ideal de absoluta perfeição, “é o Eu ‘autêntico e verdadeiro’ que, [...], todo o homem ético traz em si próprio, a que ele infinitamente aspira e que infinitamente ama, e do qual se sabe sempre infinitamente distante” (HUSSERL, 2014, p. 40, grifo do autor). Vale apontar aqui a crítica ética de Lévinas, quando trata da questão do desejo⁵⁰ como dimensão de elevação e de ideal que ele abre precisamente no ser. Nesse sentido, a ideia de infinito é desejo, o qual é insaciável e mede a infinitude do infinito. Não porque o desejo sacia a fome do infinito, mas porque ele constata a alteridade de outrem. É um desejo sem satisfação e que não preenche. Nas palavras do próprio Lévinas, “o verdadeiro desejo é aquele que o desejado não colmata, mas produz. É bondade” (1997, p. 213). No caso de Husserl, a meta última é o amor, um querer seguir a exigência, uma reviravolta do eu para aquilo que o atrai.

Diante deste “ideal de absoluta perfeição está o *relativo*, o ideal do perfeito homem humano, do homem que faz ‘o melhor’, da vida na consciência do que é, de cada vez, o ‘melhor possível’ para ele” (HUSSERL, 2014, p. 40, grifo do autor). Para Husserl, este ideal do homem, do relativo, traz em si mesmo “ainda e sempre, o selo da infinitude” (2014, p. 40), sigiloso e impresso no relativo ao mesmo tempo. Na interpretação de Bejarano, mesmo que a tese de Husserl ilumine as ações, ele segue ancorado em um nível formal, “a tal ponto que não permite compreender o ser essencial desses valores” (2007, p. 85).

2.4.2 A autoconsciência

Nos esclarecimentos e complementos do artigo, Husserl recorre à forma de vida do ‘homem paradisíaco’, aliás, à ‘inocência paradisíaca’, para melhor considerar os ideais da razão e da ideia prática do homem ético. Segundo ele, a forma de vida paradisíaca é uma possibilidade difícil de ser demonstrada e não pode ser considerada de modo algum como um ideal de perfeição e nem como ideal prático, pois “o homem paradisíaco seria infalível, por assim dizer” (HUSSERL, 2014, p. 41). Ora, errar é uma possibilidade fática da vida humana

⁵⁰Convém apontar o trabalho do Professor Marcos Alexandre Alves (2016) sobre *Desejo: sentido originário e consciência ética no pensamento de Lévinas*, no qual o autor indica que o desejo é a crítica ética Lévinasiana e também o fundamento da própria atividade filosófica.

pensável e pertence à sua essência aberta, pois “‘o homem erra porquanto se esforça’, por conseguinte, porquanto é homem” (HUSSERL, 2014, p. 40-41).

É importante acentuar que a infalibilidade paradisíaca do homem não é considerada por Husserl como uma infalibilidade divina, própria da razão absoluta, mas, antes, sim, “uma infalibilidade cega, contingente, porque um tal homem não teria o mínimo pressentimento acerca do que seja a razão, a evidência crítica e a justificação” (HUSSERL, 2014, p. 41). Na inocência paradisíaca não há ética e, sim, determinação, pois o homem viveria sem consciência, como um animal que vive a sua ingenuidade irrefletida, adaptado às circunstâncias contingentes estáveis, através da natureza instintiva, cega. Não faz parte da essência humana viver a determinação instintiva apenas, pois, mesmo sendo perfeito na sua condição, o homem não é constantemente satisfeito, essencialmente. É autoconsciente e, portanto, “não se deixa viver de um modo simplesmente ingênuo e dentro do seu mundo circundante exterior” (HUSSERL, 2014, p. 41).

Faz parte da essência do homem pensar-se e, também, pensar nas possibilidades de atingir metas ou mesmo de falhar, “da satisfação e da insatisfação, de ser feliz ou infeliz, exerce, [...], a autoavaliação judicativa e a autodeterminação prática” (HUSSERL, 2014, p. 41). Segundo Husserl, é desses exercícios judicativos e práticos que nasce a “gradualidade autêntica, essencial, de perfeição da humanidade enquanto tal, a partir da qual toda a construção legítima de ideias deve ser efetuada” (2014, p. 41). Para Husserl, o ideal prático do homem é possível de ser pensado, pois ele dá-se através da liberdade, visão sinótica, ideal e avaliação crítica das ações. Assim, ele escreve:

Quanto mais livre e claramente o homem olhe sinoticamente a sua vida inteira, a avalie e a reconsidere segundo as possibilidades práticas, tanto mais será crítico no balanço da vida e fará um começo que tudo leve em conta para o conjunto da sua vida futura; tanto mais decididamente adota na sua vontade a forma racional, reconhecida enquanto tal, da vida e dela faz a lei inquebrável da sua vida: tanto mais perfeito ele é – enquanto Homem (HUSSERL, 2014, p. 41).

Segundo Husserl, todo homem tem ideais, mas é da essência de cada homem criar para si próprio um ideal para a vida inteira, estabelecendo um esforço para a máxima realização deste ideal. Ao estabelecer um ideal para a vida e buscar realizá-lo, o homem reconhece-se em si mesmo e na sua própria razão como um ser racional, verdadeiro e autêntico homem. Nas palavras de Husserl, “este *a priori* que nele repousa (razão) cria-o, portanto, na sua forma mais originária, a partir de si próprio, enquanto ‘*seu eu verdadeiro*’ e *seu ‘melhor eu*’” (2014, p. 42, grifo nosso e do autor).

Ao pensar o ideal do seu próprio eu, vivendo atos justificados diante de si mesmo e universais, o homem reconhece que a forma de vida ética é a melhor possível, não apenas relativamente, mas unicamente. A forma de vida ética é, para Husserl, categoricamente exigida', quando o eu capta "o ideal racional do seu verdadeiro eu" (2014, p. 42). Não há dúvidas que Husserl admite o imperativo categórico kantiano⁵¹ para a forma de vida ética: "sê um verdadeiro homem; segue uma vida que possas justificar intelectivamente de ponta a ponta, uma vida provinda da razão prática" (2014, p. 43).

Nesta linha de pensamento, pergunta-se: o que é o bem ético? Para Husserl, o bem ético é o que pode ser justificado de modo universal, de acordo com a 'melhor ciência e consciência'. Então, o verdadeiro bem é sempre confirmado de modo universal, consciente e racional. O verdadeiro homem, valorado como bom, deve-se submeter ao imperativo categórico, a saber, de seguir a vida com atos justificados pela razão.

Ao fundamentar a renovação como um problema ético-individual, Husserl não deixa de realizar uma ontologia do sujeito ético, pois, segundo ele, pertence, por essência, à exigência valorativa do 'assim ser' do homem a exigência prática de 'assim se tornar'. É possível um dever ético? É possível um desenvolvimento ético humano? De acordo com o pensamento husserliano, há uma vida de ser e uma vida de tornar-se ser. Como entender esse paradoxo, do absoluto fazer-se com o relativo e o relativo tornar-se universal absolutamente? Consoante a Husserl, pertence à essência da exigência valorativa do ser também o tornar-se ser. Então, ao ir ao encontro do ideal, a vida ética resume-se em "fazer o '*melhor possível*' em cada momento e, assim, tornar-se sempre melhor segundo as possibilidades de cada momento" (HUSSERL, 2014, p. 43, grifo do autor). A essência do homem ético é aberta, um constante tornar-se ser. Neste sentido, o ideal absoluto corresponde ao ideal do dever, ou seja, o ideal humano é um constante desenvolvimento de um sujeito autoconsciente, absolutamente racional.

2.4.3 A segunda natureza

No viés husserliano, a vida subjetiva racional permite ao homem forjar a sua própria identidade, no sentido de ele ser a sua própria causa (*causa sui*), ou seja, a essência do homem "consiste em criar-se a si próprio *enquanto* absolutamente racional" (HUSSERL, 2014, p. 43).

⁵¹O próprio Husserl admite que todo homem que busca viver eticamente está de acordo com o imperativo categórico kantiano. Assim, ele escreve: "[...] o caráter de fundo de uma vida humana da mais alta figura de valor é um caráter *absolutamente imperativo*. Todo o homem está, podemos dizê-lo de acordo com a fórmula kantiana, sob um '*imperativo categórico*'" (HUSSERL, 2014, p. 42, grifo do autor).

Este autocriar-se ou se autodeterminar se dá sempre a partir de uma vontade racional (universal imperativa), ou seja, “um agir que seja racional em cada pulsada” (HUSSERL, 2014, p. 43). Nesse sentido, para Husserl, a vida ética resulta de uma “vontade racional originariamente instauradora” (HUSSERL, 2014, p. 43), considerando o homem ético como aquele que opta por uma vida racional e, portanto, opta por ser ‘*causa sui*’.

Nessa perspectiva, o desenvolvimento humano se distingue de um desenvolvimento simplesmente orgânico e de um desenvolvimento simplesmente animal, pois o homem, como ser racional que é, tem, além desses desenvolvimentos, a possibilidade e a livre disposição de se autoconduzir e autoeducar-se, já que sua conduta e vontade estão voltadas naturalmente a conhecer e valorar. Por isso, segundo Husserl, é próprio do desenvolvimento humano progredir para a ‘livre personalidade ética’, à qual, nos atos pessoais, o homem aspira aprioristicamente e opera livremente para algo verdadeiramente bom.

Para Husserl, o homem que se esforça para viver uma vida ética, torna-se sujeito e objeto do seu esforço, ou seja, artífice de si mesmo, “obra em devir até o infinito, [...] por isso, a forma de vida do homem ético tem um caráter notável” (2014, p. 44). O homem que opta pela vida ética ganha uma segunda natureza, já que o homem que se esforça para viver eticamente deixa de lado a ingenuidade e “a beleza originária de um crescimento orgânico natural para, com isso, ganhar a beleza anímica superior do combate ético da clareza, pela verdade, pelo direito” (HUSSERL, 2014, p. 44). Desta magnanimidade, resultante da opção por uma vida ética, brota uma segunda natureza do homem, a saber, “a beleza da bondade humana autêntica” (2014, p. 44).

É importante notar aqui a importância da fenomenologia para a vida ética, pois, para Husserl, cada ato singular do homem ético tem um ‘teor fenomenológico’ legítimo e habitual, ou seja, consciente e justificado. Daí que a autoformação é um processo de amadurecimento na formação ética, marcada pelo desenvolvimento da consciência reta nas ações, por intermédio do hábito. Então, cada ato singular do homem ético é assinalado fenomenologicamente pela ação consciente e justificada, diferenciando-o de um simples ato ingênuo, organicamente natural. Na autoformação ou na autoeducação, o imperativo de querer agir ‘conscientemente’, tanto quanto possível, transfere-se para cada ato realizado de modo habitual. Autoeducar-se eticamente é um atuar em devir até o infinito. O agir ético é um agir consciente habitual e constante. A cada nova circunstância e a cada novo ato, tem-se a necessidade do esforço ético, do esforço em agir conscienciosamente e de modo justificado.

Segundo Husserl, pertence ao desenvolvimento especificamente humano a busca de um ideal *a priori*, prático, para a vida ativa, buscando sempre uma humanidade autêntica.

Entretanto, mesmo que este ideal seja constante na vida habitual do esforço pessoal de um homem, ‘eticamente centrado’, de modo momentâneo ou em longos períodos de tempo, há a possibilidade de o homem deixar-se arrebatar por ‘afecções exteriores’ e perder-se eticamente nas ações. Por isso, a constatação de que “o começo de todo e qualquer autodesenvolvimento é imperfeição” (HUSSERL, 2014, p. 45). Deste modo, pertence à essência do desenvolvimento ético do homem a possibilidade da imperfeição, já que a perfeição é a ideia final, o ideal da vida ética. Por isso, “a simples vontade de se tornar perfeito não dá, de repente, a perfeição, cuja realização está ligada à forma necessária de um combate sem fim, mas também de um fortalecimento no combate” (HUSSERL, 2014, p. 45).

Para Husserl, o mal ético subsiste essencialmente no processo de autodesenvolvimento humano, no sentido de que ele fortalece o homem no combate sem fim da busca pela perfeição. Assim, ele escreve:

Subsiste sempre, com isso, a possibilidade de essência de que o homem caia em uma vida mundana ‘*pecaminosa*’, em uma vida que já não é, outra vez, ingênua, porque a decisão ética, que continua eficaz, faz valer continuamente (e convenientemente, no sentido indicado) a sua exigência para a vida (HUSSERL, 2014, p. 45, grifo do autor).

Como dito anteriormente, ‘errar é uma possibilidade fática essencial da vida humana pensável’, por isso, o erro ético não é caracterizado como uma ingenuidade da ação humana, uma vez que, assim como tenho consciência do bem ético, também tenho consciência de quando realizo o mal ético. Desse modo, o bem e o mal éticos são atos realizáveis faticamente e conscientes e, por isso, não podem ser considerados ingênuos. A capacidade consciente de ação tira o homem da condição ingênua e determinada, cega, irrefletida e paradisíaca. Daí, a responsabilidade pelos atos bons e maus, eticamente falando.

Faz-se notar, no pensar husserliano, que a vida ética necessita normas previamente estabelecidas e que, portanto, é uma ética fechada nos valores já estabelecidos, não prevendo a possibilidade de uma ética aberta à quebra e a formação de novos valores. Neste sentido, para Husserl, a ‘vida pecaminosa’ é uma maneira habitual de não agir conforme a norma, de ser uma contraposição à norma. O mal ético, consciente, não deixa de ser um abandono da exigência absoluta do dever, uma queda e decadência ética.

Husserl acentua várias características da maldade ética, pois ela, quando continuada, define a força motivadora de renovação, enfraquece a vontade do indivíduo de se tornar um homem novo. O caráter de consciência da maldade ética adere àquilo que é feito “sem

reflexão, adere ao eu pessoal e ao seu agir, com os seus caracteres correlativos do extravio pecaminoso” (HUSSERL, 2014, p. 45).

Como visto, para Husserl, o sentimento de consciência acompanha não só o bem, mas também o mal ético. Neste sentido, o dever e o sentimento de consciência “podem passar completamente despercebidos e, também, permanecer desatendidos do ponto de vista prático” (HUSSERL 2014, p. 45). Agir eticamente é estar continuamente atento ao dever e às novas tomadas de consciência. O contrário, não agir eticamente é uma desatenção prática que, quando continuada, obstrui as novas tomadas de consciência. A desatenção prática continuada define o desejo de renovação ética, ou seja, desencadeia “a abstenção continuada de novas tomadas de consciência e da retomada atualizadora da vontade originária de vida ética” (HUSSERL, 2014 p. 46). A desatenção prática não deixa de ser uma força de abstenção da vontade de se tornar um homem novo. A falta de consciência ética enfraquece (estiola) a eficácia da força motivadora de renovação ética, define a vontade de tornar-se um homem novo. Diz Husserl: “A vida assume, então, a forma da *pecaminosidade endurecida*, da consciente desatenção à exigência ética, da ‘falta de consciência’” (2014, p. 46, grifo do autor).

Nesse ponto, Husserl define o sujeito não ético:

O sujeito, que se perdeu em certas metas, ou que, por livre escolha, a elas se abandonou e a elas se vinculou inseparavelmente, recusa-se afirmar, na vontade, aquela norma que conhece, ou recusa-se a toda e qualquer crítica dessas metas e a qualquer reconhecimento prático de normas que possam falar contra elas (2014, p. 46)

Para a nossa pesquisa, a renovação transparece uma ética aberta, na qual a consciência dos atos levaria o homem a estabelecer metas e, livremente, seguir as normas estabelecidas e estar aberto às críticas sobre as metas ou às normas que podem ir contra elas. No entanto, as normas estabelecidas continuam sendo o pano de fundo de toda a renovação, não sendo a renovação a possibilidade de criticar ou mesmo quebrar normas já estabelecidas culturalmente.

A vida verdadeiramente humana é uma vida ética, uma vida pautada na infalível autoeducação, crítica, consciente e voltada para a humanidade ideal. A vida ética é sempre uma vida de autodisciplina, o que corresponde a uma vida de autogoverno, autocultura, sob uma constante autovigilância. No entanto, como esta vida acontece, quais os perigos específicos, os possíveis autoenganos e extravios, degenerações duradouras e as formas

habituais de autoengano, são problemas da ética individual e sua tarefa é pormenorizar e expor tudo isso de modo sistemático.

2.4.4 A ideia e o conceito de vida ética

De acordo com Husserl, nas considerações de essência, as quais são formais e gerais, é notável expor “a estrutura ideal da vida humana como um ‘*pan-metodismo*’.” (2014, p. 46, grifo do autor). É uma consequência necessária e essencial do homem, já que ele é um ser de ação livre e racional, que está muito além da condição animal. Neste sentido, o homem só chega ao contentamento puro por meio da atitude de se autogovernar, segundo o imperativo da razão prática, de seguir uma vida que possa ser justificada intelectualmente de ponta a ponta. Uma vida justificada não deixa de ser uma vida de “*autoelevação* continuada, mas sempre apenas por uma passagem ativa e livre da imperfeição para uma menor imperfeição, portanto, da *indignidade para uma menor indignidade*” (2014, p. 46-47, grifo do autor) à vida mais ou menos perfeita, boa ou má.

No sentido *lato*, a vida ética é um autogovernar-se e, portanto, um “alguém que se determina à autodisciplina ética, denominamo-lo [...] uma *personalidade ética*” (HUSSERL, 2014, p. 47, grifo do autor). Então, segundo Husserl, o conceito de vida ética é semelhante ao conceito de personalidade ética, já que a ideia de vida ética, no sentido *lato*, é entendida de modo múltiplo, no sentido de que a vida ética pode ser mais ou menos perfeita, boa ou má, ética ou não ética. Logo, a ideia de vida ética, “conteria em si possibilidades de essência de valor positivo e negativo” (HUSSERL, 2014, p. 47). Daí, o conceito pleno de vida ética, o qual compreende tão somente “a cadeia de níveis das formas de vida de valor *positivo*, [...], segundo a melhor ‘ciência e consciência’ em cada caso possível para o sujeito correspondente” (HUSSERL, 2014, p. 47, grifo do autor). Em outras palavras, a ideia da vida ética é múltipla enquanto forma geral, a qual compreende as possibilidades de essência de valores positivos e negativos. Já, o conceito ideal de vida ética, é unicamente positivo, compreende tão somente a forma ótima, ideal de uma vida de acordo com o melhor em cada caso possível.

Por motivos essenciais, razão e personalidade éticas são correlatos, pois nos atos pessoais o conceito de razão estende-se àquilo que é correto ou incorreto, justo ou injusto, racional ou irracional. Mesmo em sentido múltiplo, esta relação manifesta-se de modo essencial, pois quando se fala em metas dos atos pessoais, correlativamente, refere-se ao verdadeiro, ao que é autêntico ou ao que é bom. Fenomenologicamente falando, no conceito

de razão consideram-se todos os tipos de atos e motivos que, em leis de essência, estão inseparavelmente entrelaçados uns nos outros (unidade). Para Husserl, apenas a doutrina racional pode fornecer intelecções essenciais e universais, tornando possível uma vida ética de valor mais elevado. Assim, ele comenta:

[...] apenas uma doutrina racional que se estenda à completa universalidade da razão, na direção das possibilidades de essência de uma vida prática racional e de uma correspondente ‘Ética’ universal, pode fornecer intelecções principais perfeitas e, por consequência, tornar possível uma vida ética do nível de valor mais elevado, que provém da mais perfeita clareza de princípios (2014, p. 47-48, grifo do autor).

Para Husserl, a ética está presente em toda a vida, já que no sentido habitual, a ideia normativa refere-se tanto ao agir ético quanto aos atos lógicos e valorativos. Nesta sequência, a ética completa e abarca a arte lógica, a estética (valores) e toda a prática. A própria vida de um cientista “é uma vida ‘ética de conhecimento’, quando ela é, em geral, legítima e racional no pleno sentido” (HUSSERL, 2014, p. 48, grifo do autor). Nesta perspectiva, qual o caráter ético essencial o qual torna possível afirmar que uma vida profissional e vocacional seja, de fato, uma vida ética?

Cabe notar que a vida ética não é somente uma vida vocacional ou profissional, mas o caráter essencial ético “exige uma regulação da vida individual *total* segundo o ‘imperativo categórico’ da razão - a saber, que ele exige dela que seja a melhor possível perante a razão e em *todos* os atos pessoais possíveis” (HUSSERL, 2014, p. 48, grifo do autor). Segundo Husserl, somente de acordo com esta condição ética imperativa se pode afirmar que uma vida profissional ou vocacional, ou mais especificamente, que uma vida científica, artística ou política seja uma vida de acordo com os princípios éticos.

De modo essencial, o imperativo categórico é, enquanto imperativo, “apenas uma forma significativa *vazia* para todos os imperativos individuais de conteúdo determinado, possivelmente válidos” (HUSSERL, 2014, p. 48, grifo do autor). Neste sentido, é tarefa ética: a) traçar as particularizações referentes às formas de personalidade e circunstâncias possíveis; b) descrever as formas éticas de vida ética possíveis, com suas diferenciações de dignidade ética *a priori*; c) esboçar, de modo natural, também, as formas de ética negativa. Estas três incumbências são tarefas de uma ética-individual que torna o imperativo categórico possivelmente válido e significativo individualmente.

Nesta esteira de pensar, Husserl confirma que cada homem tem o seu próprio imperativo, ou seja, cada homem tem seu imperativo concreto, determinado para cada caso. Neste sentido, uma ética científica e principal só “pode derivar da ‘essência’ do homem em

matéria de normas apriorísticas” (HUSSERL, 2014, p. 49, grifo do autor), pois é comum a todos os homens.

Além das tarefas de uma ética-individual, Husserl acrescenta ainda algumas palavras sobre o conceito ético-individual de cultura. Segundo ele, toda e qualquer vida pessoal é vida ativa e está sob normas de essência da razão.

O campo de atividade do eu pessoal é o domínio infinito - que se deve tomar, primeiro, na sua totalidade - daquilo que é reconhecível para o homem enquanto objeto de uma possível livre eficiência (HUSSERL, 2014, p. 49).

Diante da infinitude de domínios, Husserl limita, apropriadamente, o mundo circundante prático de cada homem ao mundo circundante do qual ele toma consciência. Assim, a natureza, o mundo, a cultura, o eu próprio de cada homem, seu corpo, sua vida espiritual, atos, associações e memórias, estão submetidos “à vontade e ao trabalho conscientemente apontado a fins” (HUSSERL, 2014, p. 49). Neste sentido, o homem é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de cultura, pois a cultura autêntica resulta dos bens subjetivos que são produzidos nas atividades pessoais, especialmente nas ações racionais. Em outras palavras, “toda cultura autêntica só é possível por meio de uma autocultura autêntica e no quadro ético normativo desta” (HUSSERL, 2014, p. 50).

Para Husserl, a cultura tomada de modo isolado, por si mesma, possui um valor apenas hipotético, pois ela só recebe valor efetivo na medida em que toma por referência a individualidade efetiva de cada indivíduo, por meio de sua racionalidade e vida ética. O valor cultural só se efetiva na dedicação e na vida ética individual autêntica e essencial. Nesta sequência, “somente pela liberdade própria pode um homem chegar à razão e dar forma racional tanto ao seu mundo circundante quanto a si próprio” (HUSSERL, 2014, p. 51).

De acordo com as análises husserlianas, a vida ética, na sua essência, é uma vida que provém da vontade originária de renovação, a qual, de modo imediato, sempre procura ser reativada em cada ato e circunstância. A constante e ativa renovação caracteriza o sentido verdadeiro da vida ética. Neste sentido, o homem não cresce eticamente a partir de si, de modo passivo orgânico e nem a partir de leis externas a si, mas, como dito anteriormente, por meio da liberdade própria e individual de enformar racionalmente o seu mundo circundante.

Decidir-se por uma vida ética é instituir livremente “um novo e autêntico homem, que rejeita o velho homem e prefigura a forma da sua nova humanidade” (HUSSERL, 2014, p. 51). Em suma, todo o combate ético contra as injustiças e misérias espirituais é uma renovação continuada. Nas palavras de Husserl, “na medida em que a vida ética é, segundo a

sua essência, um combate contra as ‘tendências rebaixantes’, pode também ser descrita como uma *renovação continuada*” (2014, p. 51, grifo do autor).

2.5 A RENOVAÇÃO ÀS AVESSAS DA TOTALIDADE

Observou-se até aqui que, no viés husserliano, decidir-se por uma vida ética é viver a consciência da faculdade racional, dando razão a si mesmo do vivido de modo livre e individual. No entanto, na orientação Lévinasiana, esta liberdade pode ser questionada, já que “o fundamento racional da liberdade é ainda a proeminência do Mesmo” (LÉVINAS, 1997, p. 213). Consoante a François-David Sebbah, para romper esta totalidade, Lévinas propõe a transcendência expressa pelo termo infinito, que “não está em parte alguma a não ser no rosto de Outrem” (2009, p. 50).

Antes de indicar o que significa o rosto de outrem e ideia de infinito, cabe dizer que Lévinas vê, na fenomenologia husserliana, “a possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’, evitando atitudes dogmáticas e procedimentos teóricos inconsistentes. A fenomenologia é, a um só tempo, sinônimo de método e de abertura” (FABRI, 2002a, p. 121). Parafraseando as observações de Marcelo Fabri, a fenomenologia permite libertar a visão da cegueira provocada pelo ver objetivo, já que ela revela aquilo que fica esquecido na consciência, a saber, ‘as intenções secretas da intencionalidade’, um conhecer que vai além da dimensão psicológica e objetiva. Deste modo, “a fenomenologia revela o sentido da objetividade e do ser” (2002a, p. 121).

No prefácio de *Totalidade e infinito*, o próprio Lévinas diz que uma das teses da obra é correr o risco de parecer confundir teoria e prática’. Neste ínterim, trata tanto a teoria quanto à prática como modos de transcendência metafísica. Destarte, “a fenomenologia husserliana tornou possível a passagem ética para a exterioridade metafísica” (LÉVINAS, 1980, p. 17).

Em *Ética e infinito* (1982), Lévinas admite que o problema filosófico é o problema do sentido do humano, à procura do sentido da vida (1982, p. 16). No entender de Nélio Vieira de Melo, Lévinas propõe “um retorno ao pensamento que seria anterior a todo o conceito” (2003, p. 20). Na nossa perspectiva, a renovação não deixa de ser uma busca pelo sentido do viver e que vai além do conceito que tudo totaliza.

Retornando às questões do rosto de outrem e a ideia de infinito, ainda no diálogo com Philippe Nemo, Lévinas diz que a presença do rosto é a própria ideia do infinito em mim, o questionar da minha própria liberdade. “O rosto é significação, e significação sem contexto” (1982, p. 78). Por isso que o acesso ao rosto é um acesso ético em primeira instância, pois “a

exigência ética não é uma necessidade ontológica” (LÉVINAS, 1982, p. 79) de tudo saber e contextualizar. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto” (LÉVINAS, 1980, p. 37).

O rosto de outrem não é uma personagem⁵² num determinado contexto, não é significação⁵³ ou mesmo relação com outra coisa, “o rosto não é visto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso conteúdo abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (LÉVINAS, 1982, p. 78). Por isso que, diz Lévinas, “o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber” (1982, p. 78). Em *Ensaaios breves, A filosofia e a ideia de infinito*, Lévinas diz que rosto não se dá no conceito, pois ele comunica e, portanto, a sua manifestação “é toda ela linguagem” (1997, p. 211).

A presença do rosto é a ideia do infinito em mim, que não significa a ruína da boa consciência do mesmo, pois, se isso ocorresse, o infinito nos reconduziria ao esquema do mesmo, englobando o outro em si. A proposta ética de Lévinas não é a saída de um horizonte para outro, mas um movimento de questionamento da própria liberdade. Por isso, a consciência ética não é invocada como uma variedade particular recomendável da consciência, mas, sim, “como forma concreta que reveste um movimento mais fundamental do que a liberdade, a ideia do infinito” (LÉVINAS, 1997, p. 215).

A ideia do infinito, como forma concreta, é aquilo que é anterior à liberdade, é a situação por excelência, a saber, de não se estar sozinho. A situação de não se estar sozinho é uma experiência, entendida como “contato de uma realidade que não se funde em nenhuma ideia *a priori*, que as extravasa a todas – e foi precisamente por isso que se pôde falar de infinito” (LÉVINAS, 1997, p. 215). Retomando o início do primeiro capítulo desta pesquisa, a experiência é uma das vias da verdade, na qual o investigador mantém uma relação com a realidade distinta dele próprio e, portanto, uma realidade outra. É um movimento que parte do subjetivo em direção ao estranho e, portanto, uma experiência sem conceito.

Para Lévinas, “nenhum movimento de liberdade poderia apropriar-se do rosto ou ter ar de o ‘constituir’” (1997, p. 215, grifo do autor). O rosto de outrem é a ideia do infinito, experiência pura e sem conceito, o avesso da totalidade. “A concepção pela qual os dados dos nossos sentidos se agregam ao Eu, acaba – perante Outrem – com a decepção, com o desalento que caracteriza todas as nossas tentativas de abraçar o real” (1997, p. 216). Esta

⁵²Diz Lévinas, sobre os tipos de personagem: “Normalmente, somos ‘personagem’: é-se professor na Sorbona, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar” (1982, p.78).

⁵³Toda a significação, “no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele” (LÉVINAS, 1982, p.78).

atitude é própria da totalidade que abarca a incompreensão do outro no conceito. Para Lévinas, a incompreensão essencial do infinito da experiência tem o lado positivo, pois esta incompreensão é consciência moral e desejo.

Por conseguinte, “a insatisfação da consciência moral e a decepção perante outrem coincidem com o Desejo” (LÉVINAS, 1997, p. 216). Para Lévinas, este é um dos pontos essenciais da filosofia, já que “o Desejo pelo infinito não tem a complacência sentimental do amor, mas o rigor da exigência moral” (1997, p. 216). O rigor da exigência moral ultrapassa toda e qualquer forma de satisfação. Como diz Fabri: “no Desejo, o *outro* importa, para além de todas as satisfações” (ALVES, 2016, p. 19). Deste modo, a exigência moral não se impõe brutalmente, mas é uma saída de si em direção ao outro, é atração infinita, é desejo. Consoante a Marcos Alves, o desejo é “entendido como intencionalidade não teórica” (2016, p. 23).

A situação de não se estar só é consciência moral e quebra com toda a certeza teórica, já que “toda a certeza é obra de uma liberdade solitária” (LÉVINAS, 1997, p. 215). Entretanto, a situação em que não se está sozinho não se resume a um feliz encontro fraternal entre o eu e o outro, mas é desnivelamento. “Esta situação é consciência moral – exposição da minha liberdade ao juízo do outro” (LÉVINAS, 1997, p. 216).

Então, na nossa perspectiva, nota-se a ambiguidade da consciência ética, pois, para Husserl, ter consciência ética é poder justificar os atos, enformar a vida racionalmente, é a exposição de minha liberdade ao meu juízo (a presença de si a si). Já, para Lévinas, a consciência ética é exposição da minha liberdade ao juízo do outro (presença de si para o outro).

Sendo assim, o próximo capítulo da pesquisa apresentará a leitura Lévinasiana da renovação, tendo como chave de leitura o apelo à consciência ética, capaz de não só retomar a si, mas também abrir-se ao outro. Para isso, a consciência moral será o princípio e a crítica da própria filosofia, pois, “se a essência da filosofia consiste em voltar, alguém de todas as certezas, em direção ao princípio, se ela vive de crítica, o rosto de Outrem seria o próprio começo da filosofia” (LÉVINAS, 1997, p. 216).

3 A RENOVAÇÃO COMO ABERTURA AO OUTRO

Neste capítulo, apresentar-se-á a leitura lévinasiana da renovação, indicando que o movimento ético de abertura ao outro interrompe a ontologia e, até mesmo, a própria fenomenologia fica sem palavras, mas propicia uma abertura que renova, substituindo a subjetividade individual e egoísta por uma subjetividade única, eticamente orientada. Neste sentido, a alteridade transtorna a ordem, aparece sem aparecer, impressão que sacrifica e, portanto, faz o eu esquecer-se a favor do outro.

A questão chave deste capítulo, a partir do pensamento lévinasiano, é que a ética é construída a partir da ambiguidade entre o eu e o outro. A presença de outrem ou discurso é ordem sem mandar, apontando para um ele. A presença de outrem, que aponta para um ele, é ordem indigente, palavra, fome que não se sacia, é interpelação para nascer de novo.

A palavra não somente questiona a liberdade do eu e o chama à responsabilidade para com o outro, mas, também, é exortação. Desse modo, ver-se-á que a ordem indigente exorta o eu a responder e, conseqüentemente, assumir a tarefa fraterna como sua. Agir em favor do próximo é ‘minha tarefa’, movimento de origem da fraternidade. Como diz Lévinas, em *Outramente que ser*: na responsabilidade por outrem, “sou único e insubstituível – único enquanto insubstituível na responsabilidade” (1987, p.169). Em suma, não é um movimento de totalidade, de um horizonte para outro horizonte, mas um movimento de minha responsabilidade em sentido único, em direção à transcendência.

3.1 A ÉTICA ANTECEDE A ONTOLOGIA

Parte-se da constatação de Lévinas, em *O vestígio do outro* (1963)⁵⁴: a filosofia ocidental é “essencialmente uma filosofia do ser” (1997, p. 229), na qual o outro se manifesta como ser, mas perde sua alteridade, já que “a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem” (1997, p. 229). Ao encontro desta constatação, Antonio Pintor-Ramos, na introdução à edição castelhana da obra *Outramente que ser*⁵⁵, diz que “o certo é que o conceito de ser dominou como absoluta referência de significado na história da filosofia ocidental e inclusive suas negações” (1987, p. 13). Segundo ele, o não-ser só se torna inteligível quando referenciado conceitualmente à questão do ser.

⁵⁴Este texto foi publicado na revista holandesa *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, n.3.

⁵⁵Utilizar-se-á como referência a edição castelhana: LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Tradujo: Antonio Pintor-Ramos, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. As citações serão traduzidas por nós. No texto, será referenciada com o título *Outramente que ser*.

Ao dialogar com a tradição⁵⁶, Lévinas acentua que a filosofia elegeu o ser como o fundamento primeiro, imutável, universal, uno e imóvel. Tal fundamento se constrói a partir da totalização de tudo que lhe é diferente e exterior, buscando identificar as diferenças na ideia universal das coisas. No ser há a possibilidade do idealismo e a experiência, por mais acolhedora que seja, tornou-se ‘constituição do ser’. Assim, diz o Filósofo Lituano:

Toda a experiência, por muito passiva que seja, por muito acolhedora que seja, converte-se imediatamente em ‘constituição do ser’ que ela recebe, como se o *dado* fosse tirado de si, como se o sentido que ele traz fosse conferido por mim. O ser contém nele a possibilidade do idealismo (1997, p. 229, grifo do autor).

Nesse sentido, para Lévinas, a metafísica precede a ontologia e a transcendência não é a negatividade do ser, mas desejo e inadequação e, portanto, “inteligibilidade para além da ontologia” (FABRI, 2004, p. 309). A constatação é de que “a filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável” (LÉVINAS, 1997, p. 229). Nesta perspectiva, em *Totalidade e infinito*, o metafísico e o outro não se totalizam no discurso do ser, constituídos transcendentemente. “A relação metafísica não pode ser uma representação propriamente dita, porque o Outro dissolver-se-ia no Mesmo: toda a representação se deixa essencialmente interpretar como constituição transcendental” (LÉVINAS, 2000, p. 26).

Lévinas não concebe a ética de acordo com a tradição do pensamento ocidental que prioriza o primado da ontologia, entendida como o movimento teórico do pensamento em que o diferente e o exterior ao homem são identificados com o ser. “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (LÉVINAS, 2000, p. 30). Em outras palavras, na relação do homem com o mundo prevalece a identificação no ser e não uma relação de alteridade, visto que a relação é reduzida à unidade, una e universal. Não há abertura ao pensamento ético, no qual a relação entre o ser e o outro contemple o outro na sua alteridade.

Desse modo, a moral fundada na totalidade do ser impede a condição do diferente, pois tudo iguala na unidade do ser. A alteridade é relegada ao plano de realidade não essencial

⁵⁶É certo que Lévinas constrói o seu próprio campo conceitual, mas ele não deixa de dialogar com as consagradas correntes do pensamento ocidental. Nesta perspectiva, encontram-se frequentemente referências aos mitos, Sócrates, Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e muitas outras. Mesmo buscando uma ruptura com o primado da ontologia, pode-se muito bem inferir que o seu campo conceitual resulta de um diálogo constante e crítico com a tradição do pensamento filosófico. Um exemplo da ruptura com o primado da ontologia é a pequena referência sobre o pensar de Descartes: “Descartes pensou que eu teria podido dar conta, por mim mesmo, do céu e do sol, apesar de toda a sua magnificência” (1997, p. 228). Vale apontar que nossa pesquisa até indicará certas referências que Lévinas faz dos pensadores da tradição, mas tais indicações não serão o foco primeiro da investigação, resumindo-se em breves apontamentos.

do ser. Ao eleger o ser como discurso, a ontologia fechou a possibilidade da relação com tudo aquilo que é exterior e diferente do ser. A razão, a qual não deixa de ser livre, neutraliza o diferente, reduzindo-o ao ser (mesmo). Pode-se perguntar: que liberdade é esta que não permite a razão pensar além de si mesma, impedindo de conhecer o outro na sua alteridade?

Sobre a liberdade, Lévinas diz que a velha certeza dos filósofos consiste no fato de que o livre-arbítrio é arbitrário e que é necessário sair deste primeiro estágio. Entretanto, “o arbitrário remete para um fundamento racional, justificação da liberdade por si mesma. O fundamento racional da liberdade é ainda a proeminência do Mesmo” (1997, p. 213). Deste modo, a espontaneidade da liberdade não é colocada em questão e, segundo Lévinas, esta atitude acrítica sobre a espontaneidade da liberdade parece ser a tradição que domina a filosofia do ocidente.

Para o Pensador Lituano, a própria liberdade coloca em questão o seu inerente problema: o fato de não se escolher. A espontaneidade da liberdade é o revés da sua arbitrariedade; é às avessas do arbitrário e, por isso, o revés desperta “a razão e a teoria [...] levar-me-ia a travar a minha violência e introduziria a ordem nas relações humanas, pois tudo é permitido salvo o impossível” (LÉVINAS, 1997, p. 213-214).

Em outros termos, a tradição filosófica sempre privilegiou a espontaneidade da liberdade e, diante da disparidade do arbítrio da liberdade, por exemplo, sempre encontrou justificativas racionais para nada abalar e ameaçar ou eu pensante (mesmo). Lévinas propõe questionar tal autonomia e espontaneidade do eu racional, já que, em termos de liberdade, nem tudo é escolha.

Nada limita a razão, pois ela é soberana e autônoma. Conhecer o ente é torná-lo conceito, retirando a sua resistência e extorquindo a sua alteridade. Assim, diz Lévinas:

Conhecer ontologicamente (é) surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade (LÉVINAS, 2000, p. 31).

Assim sendo, a ontologia caminha sempre em direção à identificação, um caminhar do ser para dentro de si mesmo. O livre exercício da razão, identificando e conceitualizando o ser, permite a soberania do mesmo sobre o outro. A liberdade dá à razão a autonomia de tudo

reduzir em si. O real é totalizado no racional, no tempo presente, que tudo pensa conhecer e determinar⁵⁷.

É oportuno dizer que Lévinas não está propondo deixar de lado toda a ontologia construída pela tradição, mas, sim, apresentar uma “ética que cumpre a essência crítica do saber” (2000, p. 30). Nesse sentido, “o olhar que procura totalizar a relação inter-humana se descobre questionado em sua pretensão” (FABRI, 2002b, p. 123).

A oposição de Lévinas à filosofia do mesmo é uma crítica que põe em questão o exercício autônomo e livre da razão, que tudo identifica e representa. Portanto, ele refere-se à crítica ao exercício do mesmo, o qual se faz na sua própria espontaneidade egoísta. Para tanto, a proposta de Lévinas é uma ética na qual o outro contesta o mesmo. O diferente contesta o igual, no sentido que a ‘realidade rasga as palavras’⁵⁸.

No dizer de Márcio Antônio Paiva e Ubiratan Nunes Moreira, “a rejeição de uma ética da autonomia pura está na confiança de que a responsabilidade por outrem não é algo que se escolhe, que se assume, ou não” (2013, p. 182). Por isso, a ética que contesta o ser é heterônoma e não significa a perda de autonomia por parte do sujeito, mas refere-se ao acolhimento do outro, com “irredutível responsabilidade por outrem como anterioridade irrecusável [...] como responsabilidade anterior à liberdade” (PAIVA; MOREIRA, 2013, p. 182).

Em outros termos, a filosofia parece ter exercido a tarefa de ‘pensar o todo’ e, a partir disso, a perspectiva lévinasiana é um pensar para além (*au-delà*) da totalidade⁵⁹, iniciando, precisamente, com a ideia de infinito. O infinito é pensado fora de qualquer estrutura totalizante e é uma ideia a qual corre o risco de não ser atendida na sua radicalidade, na sua infinição e assimetria. A totalidade não abarca o infinito.

⁵⁷A referência é nítida ao pensamento hegeliano. Por isso, vale lembrar a máxima no prefácio de *Princípios da filosofia do direito*: ‘o que é racional é real e o que é real é racional’: “Esta é a convicção de toda consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural. Quando a reflexão, o sentimento e em geral a consciência subjetiva de qualquer modo consideram o presente como vão, o ultrapassam e querem saber mais, caem no vazio e, porque só no presente têm realidade, eles mesmos são esse vazio” (HEGEL, 1997, p. XXXVI).

⁵⁸Esta expressão é utilizada por Lévinas, logo no início do prefácio de *Totalidade e infinito*, referindo-se à questão de que a guerra não afeta o ser apenas como fato, mas também como verdade do real, já que, na guerra, “a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza” (2000, p. 09).

⁵⁹É manifesto que a referência crítica de Lévinas à totalidade aponta para a filosofia do Espírito Absoluto de Hegel, já que, possivelmente, na história das ideias, o pensamento hegeliano levou a cabo a ideia de totalidade.

3.1.1 Pensar o outro a partir da subjetividade

Para Lévinas, o pensar para além da totalidade tem por consequência o abandono da tradição que vai de Parmênides a Hegel, o qual começa a tratar o ser não mais como um problema a ser solucionado de modo absoluto, mas como questão para a subjetividade. Logo, o pensar além da totalidade transforma o problema do ser (ontologia) em questão do ser para a subjetividade (ética). Tal atitude significa um questionamento que vai além do ser. Assim, André Brayner de Farias ressalta na sua tese sobre a racionalidade ética e subjetividade:

Eis o sentido da intuição profunda desse pensamento, tratar o ser como questão significa questionar a primeiridade do ser encontrando nesse questionamento a estrutura inevidente da ética, como se a transferência de lugar de problema em questão que o conceito de transcendência proporciona com relação ao ser abrisse a possibilidade de enxergar na origem determinada pela interrogação ontológica uma outra origem que não se resolve, não se entende e nem se vê da mesma forma porque não senta na linguagem filosófica do *logos* que já foi fabricada para possibilitar a pergunta pelo ser. A pesquisa ontológica é a condição da própria razoabilidade do discurso filosófico, como se a linguagem do *logos* coincidissem com a própria possibilidade da razão filosófica (2006, p. 132).

Entretanto, ao que parece, mesmo que o embate Lévinasiano contra a totalidade tenha como referência direta o pensamento hegeliano, com a ideia de infinito, o pensamento de Lévinas vai além desta referência, já que ele recusa a ontologia como ciência primeira, como estrutura definitiva de toda a filosofia. Esta recusa ao pensamento ontológico se confirma também no dizer de Fabri: “Desde seus primeiros escritos, Lévinas apresenta o desafio de buscar uma saída da ontologia” (1999, p. 286).

Por isso, de acordo com Susin, “não basta uma análise acurada da realidade. É necessário ir às raízes ontológicas que possibilitam tal realidade se desdobrar em dominação e opressão ao invés de fraternização [...] há, no Ocidente, uma vitória da identidade e uma derrota da alteridade” (1987, p. 820-821).

No entanto, a tradição grega e ocidental não é o paradigma da filosofia? Como Lévinas, ‘pensador hebreu’⁶⁰, estabelece a sua crítica à história do pensamento ocidental? É oportuno lembrar as colocações de Sebbah, quando anuncia a audácia de Lévinas. Assim, ele diz:

⁶⁰Esta adjetivação é expressa por Susin. Assim, ele se refere a Lévinas: “é muito difícil – e desinteressante – classificá-lo entre os filósofos contemporâneos, ou mesmo como um filósofo, se tomamos a tradição grega e ocidental como paradigma da filosofia. Há também muita teologia entre seus escritos, uma porção deles na forma de comentários ao Talmud. Quanto a nós, preferimos falar de Lévinas como sendo um ‘pensador hebreu’” (1987, p. 821).

Convém sublinhar o seguinte: em vez de ter colocado a ética em posição mais elevada – ou seja, como mais fundamental – que a ontologia ou a teoria, a audácia de Lévinas consiste, antes de mais nada, talvez, em mostrar da forma mais radical que tudo o que se refere aos registros da ontologia e do gnosiológico deve ser retraduzido em termos práticos e éticos a fim de que sua autenticidade possa ser revelada” (2009, nota 08, p. 52).

Não se pode perder de vista aquilo que já foi dito no primeiro capítulo desta pesquisa, com Husserl a lembrar: o que tem a filosofia a dizer sobre o sentido de viver do homem? Uma retradução em termos práticos e éticos dos registros da ontologia e da gnosiologia, como anuncia Sebahh, é suficiente para dar sentido ao viver? A partir “do impacto quase profético” (SUSIN, 1987, p. 821) da crítica de Lévinas, é possível estabelecer algumas linhas construtivas para o sentido de viver do homem? Se a filosofia ocidental possui uma forte obsessão pela identidade, de onde provém esta obsessão?

De acordo com o próprio Susin, “o modo de ser do Ocidente tem uma forte vertente na herança grega, ou, ao menos, foi nela exemplarmente tematizado. Mas, antes ainda do pensamento abstrato, conceitual e universal, a tradição grega se funda na narrativa mítica” (1987, p. 822). Ora, a narrativa mítica não é uma atitude pré-filosófica que fora ‘ultrapassada’ e ‘contestada’ pelo discurso racional filosófico?

De nossa parte, para dar a largada sobre a crítica de Lévinas aos registros da ontologia, na esteira das reflexões de Susin, nada melhor do que iniciar pela narrativa mítica, pois, nela, “melhor que na filosofia posterior, manifestam-se as ‘atitudes pré-filosóficas’ que condicionam as escolhas e os pensamentos” (1987, p. 822). Vale afirmar que não estamos desconsiderando a atitude filosófica como fundamento do discurso, mas, apenas, buscando identificar as razões do modo de ser da ontologia, manifestadas, inicialmente, nas atitudes pré-filosóficas. O modo de ser-enquanto-ser será posto em questão por Lévinas como uma maneira de renovação da filosofia não pautada na ontologia e, sim, na ética.

3.2 DO MODELO EGOÍSTA PARA O ÊXODO DO EU: ULISSES⁶¹ E ABRAÃO⁶²

Pode-se dizer que, para Lévinas, o modelo de ‘*homo occidentalis*’⁶³ é Ulisses (Odisseu), um homem cheio de truques e a figura mais sugestiva em que a alteridade é reduzida ao mesmo. Apesar de todas as suas viagens, afastado da esposa, da casa e de seu cão, “vive a aventura do homem navegador numa viagem de retorno” (SUSIN, 1987, p. 822).

O retorno de Ulisses a Ítaca é marcado por eventos assimétricos, aparentemente exteriores e transcendentais a ele, os quais ele suportou e superou, recebendo toda a glória na sua volta para casa, no seu lar. Entre os eventos, a animosidade dos deuses e tempestades que o fizeram desviar da rota, tentações das ninfas, oferecendo amor eterno e imortalidade, encontro com uma gama de seres estranhos, feiticeiras, ciclopes e sereias. Depois de perder todos os seus companheiros, Ulisses, finalmente, consegue chegar a Ítaca, envelhecido e cansado.

Ao chegar ao lar, Ulisses “chega disfarçado, como um ‘diferente’ do Ulisses que partira, mas seu cão o reconhece como o ‘idêntico’ através do seu faro animal, e sua esposa o reconhece como o ‘mesmo’ pelo amor” (SUSIN, 1987, p. 822, grifo do autor). Após a grande etapa de aventuras, o herói retorna ao lugar de onde havia aprtido. “É o ‘mesmo’, mas agora carregado de mundos diferentes e de glória. Por isso é o *herói do retorno*” (SUSIN, 1987, p.

⁶¹A figura de Ulisses na epopeia grega é marcada como uma das mais ardilosas: um sagaz guerreiro. Com sua astúcia e conselhos, durante a Guerra de Troia, os gregos venceram muitas batalhas. Após 10 anos de cerco e da consequente derrocada de Tróia, todos os gregos regressaram à pátria. Entretanto, a viagem de regresso, para a maioria deles e, inclusive, para Ulisses, fora atribulada ou funesta. Conferir: HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

⁶²Abraão representa para as três principais religiões monoteístas do mundo (muçulmana, judaica e cristã) a transição de uma idolatria para a crença em um Deus único e verdadeiro. Com Abraão, a fé toma “ares de peregrinação, com avanços e paradas, encontros e escapadas, combates e abandonos renovados” (BRUNETTE, 2001, p.12). Ele é reconhecido como pai, o primeiro dos patriarcas de Israel. Nasceu em Ur, na Caldeia, por volta do ano 2000 a.C., em uma tribo idólatra. Após revelação divina, a qual prometeu torná-lo um homem abençoado com muitos filhos em uma nova terra, Abraão deixa a sua terra natal com seus pertences, com a esposa Sara e seu sobrinho Ló. Peregrinaram por vários lugares sempre na condição de estrangeiros e, quando Abraão e Sara estavam em idade avançada, nasceu Isaac, ‘herdeiro da promessa divina’. Abraão foi provado por Deus a sacrificar o seu filho, representando o sacrifício de seu passado e também do seu futuro, em direção a um tempo que não era o seu. A sua resposta foi a de ser prontamente obediente. No ato de sacrificar o filho, seu futuro, um anjo o deteve e substituiu Isaac por um cordeiro, confirmando a promessa. Segundo o livro de Gênesis, Abraão teria morrido aos 175 anos e fora enterrado ao lado de sua esposa, Sara, na cripta de Macpela, pelos filhos Ismael e Isaac. A fonte bíblica sobre Abraão resume-se ao livro de Gênesis (Gn12-25).

⁶³De acordo com Susin, além de Ulisses, Lévinas explora outros modelos pré-filosóficos de homem ocidental, como: Narciso, Édipo e Orestes. O primeiro funde-se com sua figura numa identidade, afogando-se tragicamente dentro dela. Édipo e sua tragédia, reflete a glória que se molda com o incesto. Orestes, irmão de Eletre, por causa de um crime, exila-se e tenta salvar-se de si mesmo, todos os dias (1987, p. 822-823). “O círculo da identidade basicamente solitária, o retorno ao ponto de partida, ao fundamento sem transcendência real para além de si mesmo, é o destino trágico traçado pela narrativa grega. Seja na gloriosa forma da Odisseia, seja na tragédia comovente de Narciso, de Édipo ou de Orestes, todos solitários no círculo da própria identidade. Para Lévinas, há uma filosofia, uma ontologia e uma antropologia, como também uma economia e uma política correspondentes a estas figuras” (SUSIN, 1987, p. 823).

822, grifo do autor). No observar de Lévinas, a aventura de retorno de Ulisses é uma pseudo-aventura, já que “ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal” (1997, p. 229).

Neste sentido, as palavras de Susin são determinantes:

Na verdade, observa Lévinas, o retorno para o que era seu e para si mesmo estava assegurado pela permanência fiel de sua mulher em casa. Ela garantia o espaço interior – o seu lar – base da identidade para a qual Ulisses podia importar o mundo inteiro em suas voltas e experiências. A aventura de Ulisses, assim assegurada, permanece uma pseudo-aventura num mundo domesticado a partir de sua casa firmada na fidelidade de Penélope (1987, p. 822).

O herói Ulisses não sofre de um desejo transcendente de sair de si em direção ao Outro, mas de um desejo de retornar ao que o fazia ser e continuar sendo, preenchido pela glória e reconhecimento. Nota-se que a alteridade de Ulisses é contraída na sua aventura de retorno, “já que não vai para um futuro absoluto, mas para um fundamento já dado” (SUSIN, 1987, p. 822). E, ainda, “Ulisses não sabe e nem pode suspeitar que a possibilidade de seu feliz retorno se deve a uma alteridade contraída. Afinal, o herói é Ulisses mesmo” (1987, p. 822).

O seu retorno não implica apenas um voltar para casa fisicamente, mas, sim, em manter certo *status* em sua identidade na chegada ao lar. Para tanto, confirma P. Sellitti:

É a síndrome do ‘**nóstos**’, o ‘insofrido desejo da presença de uma ausência’. ‘**Nóstos**’, palavra grega que significa a longa distância, o longo ‘retorno’, apesar de todos os transtornos que provocavam a ‘nostalgia’ (nost(os)+algia= a dor da volta que demora tanto ...). Volta para onde? Para o lar, para Penélope, para Ítaca. Em última análise, a volta ao que ele era, ao que o fazia ser o que ele continuava sendo, apesar dos dez anos de guerra e de tantos outros em que ele errava por perdidos mares (2005, p. 153-154, grifo do autor).

Consoante Lévinas, a consciência se encontra a partir de todas as suas aventuras, como Ulisses que “ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal” (1997, p. 229). Nesta perspectiva, nada perturba a autonomia e a espontaneidade da consciência, pois tudo que é externo e além dela é identificado como ser. Torna-se categoria, uma atitude própria do ser racional. A própria filosofia, aos moldes do ocidente, torna-se uma categoria que tudo absorve e representa. “A filosofia que nos é transmitida induz ao pensamento teórico, bem como qualquer movimento espontâneo da consciência, a este regresso” (LÉVINAS, 1997, p. 229).

Em *O vestígio do outro*, Lévinas diz que o deus dos filósofos é um deus adequado à razão, um deus compreendido que, em nenhum momento, perturba a autonomia da

consciência, por isso, este tipo de pensamento é uma ‘filosofia da imanência’, presa à compreensão da razão e que, portanto, é um pensamento autônomo e ateu, o qual não se abre para o além e para o futuro, mas tão somente para o presente. A filosofia é alérgica⁶⁴ à exterioridade e recusa qualquer movimento sem regresso. Por isso, diz Lévinas:

Não só o mundo compreendido pela razão deixa de ser outro, pois a consciência encontra-se nele, como tudo aquilo que é *atitude* da consciência, isto é, valorização, sentimento, ação, trabalho e, de uma forma geral, compromisso, é, em última análise, consciência de si, isto é, identidade e autonomia (1997, p. 229, grifo do autor).

Em suma, em o *Humanismo do outro homem*, Lévinas resume o caminho do pensamento filosófico ocidental: “O itinerário da filosofia permanece sendo aquele de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro” (1993a, p. 50).

Como proposta de saída deste modelo de ‘*homo occidentalis*’, Lévinas propõe o modelo bíblico de Abraão. Nestes termos, ele apresenta:

Ao mito de Ulisses, que regressa a Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abraão, que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe ao seu servidor reconduzir até o seu filho a esse ponto de partida (LÉVINAS, 1997, p. 232).

A partir da provação, de uma promessa divina, Abraão deixa sua pátria e sua família e “peregrina em direção ao desconhecido, ao não-familiar, ao transcendente. [...] jamais volta para o mesmo, jamais é idêntico” (SUSIN, 1987, p. 822). A sua jornada é sem retorno e rompe com todas as certezas de modo definitivo, pois, em nenhum momento ele retorna a sua casa, ou seja, “a sua cidade, os seus laços de sangue, os seus pontos de referência cultural e religiosa, os bens ligados ao clã paterno” (BRUNETTE, 2001, p. 17) são deixados para poder partir. “Tudo deixar significa não apenas renunciar à sua atividade ou à sua maneira de viver, mas também às suas certezas e até mesmo a imagem que faz de Deus” (BRUNETTE, 2001, p. 17-18). A caminhada é que lhe desvendará o sentido da promessa.

A atitude de Abraão é de aceitar o desconhecido, peregrinando sempre para frente, “a fé, o pulo no escuro da razão, que vai esclarecendo na Ação, na Obra, [...] ele se dispunha a recomençar da estaca zero, sem poder entender a racionalidade das exigências divinas” (SELLITTI, 2005, p. 154). Nesta perspectiva, as palavras de Susin são decisivas:

⁶⁴De acordo com Lévinas, “a filosofia de Hegel representa o desfecho lógico dessa alergia fundamental da filosofia” (1997, p.229).

Cada vez seu êxodo o exila em direção à transcendência. É que não há alguém à espera pelo retorno, mas há alguém com palavra de promessa cada vez mais adiante. Abraão escuta, obedece e transcende perdendo em cada passo a identidade, mudando de nome, em direção ao futuro (1987, p. 822).

Sendo assim, a cada novo passo e em cada novo lugar, ao invés de pensar em retornar e se reconhecer idêntico, Abraão se exila, caminhando em direção do além de si.

3.3 A RENOVAÇÃO DA FILOSOFIA SEM INDIFERENÇA EM RELAÇÃO AO OUTRO

De nossa parte, Lévinas está propondo uma renovação no modelo de filosofia. A partir de uma reflexão diferente, sem deixar de lado o movimento filosófico, ele propõe, ao invés do movimento de retorno à saciedade da identidade egoísta racional, um movimento em direção ao ‘desejo de novas fomes’.

Colocar em questão o caminho da filosofia não consiste em retomar o *telos* grego da unidade e da universalidade, mas refletir a filosofia no próprio peregrinar do ato de filosofar. Pensar o caminhar filosófico não pode ser conforme uma energia que transforma e reduz, consoante a agitar um fundo residual que, depois de transformar-se, volta a ser idêntico. Nem mesmo pensar a filosofia como uma técnica que, “por meio da famosa negatividade reduz um mundo estranho a um mundo cuja alteridade se converteu à minha ideia”⁶⁵ (LÉVINAS, 1997, p. 231).

O movimento proposto por Lévinas é ativo e sem regresso, direcionado para além do ser⁶⁶, em direção ao Outro. A renovação lévinasiana da filosofia consiste no “movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda -, de uma ‘nossa casa’ que habitamos, para um fora de si estrangeiro, para um além” (2000, p. 21, grifo do autor). Entretanto, a filosofia prefere o ser e o mesmo, a indiferença ao Outro. Prefere esperar e aliviar o ser da sua alteridade. Assim, ele confirma:

⁶⁵Segundo Lévinas, “ambas as concepções continuam a afirmar o ser como idêntico a si mesmo e reduzem o seu acontecimento fundamental ao pensamento que é – e aí reside a indelével lição do idealismo – pensamento de si, pensamento do pensamento” (1997, p. 232).

⁶⁶Para Lévinas, a transcendência do ser que se descreve pela imanência (ontologia) não é a única transcendência de que os filósofos falam (Heidegger – O Ser que transcende o ente; Uno de Platão e Plotino). Eles mesmos trazem a enigmática mensagem do além-do-ser. Um exemplo claro desse ‘além’ é a transcendência do Bem em relação ao Ser. A referência é o Uno do qual fala Platão na primeira hipótese do *Parmênides*: “é alheio à definição e ao limite, ao lugar e ao tempo, à identidade consigo e à diferença relativamente a si, à semelhança e à dissimelhança, alheio ao ser e a consciência de que, aliás, todos esses atributos constituem as categorias” (LÉVINAS, 1997, p. 230). O *Parmênides* de Platão é o laboratório metafísico.

[...] a filosofia prefere a espera à ação, para ficar indiferente ao Outro e aos Outros, para recusar qualquer movimento sem regresso. A filosofia desconfia de qualquer gesto irrefletido, como se a lucidez da velhice devesse reparar todas as imprudências da juventude (LÉVINAS, 1997, p. 230).

Dessa maneira, Lévinas apresenta um movimento de transcendência que vai além da imanência do ser, à experiência do absolutamente exterior ao ser que, à primeira vista, é impensável e inadmissível para a filosofia. Nas palavras de Susin, “Lévinas recorre ao ‘bem além do ser’ evocado por Platão para descrever a dimensão desde onde se revela a alteridade” (1987, p. 835). Assim, ser e bem, ontologia e metafísica, identidade e alteridade, respectivamente, não seriam a mesma coisa e nem recíprocos. Consoante a isto, Susin esclarece:

Ser e bem não são o mesmo, pois o ser perseverando em si mesmo, esforçando-se ansioso por si, dobrando-se sobre e buscando-se até à identidade, é essencialmente egoísmo – glorioso ou maldito – mas egoísmo sem saída, degenerando e tornando-se mal, em direção contrária ao bem, a menos que possa ser resgatado pelo bem. Concretamente, o bem é o outro – o envio do outro a mim e minha relação ao outro – e o mal é simplesmente ser, é egoísmo. Assim como a identidade e a alteridade estão em desnível, não são recíprocos num círculo de totalidade, também bem e ser estão em desnível (1987, p. 834).

Em vista disso, será preciso renunciar à filosofia para tratar da transcendência? Qual o sentido pelo interesse do absolutamente Outro? Qual seria o significado de uma fé ligada à não significação? Nas indagações do próprio Lévinas: “Existirá alguma significação que não seja equivalente à transmutação do Outro no Mesmo?” (1997, p. 231). É possível outra via da verdade que possibilite uma experiência do absolutamente exterior e, portanto, heterônoma?

Se isto for possível, então, a tese, de que a essência última da verdade é a ‘compreensão do ser do ente’, pode ser questionada. Destarte, confirma Lévinas:

Em caso afirmativo, não sucumbiremos, certamente, à tentação e à ilusão que consistiria em encontrar pela filosofia os dados empíricos das religiões positivas, mas identificaremos um movimento de transcendência que se firma do ‘outro lado’, sem o que a simples coexistência da filosofia e da religião nas almas e até nas civilizações não passa de uma inadmissível fraqueza do espírito; e podemos também pôr em questão a tese segundo a qual a essência última do Homem e da verdade é a

*compreensão do Ser do ente*⁶⁷, tese a que parecem conduzir teoria, experiência e discurso (1997, p. 231, grifo do autor).

Em *Outramente que ser*, Lévinas esclarece que a questão da transcendência não reside na clássica questão do ser e do não ser. ‘De outro modo que ser’ anuncia a diferença da transcendência. Assim, ele escreve:

Ser ou não ser; portanto a questão da transcendência não reside aí. O enunciado *do outro* que o ser – do de outro modo que ser – pretende enunciar uma diferença mais além da que separa o ser e o nada: precisamente a diferença do *mais além*, a diferença da transcendência (1987, p. 46, grifo do autor).

De acordo com o Filósofo Lituano, é preciso refletir sobre o movimento em direção à transcendência, à obra. Em *Humanismo do outro homem*, ele afirma que a obra não é uma pura perda, iniciada para dar em nada, um puro niilismo, mas relação ética. “A Obra é, pois uma relação com o Outro, o qual é atingido sem se mostrar tocado” (1993a, p. 51-52). A atitude precisa ser pensada até o fim, no entanto, sem cálculos, recompensas, déficits ou mesmo operações contáveis, pois não é uma ação subordinada ao pensamento. “A *Obra pensada radicalmente é, com efeito, um movimento do Mesmo em direção ao Outro, que nunca volta ao Mesmo*” (LÉVINAS, 1997, p. 232, grifo do autor).

Em outros termos, trata-se de pensar a transcendência como experiência heterônoma, como uma relação com o outro, na qual se exige do mesmo uma ‘generosidade radical’(bondade). Nesta via da verdade ou atitude, o mesmo vai em direção ao Outro e não retorna (o retorno é próprio de Ulisses), já que o movimento de transcendência é ação de sentido único (Abraão), no qual o mesmo renuncia ao seu triunfo. “A experiência heterônoma que procuramos seria uma atitude que não se pode converter em teoria e cujo movimento para o Outro não se recupera na identificação, não volta ao seu ponto de partida” (LÉVINAS, 1997, p. 231).

Para Paiva e Moreira, o modelo abraâmico se contrapõe ao *logos* grego, já que a alteridade não é uma escolha ou um conceito, mas uma pré-condição humana. Assim, eles concluem:

⁶⁷Aqui é evidente a crítica de Lévinas ao pensamento ontológico de Heidegger. É importante esclarecer que esta crítica é fundamental para entender a proposta ética lévinasiana. No entanto, este não é o foco de pesquisa, pois o objetivo é mostrar que Lévinas está propondo uma renovação da filosofia a partir do movimento ético, o qual antecede a ontologia. Para uma leitura inicial da crítica de Lévinas a ontologia de Heidegger, pode-se conferir a primeira parte (especialmente os comentários em *Martin Heidegger e a ontologia, A ontologia no temporal e Da descrição à existência*) de **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. 2.ed. Edição seguida de novos ensaios. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

No paradigma abraâmico, em contraposição ao logos grego, a subjetividade significa eleição. Em outros termos, os fios que tecem a minha subjetividade são, de certo modo, aqueles da alteridade, por isso sou eleito. Trata-se da consciência mais profunda do homem sobre a anterioridade da eleição sobre a liberdade. Nesse sentido, a alteridade seria a condição mesma da subjetividade, não como escolha, mas como pré-condição humana. Como linguagem, dotada de um sentido que escapa ao esquema logocêntrico, mas que significa como dizer profético, enquanto metáfora do existir religioso e ético do ser humano (2013, p. 191).

Renovar a atitude na ação de sentido único é um movimento que só é possível com bondade e paciência, já que, neste caminho, o agente não persegue o mérito como resultado de uma gratuidade da sua ação, o mesmo se relaciona com o Outro e este é atingido sem se ‘mostrar afetado’. Esta obra, diz Lévinas, “exige, por conseguinte, uma *ingratidão* do Outro” (1997, p. 232, grifo do autor), já que “a gratidão seria precisamente o *regresso* do movimento à sua origem” (1997, p. 232, grifo do autor).

O movimento da ação de sentido único não é um caminho para o vazio, não é um jogo, uma pura despesa, uma pura perda, uma pura aquisição de méritos e muito menos um puro niilismo⁶⁸, mas uma ‘partida sem regresso’, do mesmo para o Outro, de pura gratuidade e bondade, sem esperança para si.

Conforme visto, a atitude de sentido único “só é possível com paciência⁶⁹, a qual, levada ao extremo, significa para o agente renunciar a ser contemporâneo⁷⁰ do seu desfecho, agir sem entrar na terra prometida” (LÉVINAS, 1997, p. 232). É uma obra real empreendida para o futuro e, portanto, um tempo além do meu tempo, ‘indiferente à minha morte⁷¹’. Ela é, ao mesmo tempo, distinta de cálculos e jogos, já que o eu (mesmo) parte sem regressar, num movimento para o Outro e, portanto, um movimento de ser-para-além-da-minha-morte. Trata-se de um “existir para um tempo que existirá sem mim, existir para um tempo depois do meu tempo, para um futuro além do famoso ‘ser-para-a-morte’, ser-para-depois-da-minha-morte” (LÉVINAS, 1997, p. 233, grifo do autor).

⁶⁸Para Lévinas, o agente niilista é aquele que persegue o mérito e toma a ação meritória como objetivo imediato, “sob a aparente gratuidade da sua ação” (1997, p. 232). A obra, segundo nosso autor, “esboça-se fora da volúpia morosa do fracasso e dos prazeres pelos quais Nietzsche define a religião” (LÉVINAS, 1997, p. 232).

⁶⁹“A paciência não consiste para o agente em enganar a sua generosidade, oferecendo a si próprio o tempo de uma *imortalidade pessoal*” (LÉVINAS, 1997, p. 232, grifo do autor).

⁷⁰“Renunciar a ser contemporâneo do triunfo de sua obra é ter esse triunfo num tempo sem mim, visar este mundo *sem mim*, visar um tempo além do horizonte do meu tempo. Escatologia sem esperança para si ou libertação relativamente ao meu tempo” (LÉVINAS, 1997, p. 232, grifo do autor).

⁷¹Novamente é manifesta a crítica de Lévinas ao pensamento ontológico de Heidegger.

3.3.1 O movimento para o outro

Em termos práticos, o preceito de vida para todos os dias é viver a “passagem ao tempo do Outro” (LÉVINAS, 1997, p. 233), ou seja, viver o futuro e as coisas mais longínquas. Na esteira do pensar de Lévinas, isto não é um pensamento banal e muito menos inofensivo. Entretanto, perguntar-se: o que torna possível esta passagem, do ser-para-a-morte para aquilo que é depois-de-mim? O que torna possível a passagem do finito para o infinito? Seria a eternidade? Talvez, diz Lévinas, “a possibilidade do sacrifício vá até ao fim dessa passagem e ponha a descoberto o caráter não-inofensivo dessa extrapolação: ser-para-a-morte a fim de ser para-aquilo-que-é-depois-de-mim” (LÉVINAS, 1997, p. 233).

Portanto, ainda que a ação em sentido único exija do agente paciência, generosidade e aparência de ser uma passagem inofensiva para a transcendência, ela é uma atitude carregada de sacrifícios, sem méritos, uma função pública totalmente gratuita e paciente, por isso, ética. Lévinas fixa a obra do mesmo em sentido único com o termo grego ‘liturgia’ (λειτουργία)⁷², compreendendo o movimento sem regresso do mesmo para o Outro que, “no seu primeiro significado, indica o exercício de um ofício não só totalmente gratuito, como requerendo, por parte daquele que o exerce, uma aposta a fundo perdido” (LÉVINAS, 1997, p. 233). Em suma, “a liturgia é a própria ética” (LÉVINAS, 1997, p. 233).

Sendo a liturgia a própria ética, a sua orientação não se origina da necessidade, mas, sim, do desejo⁷³, da sociabilidade. Ora, qual a diferença⁷⁴ entre a orientação ética que deriva da necessidade e a que deriva do desejo? De acordo com Lévinas, “a necessidade é o próprio regresso, a ansiedade do eu por si, forma original da identificação a que chamamos egoísmo” (1997, p. 233). A orientação ética que deriva da necessidade é própria de Ulisses, já que a necessidade se abre a um mundo que existe para ele tão somente. A necessidade exige um regresso a si, à nostalgia, à saudade. O mundo torna-se assimilado por Ulisses com vistas

⁷²A liturgia não é entendida aqui como um conjunto de elementos e práticas de um determinado culto religioso, mas, sim, entendida como ação absolutamente gratuita, paciente e, portanto, sendo a ‘própria ética’. Por isso, para Lévinas, “é preciso afastar momentaneamente desse termo qualquer significado religioso, mesmo que no final da nossa análise fique no ar, como vestígio, uma certa ideia de Deus” (1997, p. 233). Esta definição se encontra também na obra *Humanismo do outro homem*, edição Vozes, 1993a, p. 53.

⁷³“O Desejo revela-se bondade” (LÉVINAS, 1997, p. 234). Após essa afirmação em *Vestígio do Outro*, Lévinas menciona Dostoiévski, confirmando que o desejo de outrem é uma insaciável compaixão. Assim, ele descreve: “Há uma cena em *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, onde, a propósito de Sonia Marmeladova, que observa Raskolnikof no seu desespero, Dostoiévski fala ‘de insaciável compaixão’. Ele não diz ‘inesgotável compaixão’. Como se a compaixão que vai de Sonia a Raskolnikof fosse uma fome que a presença de Raskolnikof alimentasse para lá de toda a saturação, aumentando infinitamente essa fome” (1997, p. 234). Conferir capítulo dois, item 2.4.2 *A autoconsciência*.

⁷⁴“A análise do Desejo, que nos importa distinguir, em primeiro, lugar, da necessidade, precisar-se-á por meio da análise de Outrem em que o Desejo incide” (LÉVINAS, 1997, p. 234).

sempre a coincidir com a sua felicidade. A felicidade na ética, que deriva da necessidade, nada mais é que um egoísmo, uma auto-ornametação, uma tendência de cumprir-se a si mesmo.

Opondo-se à orientação ética da necessidade, que deseja a si, Lévinas, propõe “o Desejo do Outro que deriva de um ser já preenchido e independente que não deseja para si” (1997, p. 234). Trata-se de uma orientação⁷⁵ ética derivada do desejo que está além da necessidade, da falta de preenchimento⁷⁶, das inimizades ou mesmo da satisfação. O desejo de outro é outrem e, portanto, o desejo de outrem é a própria sociabilidade. No entanto, adverte Lévinas: “esse Desejo de Outrem, que é a nossa própria sociabilidade, não é uma simples relação com o ser em que, segundo as nossas fórmulas de partida, o Outro se converte em Mesmo” (1997, p. 234). Por conseguinte, na orientação ética que deriva do desejo, o eu volta-se para o outro e não para si mesmo e, portanto, reconhece-se na necessidade de outrem, na bondade. Não é egoísmo, mas alteridade.

O movimento para outrem compromete toda a soberania do eu, pois em lugar de o contentar e completá-lo, tornando-o indiferente, a situação coloca-o em questão e o esvazia, como Abraão que parte em direção ao desconhecido, na fragilidade de uma promessa, esvaziando-se de si, tornando-se cada vez mais exilado de si. Isto posto, complementa Lévinas: “a relação com Outrem põe-me em questão, esvazia-me de mim mesmo e não para de me esvaziar, descobrindo assim em mim recursos sempre novos. Não me sabia tão rico, mas já não tenho o direito de guardar nada” (1997, p. 234). A orientação ética derivada do desejo revela-se na insaciável bondade do eu.

3.4 A ENTRADA DE OUTREM NO MUNDO COMO EXPRESSÃO

O significado da manifestação de outrem se produz conforme qualquer outro significado, já que ele acontece no ‘conceito da totalidade’. Ele está presente nas iniciativas culturais e se esclarece por meio delas. No entanto, diz Lévinas, “a manifestação de Outrem comporta um significado próprio, independente desse significado recebido do mundo” (1997,

⁷⁵Esta orientação é o movimento de saída de si em *Humanismo do outro homem*, em que Lévinas explica como se dá este movimento. Assim, ele precisa: a orientação, “não pode ser posta senão como um movimento que vai para fora do idêntico, para um Outro que é absolutamente Outro. Começa num idêntico, num Mesmo, num eu (Moi) – ela não é um ‘sentido da história’ que domina o Eu (Moi), visto que a orientação irresistível da história torna sem sentido o fato mesmo do movimento, o Outro estando desde já inscrito no mesmo, o fim no começo. Um movimento que vai livremente do mesmo ao Outro é Obra” (1993a, p.; 50-51, grifo do autor).

⁷⁶Lévinas se refere à *República* de Platão, a qual “se constitui por que faltaria qualquer coisa à subsistência de cada indivíduo” (1997, p. 234). Vale lembrar que, para Platão, o Estado é uma espécie de complemento do eu, já que surge para satisfazer as necessidades e formar seus cidadãos.

p. 235), pois ele é por si mesmo e sem mediação. O significado que ele recebe do mundo confunde a sua presença, tornando-a abstrata e desintegrada no mundo (neutra). “A sua presença consiste em vir até nós, em *fazer uma entrada*” (LÉVINAS, 1997, p. 235, grifo do autor).

Como ocorre esta entrada de Outrem no mundo? Conforme Lévinas, esta entrada pode ocorrer em qualquer momento e na condição histórica do fenômeno, já que “o fenômeno que o aparecimento de Outrem constitui é também *rostro* [...] a manifestação do rosto é *visitação*” (1997, p. 232, grifo do autor). No entanto, “o fenômeno já é imagem, manifestação cativa da sua forma plástica e muda, a manifestação do rosto é viva” (LÉVINAS, 1997, p. 232).

De nossa parte, apesar de se ter definido o termo rosto no segundo capítulo⁷⁷ da pesquisa, deter-se-á em mais algumas colocações do modo como o Outro se apresenta no mundo, ultrapassando a sua própria ideia em mim, para dizer que o Outro é palavra e cria condições para o diálogo, já que ele não se impõe, mas convida a despertar para o bem, criar a consciência moral.

Diferentemente do ente que, na imanência, expõem-se como tema e se dissimula, a vida do rosto é desfazer essa dissimulação. A presença de outrem “penetra de alguma forma a sua própria essência plástica, [...] consiste em despir-se da forma que, contudo, o manifesta. A sua manifestação é um acréscimo à paralisia inevitável da manifestação” (LÉVINAS, 1997, p. 232).

A maneira como o Outro se apresenta (rostro) ou entra no mundo não é um ‘tema sob o meu olhar’, não se expõe como um conjunto de qualidades que constituem uma imagem com proporções, mas, sim, como expressão. Por isso que, em *O vestígio do outro*, a entrada do Outro no mundo “exprime a fórmula: o rosto fala” (LÉVINAS, 1997, p. 235). Em *Totalidade e infinito*, a noção da presença de outrem é também a ideia do infinito, “totalmente vazia na aparência” (LÉVINAS, 2000, p. 37). Assim sendo, falar é acolher a expressão de outrem, “onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem, para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter ideia do infinito” (LÉVINAS, 2000, p. 38, grifo do autor).

Em vista disto, Paiva e Moreira afirmam que Lévinas está propondo uma maneira diferente de se apropriar da linguagem, a partir de uma nova terminologia que circunda em torno do binômio dito-dizer. Trata-se da linguagem original, que se revela como dizer e não como dito, que busca a transcendência a partir da subjetividade em direção ao Outro e, por

⁷⁷Mais propriamente no subtítulo secundário 2.5 - *A renovação às avessas da totalidade*.

consequente, é ética. Conforme eles, “a estrutura inicial dessa ética não coincide exatamente com o Mesmo (dito). Ela significa em direção ao Outro (dizer), como palavra original de toda significação possível” (2013, p. 179, grifo nosso).

Para Susin, a entrada de outrem no mundo é uma entrada sem as mediações do saber e da ‘mundaneidade’ e, portanto, um movimento “desarmado de toda intencionalidade e referência teórica, o outro olha de face. É um olhar (visage⁷⁸)” (1987, p. 832). Equivale a uma abertura que não se impõe e, por isso, falar é uma abertura na abertura. Assim, diz Lévinas: “a manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é antes de tudo essa forma de vir por detrás da sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura” (1997, p. 235).

Neste ponto da pesquisa é importante dizer que o acolhimento de outrem não se dá pelo egoísmo do eu (mesmo) que, por força da identidade, não consegue acolher a inadequação do Outro na sua alteridade (a infinição do infinito, por exemplo). Em vista desta impossibilidade egoísta do eu, Lévinas, diz, no prefácio de *Totalidade e infinito*, que sua obra apresentará a subjetividade como aquela capaz de acolher a infinição do infinito, o outrem como hospitalidade, capaz de realizar exigências impossíveis. Assim, ele anuncia:

A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é impossível conter. Este livro (*Totalidade e infinito*) apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia de infinito (LÉVINAS, 2000, p. 14, grifo nosso).

No dizer de Susin, a entrada de outrem num mundo em relação com a subjetividade é uma ‘entrada pura’, sem os limites do ser e da ‘mundaneidade’. Portanto, “num mundo relacionado essencialmente com a subjetividade; o outro é somente *hóspede*. É um forasteiro que só pode se apresentar de mãos vazias, com palavras de súplica” (1987. p. 834, grifo do autor).

Em outras palavras, a maneira como o outrem se apresenta é um olhar de modo absoluto, que se desvela a si mesmo e, portanto, não precisa e nem depende do meu desvelamento. Apresenta-se de modo gratuito, nu, exposto, anuncia um dizer que não é definitivo, mas aberto e o seu significado é anterior a qualquer conceito, é visitação.

⁷⁸De acordo com Susin, “traduzimos a palavra ‘Visage’ por ‘Olhar’ ao invés de ‘face’ ou ‘rosto’. É que ‘Olhar’ denota um centro em si mesmo, do qual parte a relação do outro a mim. Face ou rosto conservam a ambiguidade enquanto é o que eu posso ver. ‘Olhar’ tem, além disso, um caráter puramente espiritual, de acordo com a transcendentalidade do outro, revelando-se epifanicamente, desde cima. É importante observar, nesta noção antropológica do outro homem, a origem bíblica onde se aplica também e antes a Deus” (1987, p. 833, nota 27, grifo do autor).

Nas palavras de Lévinas, “o rosto entra no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha – ou seja, precisamente a partir de um absoluto que é, aliás, o próprio nome da estranheza fundamental” (1997, p. 236).

De nossa parte, pergunta-se: como o significado da esfera do absoluto pode ser compreendido pelo relativo? Como pode o olhar ou o rosto significar mais que uma representação verdadeira? A razão especulativa e ontológica não recusa o significado do olhar? “Para responder a isso, teremos de estudar o significado excepcional do vestígio e a ordem pessoal em que tal significado é possível” (LÉVINAS, 1997, p. 236).

3.5 O MOVIMENTO ÉTICO: O BEM ALÉM DO SER

Lévinas insiste no sentido da nudez do rosto, pois ela é a abertura da transcendência que perturba a consciência, já que a consciência sempre tenta dar uma resposta para tal exterioridade. O rosto (a apresentação de outrem no mundo) é nu e frágil, miséria e privação. Ele apresenta-se sem formas e sem conteúdo, sem possibilidade de qualquer manipulação ou mensura. Visita-me e está além dos meus olhos, já que ele tem a sua própria luz. No dizer de Susin, “é fonte de sua própria energia e vitalidade, revolucionando e inquietando o domínio da identidade” (1987, p. 833).

No entanto, “a nudez do rosto é privação e já uma súplica na integridade que me visa. Mas esta súplica é uma exigência. A humildade une-se nele à altivez. E dessa forma se anuncia a dimensão ética da visitação” (LÉVINAS, 1997, p. 236). O Outro me suplica e exige-me não de falar ‘sobre’ ou mesmo ‘a partir de’, mas ensina-me e invoca. Não há um dizer definitivo. É mandamento que não tem o significado de regra, mas de ensinamento e responsabilidade. Por isso, diz Lévinas, “o rosto impõe-se-me sem que eu possa deixar de ser considerado responsável pela sua miséria. A consciência perde o seu primeiro lugar” (1997, p. 236).

No movimento ético Lévinasiano, o diferente não se impõe como ser, pois é uma presença sem continuidade, é o ‘bem além do ser’,

[...] que me visita, me deborda, pois não cabe em mim, rompe minha casa, meu conhecimento, quebra o círculo narcisista da reflexão convidando à retidão transitiva em direção à transcendência sem dobras e sem retornos (SUSIN, 1987, p. 834).

Já se disse que a presença do rosto é um mandamento e que, portanto, questiona a consciência. Neste sentido, o movimento ético é um questionar a consciência e não ‘uma

consciência desse questionar'. A presença de outrem põe em questão a consciência e, neste movimento ético, o eu sai do repouso de si mesmo e perde a sua soberania e identificação, não coincidindo consigo mesmo.

Assim sendo, o movimento ético não é uma tomada de consciência do eu complacente da presença do outro, mas, sim, é o êxodo do eu e o acolhimento do outro. Nas palavras de Lévinas, “perante a exigência de Outrem, o Eu expulsa-se desse repouso e não é a consciência, já gloriosa, desse exílio. Qualquer complacência destruiria a integridade do movimento ético” (1997, p. 237).

E, ainda, além de não ser uma tomada de consciência, o movimento ético não consiste apenas num movimento negativo de questionar a liberdade selvagem e ingênua do eu, que se refugia em si, mas, sim, “o questionamento de si é precisamente o acolher do absolutamente outro” (LÉVINAS, 1997, p. 237).

A presença de outrem intima o eu a dar uma resposta, o qual não toma apenas consciência de que precisa responder, como se fosse uma obrigação ou dever para com o outro, mas é “posição de parte a parte responsabilidade ou diaconia” (LÉVINAS, 1997, p. 237). O movimento ético levinasiano não é um movimento de consciência do dever de ordem universal, mas testemunho e responsabilidade de esfera pessoal, ipseidade.

Agir eticamente é um exagero, já que o movimento ético torna o agente intumescido pela responsabilidade. Agir eticamente “significa desde logo não poder subtrair-se à responsabilidade” (LÉVINAS, 1997, p. 237). Trata-se de um acréscimo no ser ou, como diz Lévinas, a ação ética é uma “saliência da ipseidade no ser” (1997, p. 237). O movimento ético não é de ordem universal, mas pessoal e único, já que “o questionar do Eu pelo Outro torna-me solidário com Outrem de uma forma incomparável e única” (LÉVINAS, 1997, p. 237).

Assim, a ‘unicidade do eu’, dá-se pelo fato de ninguém poder responder ao Outro no meu lugar. Em ética, a responsabilidade confirma o agente na sua ipseidade, como aquele que suporta todo o universo nas suas costas. Para Lévinas, agir eticamente não é deixar-se moldar pelo outro ou apenas exercer uma função em benefício do outro, mas, sim, tornar-se solidário⁷⁹ com o outro, responsabilizar-se por todo o mal no mundo.

O movimento ético levinasiano é a orientação de que “o Eu, perante Outrem, é infinitamente responsável” (LÉVINAS, 1997, p. 237). Desse modo, a presença de outrem provoca esse movimento ético na consciência, questiona a boa consciência, que coincide o eu

⁷⁹“Não solidário como a matéria é solidária com o bloco de que faz parte ou como o é um órgão do organismo onde tem a sua função – a solidariedade, aqui, é reponsabilidade como se todo o edifício da criação assentasse nas minhas costas” (LÉVINAS, 1997, p. 237).

consigo mesmo (egoísmo) e, portanto, trata-se de um movimento de inadequação do eu. A responsabilidade ética implica ‘um pensar além daquilo que se pensa’⁸⁰ e, sendo assim, a relação ética do eu com outrem é a própria ideia de infinito ou desejo⁸¹.

A ideia de infinito é paradoxal, pois pensar mais do que se pensa é conservar a desmensura do pensar. Paradoxal porque a ideia de infinito entra em relação com o inapreensível e, ao mesmo tempo, garante a condição de inapreensibilidade. “O infinito não é, portanto, o correlato da ideia de infinito, como se a ideia fosse uma intencionalidade que se cumpre no seu objeto” (LÉVINAS, 1997, p. 238). Em relação com o infinito, o eu não consegue parar, não se satura, é desejo, é perturbação, apetite de luz, “é impossibilidade de parar a sua marcha para frente, a impossibilidade de desertar do seu posto” (LÉVINAS, 1997, p. 238).

Assim como a atitude de Abraão, na atitude ética, o eu não consegue se omitir da responsabilidade pelo outro, não tem o esconderijo da interioridade onde possa retornar ou entrar em si, mas, sim, marcha para frente sem consideração por si mesmo. Poderíamos dizer que a atitude ética, então, diminui as exigências do eu para consigo mesmo? Nada disso. A atitude ética aumenta muito mais as exigências relativas ao eu, pois ela questiona a consciência pela sua incomensurabilidade e apodera o eu de impotências. Como diz Lévinas, em *Outramente que ser*: “é uma imputação a mim da parte de outrem, uma responsabilidade para com os homens que inclusivamente não conhecemos” (2011, p. 117). Em ética, as exigências ao eu só aumentam, pois “quanto mais enfrento as minhas responsabilidades, mais sou responsável” (LÉVINAS, 1997, p. 238).

3.5.1 O vestígio que não aparece em esclarecimentos

A entrada de outrem no mundo conserva o seu significado, pois “o *além* não é um simples pano de fundo a partir do qual o rosto nos solicita, não é um ‘outro mundo’ por detrás do ‘mundo’, isto é, além de toda a revelação” (LÉVINAS, 1997, p. 238, grifo do autor). O além é inconcebível na ordem do ser, pois a sua transcendência não se converte em imanência. Desse modo, “o além de onde vem o rosto significa como vestígio⁸²” (LÉVINAS,

⁸⁰Pensar além daquilo que se pensa é, para Lévinas, um acréscimo no ser e, portanto, inassimilável. E, “por causa desse além chamamos Ideia de Infinito à relação que liga o Eu ao Outrem” (LÉVINAS, 1997, p. 238).

⁸¹“O desejo é isso: arder de um fogo diferente da necessidade, que a saturação extingue, pensar além daquilo que se pensa. [...] A ideia de infinito é desejo” (LÉVINAS, 1997, p. 238).

⁸²Efetivamente, o significado como vestígio é a terceira pessoa (ele), pois, logo adiante, no texto analisado (*O vestígio do outro*), Lévinas diz que “o *além* de onde vem o rosto é a terceira pessoa” (1997, p. 241, grifo do autor).

1997, p. 240) ou terceira pessoa⁸³ (ele). O rosto, entendido como presença de outrem no mundo, está no vestígio do absolutamente ausente, do absolutamente passado e não anula a transcendência.

De acordo com Lévinas, o vestígio significa para além do ser, que é de onde vem o rosto, que não segue a relação de retidão que há entre significado e significação, a qual neutraliza a transcendência. No dizer de Ozanan Vicente Carrara, “trata-se de uma transcendência que não se muda em imanência. Não há no traço (vestígio) uma correlação entre significado e significação, mas uma irretidão mesmo” (2012a, p. 396, grifo nosso).

Trata-se de um ele que é inexprimível, o qual escapa de toda a revelação, assim como de toda dissimulação. Em outros termos, a condição do ele é de ser imutável, e, portanto, “*uma terceira pessoa* que não se define por si mesma, pela ipseidade. [...] que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, próprio do ser onde a imanência ganha sempre contra a transcendência” (LÉVINAS, 1997, p. 240-241). Através do vestígio, o perfil do ele se apodera do passado que não pode ser revertido no presente. Assim, o perfil do ele é de ser irreversível e, portanto, inexprimível, absoluto, ‘absolutamente não englobável’.

Para exprimir a condição da terceira pessoa, Lévinas utiliza o neologismo ‘eleidade⁸⁴’. “A *eleidade* da terceira pessoa é a condição da irreversibilidade” (1997, p. 241, grifo do autor). Em vista disso, ele esclarece:

Esta terceira pessoa que no rosto já se retirou de toda a revelação e de toda a dissimulação, que passou – essa eleidade – não é um ‘menos que o ser’ relativamente ao mundo onde o rosto penetra; é toda a enormidade, toda a desmensura, todo o Infinito do absolutamente outro, que escapa à ontologia. A suprema presença do rosto é inseparável dessa suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitação (1997, p. 241, grifo do autor).

De mais a mais, compete dizer que o vestígio está em relação com a eleidade e pode ser tomado como sinal. Entretanto, diz Lévinas, “o vestígio não é um sinal como outro qualquer. Mas desempenha também o papel de sinal” (1997, p. 241). Ora, se o vestígio estabelece uma relação com a eleidade (infinito), em que consiste o sentido do vestígio? Qual é a relação entre vestígio e eleidade? Se o sentido do vestígio é significar sem fazer aparecer, ele pertence à fenomenologia?

⁸³“*Além do Ser é uma terceira pessoa [...]*” (LÉVINAS, 1997, p. 240, grifo do autor).

⁸⁴Conforme nota explicativa da edição portuguesa da obra *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, o termo ‘eleidade’ é uma “adaptação da palavra *illeité*, neologismo formado a partir do pronome pessoal de 3.^a pessoa (*il/ele*) para exprimir essa condição da 3.^a pessoa” (LÉVINAS, 1997, p. 241, nota explicativa).

Para Lévinas, o vestígio estabelece uma relação pessoal e ética com a eleidade. Relação responsável, mas que não revela. Não ordena, pelo contrário, transtorna a ordem. Como Abraão, que, ao não sacrificar o filho primogênito, transtornou a ordem sem compreender, mas responsabilizando-se pela confiança. Não segue o sinal, mas mantém-se na pista, em direção do Outro⁸⁵.

O vestígio não faz parte da compreensão do aparecer e nem do dissimular-se, ou seja, ele “não pertence à fenomenologia” (LÉVINAS, 1997, p. 241). Desse modo, a via pela qual se pode aproximar do sentido do vestígio não é a fenomenológica e, sim, “a partir da fenomenologia que ele interrompe” (LÉVINAS, 1997, p. 241). Portanto, o sentido do vestígio deixa o discurso fenomenológico sem palavras, já que ele não se mostra em esclarecimentos.

Prosseguindo no que foi dito, o vestígio pode ser tomado como sinal, mas não é um sinal como outro qualquer. Em vista disso, Lévinas estabelece alguns exemplos de sinais que pertencem à ordem do mundo, mas que não revelam a excepcionalidade e autenticidade do vestígio relacionado à eleidade.

Por exemplo, a atividade do perito na cena de um crime. Ele examina como sinal tudo aquilo que evidencia e marca o local do crime, desde a ação voluntária até o que é involuntário do criminoso. Do mesmo modo, o caçador que segue o rasto da caça, o qual reflete a atividade e a marcha do animal que ele quer alvejar. Outro exemplo é a atividade do historiador que, a partir dos vestígios deixados, descobre uma civilização antiga e a torna presente no horizonte de nosso mundo. Por fim, numa compra, quando paga-se algo através de um cheque, está-se deixando um vestígio de pagamento ao nosso credor. A partir dos exemplos, pode-se inferir que “o vestígio inscreve-se na própria ordem do mundo” (LÉVINAS, 1997, p. 242).

Em suma, sobre os exemplos de vestígios, implica afirmar que “tudo se dispõe numa ordem, num mundo, onde cada coisa revela a outra ou se revela em função dela” (LÉVINAS, 1997, p. 242). Entretanto, para Lévinas, o vestígio relacionado à eleidade é excepcional e autêntico, “significa fora de qualquer intenção de constituir sinal e fora de qualquer projeto de que seria desígnio” (1997, p. 242). Desse modo, se os vestígios intencionados pelo perito, pelo caçador, pelo historiador e pelo comprador, respectivamente aos exemplos, são inscritos na ordem do mundo de modo presente, “o vestígio autêntico, pelo contrário, transtorna a ordem do mundo. Ocorre em sobre-impressão” (LÉVINAS, 1997, p. 242).

⁸⁵“Ir na Sua direção não é seguir esse vestígio que não é um sinal, é ir em direção dos Outros que se mantêm nessa pista” (LÉVINAS, 1997, p. 245).

Para Lévinas, o significado original do vestígio se realiza “na impressão deixada por aquele que quis apagar os seus vestígios, com o desejo de cometer um crime perfeito, por exemplo” (1997, p. 242). Pois bem, aquele que deixou vestígios e os apaga nada quis dizer ou fazer por meio deles. Entretanto, o vestígio deixado “perturbou a ordem de uma forma irreparável. Passou em absoluto. *Ser* na acepção de *deixar um vestígio* é passar, partir, absorver-se” (LÉVINAS, 1997, p. 242, grifo do autor). Em outras palavras, o vestígio é a presença daquilo que é sempre passado.

Dando sequência, o sentido do vestígio duplica o sentido do sinal. Numa primeira significação o sinal é emitido com vista à comunicação. Assim, o sinal pode ser interpretado, buscando o significado singular do vestígio, adjetivando as intenções conscientes e inconscientes, mas reais. Em um segundo sentido da significação, o sinal mantém-se no vestígio como transcendente, incapaz de se fechar em si e, portanto, “demasiado grande para a discricção, para a interioridade, para um Eu” (LÉVINAS, 1997, p. 243).

Lévinas insiste “em dizer que o vestígio não põe em relação com aquilo que seria menos que o ser, mas que obriga relativamente ao Infinito, ao absolutamente Outro” (1997, p. 243). Entretanto, esta superioridade ou divindade não é deduzida do ser do ente e nem da sua revelação. “A superioridade não reside numa presença no mundo, mas numa transcendência irreversível” (LÉVINAS, 1997, p. 243). A superioridade não é a terceira pessoa (Ele), mas, sim, de alguma maneira, ela é “exterior à distinção do ser e do ente. Só um ser que transcenda o mundo pode deixar um vestígio” (LÉVINAS, 1997, p. 243).

3.5.2 A mensagem da transcendência na duplicidade do falar

Em *Enigma e fenômeno*, Lévinas se pergunta: como se referir ao passado irreversível? Segundo ele, a própria referência ao passado não o faria voltar, já que tal referência não funciona como a memória de algo que consegue reconduzir o passado no presente e nem mesmo um signo que restabelece o significado. A referência possível é de ser vestígio, “pelo seu vazio e pela sua desolação” (1997, p. 253). Para Lévinas, o vestígio pode tornar-se signo, mas antes desta significação como signo, “o vestígio é no rosto o próprio vazio de uma ausência irrecuperável” (1997, p. 253).

Em outras palavras, o vestígio é, no mundo, uma abertura, que não é apenas signo de uma ausência, mas é a própria ausência. Mesmo que o vestígio indique a presença daquilo que se retirou, ele não volta à presença e, portanto, aquilo que se retirou não é evocado. “O risco

traçado na areia não é o elemento de um carreiro, mas o próprio vazio da passagem” (LÉVINAS, 1997, p. 253).

Através do vestígio original, Lévinas propõe o convite a procurar uma nova ordem, na qual a discordância torna-se um problema e não um conceito. A presença indicada pelo vestígio não se dá na ordem do ser, mas na abertura da discordância, desordem. A indicação da presença de outrem que se retirou é a “possibilidade de vibrar num sentido que não se sincroniza com o discurso que o capta e que não se arruma na sua ordem” (LÉVINAS, 1997, p. 250). Portanto, “a desordem é um movimento que não propõe nenhuma ordem estável em conflito ou de acordo com uma ordem dada [...] a desordem perturba a ordem sem a perturbar seriamente” (LÉVINAS, 1997, p. 253).

Isto posto, arrisca-se perguntar: mas, então, o movimento que problematiza e abre a filosofia para um questionamento da ordem do ser não é um movimento sério? Com certeza, o movimento não tem a seriedade de um conceito que tudo determina e representa. Em vez da seriedade, a altivez. O discurso sério da ordem do ser é substituído pela entrada sutil da alteridade. Portanto, a entrada de outrem no mundo é de forma sutil e ativa, que se retira de imediato e desorganiza a ordem.

Este movimento sutil de outrem só segue se o eu ‘quiser dar seguimento’, caso contrário, nada aconteceu. “Só permanece para aquele que lhe quiser dar seguimento. Caso contrário, restitui logo a ordem que perturbava: tocamos à campainha e não veio ninguém à porta” (LÉVINAS, 1997, p. 253). Em outros termos, a ética não se enquadra na ordem austera de conceitos, própria do discurso do ser, mas na altivez do agente, na transcendência do si, na responsabilidade de aceitar ou rejeitar tal entrada.

Novamente se pergunta: esta forma de manifestação de outrem, que se manifesta sem se manifestar, não é um tipo de equívoco enigmático⁸⁶ que permite a duplicidade, o melhor e o pior, e, conseqüentemente, abusos? Ao que parece, Lévinas apresenta uma nova modalidade de manifestação⁸⁷, já que “o enigma não é um simples equívoco onde as duas significações têm oportunidades iguais e o mesmo saber. No enigma, o sentido exorbitante já se apagou no seu aparecimento” (1997, p. 254). A transcendência é pura passagem, mostra-se sempre passada e, portanto, é vestígio.

⁸⁶ “[...] forma de se manifestar sem se manifestar, chamamos-lhe – voltando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do *fenómeno* – enigma” (LÉVINAS, 1997, p. 254, grifo do autor).

⁸⁷ “O Deus que falou nada disse, passou incógnito, desmente o fenômeno, refuta-o, persegue-o” (LÉVINAS, 1997, p. 254).

É significativo dizer que, para Lévinas, o enigma não obscurece a ‘manifestação fenomenal’ e nem a interrompe como se fossem “ilhas misteriosas do Irracional onde desabrocham as flores dúbias da fé” (1997, p. 257, grifo do autor). Se comparado, o enigma se estende tão afastado no espaço e no tempo como “o fenômeno que contém o vestígio do *dizer* que já se retirou do *dito*” (LÉVINAS, 1997, p. 257, grifo do autor).

Nesta nova modalidade de manifestação, “o outro é *palavra* num mundo de fenômenos mudos onde o ser não fala” (SUSIN, 1987, p. 833, grifo do autor). Por isso, a linguagem é a possibilidade de expressão, anúncio e nunca representação. No dizer de Lévinas, “todo o falar é enigma” (1997, p. 258).

Nesta perspectiva, o dizer perturba, já que o outro rompe com o mundo solitário do eu e cria a condição para o diálogo. Ele “quebra o círculo narcisista da reflexão convidando à retidão transitiva em direção à transcendência sem dobras e sem retornos” (SUSIN, 1987, p. 834). Como bem diz Lévinas, é um dizer que espera interpretação, mas que não se junta àquilo que é dito, pois é anterior às significações ditas. Desse modo, ele esclarece:

A expressão – o dizer – não vem juntar-se às significações, ‘visíveis’ na claridade do fenômeno, para as modificar, para as misturar e para introduzir nelas enigmas ‘poéticos’, ‘literários’, ‘verbais’, as significações ‘ditas’ dão lugar ao *dizer* que as ‘perturba’, como escritos esperando interpretação (LÉVINAS, 1997, p. 258, grifos do autor).

O dizer é primeiro e não tem significações prévias e, portanto, o seu contexto não se dá no discurso daquilo que é dito do ser. O dizer é “sem contextos no ser, sem provas no mundo, é ‘palavra de honra’ e ‘palavra princípio’” (SUSIN, 1987, p. 833, grifos do autor). Consequentemente, “reside aí a anterioridade irreversível – principal – do Verbo em relação ao Ser, o atraso não recuperável do Dito sobre o Dizer” (LÉVINAS, 1997, p. 258).

Em nossa perspectiva, Lévinas propõe uma renovação da filosofia a partir do acolhimento do outro, do diálogo que aviva a transcendência. Indica um discurso ético responsável e de acolhimento, que não se basta por si só, no qual as significações não se fecham em sínteses conceituais, mas mantêm as marcas da anterioridade e, portanto, significações que não apagam os vestígios da transcendência.

A proposta de uma nova modalidade de filosofia está ancorada no problema da autossuficiência das significações, sintéticas e ateias, já que no seu movimento acabam contestando e apagando as marcas da transcendência, as marcas da sua própria anterioridade. Desse modo, atenta Lévinas: “as significações que, entretanto, se bastam, contêm as marcas

dessa anterioridade que em breve contestam e apagam [...] O Ser exclui toda a alteridade” (1997, p. 258 - 259).

Ora, se o falar é enigma, possivelmente, o dizer está instalado em uma ordem de significações e, portanto, move-se nesse sistema de verdades conhecidas e comuns a todos os interlocutores. No entanto, “por mais banal que seja, abala e leva a novas significações” (LÉVINAS, 1997, p. 258). Aí está, segundo Lévinas, “a extraordinária duplicidade do Enigma” (1997, p. 259), como a porta simultaneamente aberta e fechada, como a linguagem, simultaneamente aberta e fechada no binômio dizer/dito de suas significações.

Para nós, a chave de pesquisa para entender a insinuação da transcendência, que alude Lévinas, está na sua seguinte indagação:

Mas por detrás dessa renovação que constitui a vida cultural, o Dizer, isto é, o rosto, é o aviso de uma proposição inaudita, de uma insinuação logo reduzida ao nada - como as bolhas da terra que rebentam, de que Blanquo fala no início de *Macbeth*⁸⁸ - mas que um ouvido à escuta pode ouvir, colado à porta da linguagem, a qual se fecha por meio das significações de que são feitas as suas próprias aberturas? (LÉVINAS, 1997, p. 259).

Sendo o dizer o aviso de uma insinuação da transcendência, possivelmente, diz Lévinas, “seja razoável respeitar a decência dessa porta fechada” (1997, p. 259). Abrir e fechar para a transcendência é a extraordinária duplicidade do enigma, o qual não se refere à objetividade, mas, sim, à subjetividade. Somente a subjetividade é capaz de “conservar a sua insinuação, e essa insinuação é tão rapidamente desmentida quando procuramos comunicá-la, que essa exclusividade ganha o sentido de uma criação que intima apenas um ser, tal como uma subjetividade” (LÉVINAS, 1997, p. 259).

3.5.3 A subjetividade que conserva a mensagem da transcendência

Para Lévinas, a subjetividade é a única qualidade do eu capaz de manter a mensagem da transcendência, que se mostra e se esconde, que é “desde além dos olhos e da palavra, o ‘infinito’ que me visita, me deborda, pois não cabe em mim, rompe minha casa, meu conhecimento, [...]” (SUSIN, 1987, p. 834). A subjetividade é a única qualidade capaz de

⁸⁸*Macbeth* é a notável e importante peça trágica de William Shakespeare, escrita em cinco atos. A menção de Lévinas à fala inicial de Blanquo se encontra no Ato I, cena três, quando as bruxas desaparecem e Blanquo diz: “Tivesse a terra bolhas, como a água, Elas assim o seriam. Para onde foram?” (SHAKESPEARE, 2006, p. 16).

manter a alteridade⁸⁹, manter o outro como outro, porque “o outro não pode ser medido, porque sua revelação e sua palavra não o esgotam. Por isso não pode ser dominado ou manipulado em sua alteridade” (SUSIN, 1987, p. 833).

Nas palavras de Lévinas, a subjetividade é invocada a comparecer desarmada, “chamada a uma responsabilidade inalienável – ao passo que a revelação do Ser se faz abertamente na Universalidade – a subjetividade é a parceira do enigma e da transcendência que perturba o ser”. Ela é invocada a responsabilizar-se pelo outro, que é ‘palavra-princípio’, “sem apoios e pura, desarmada e apresentação da transcendência sem violência, a palavra coincide com a alteridade mesma, como auto-comunicação e autodoação, gratuidade e bondade primeira” (SUSIN, 1987, p. 833).

O Outro, como palavra, é mensagem que não se traduz em linguagem objetiva e, portanto, “indefensável pelo discurso coerente, nula ao olhar da ordem pública das significações reveladas e triunfantes da Natureza e da História” (LÉVINAS, 1997, p. 259). A proximidade do outro, enquanto outro, é a própria transcendência. “O outro é sempre mais humilde e mais alto, suplica-me e exige-me, é despojamento e mandamento” (SUSIN, 1987, p. 833-834).

Em *Outramente que ser*, Lévinas também confirma que a proximidade é transcendência: “o rosto do outro na proximidade – mais do que na representação – é rasto irrepresentável, modo do Infinito. [...] na aproximação se inscreve ou se escreve o rasto do Infinito – rasto de uma partida [...]” (1987, p. 185).

Para Lévinas, o Outro, como palavra, tem um sentido diferente do discurso do ser, não há reciprocidade ou simetria. Por isso, a proximidade é o rasto daquilo que não é medido e, portanto, “não entra no presente e inverte a *arché* em anarquia⁹⁰ – que há desamparo ao outro, obsessão por ele, responsabilidade e Si mesmo. [...] o Eu, o único, substitui-se aos outros. [...] transcende o ser” (LÉVINAS, 1987, p. 186).

Isto é confirmado por Susin, quando diz que “há uma ‘assimetria’ e uma irreciprocidade consequentes entre a identidade e a alteridade” (1987, p. 833, grifo do autor). Portanto, uma diferença de sentido entre a palavra que vem da alteridade e aquela que vai desde a identidade. Assim, ele argumenta:

⁸⁹“A alteridade que perturba a ordem não pode reduzir-se à diferença acusada pelo olhar que compara e que, dessa forma, sincroniza o Mesmo e o Outro. *A alteridade constitui-se como um distanciamento e um passado* que nenhuma memória conseguiria ressuscitar no presente” (LÉVINAS, 1997, p. 256, grifo do autor).

⁹⁰Sobre o enigma da an-arquia ou a própria ambiguidade, conferir os três últimos ensaios breves da obra *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger: O vestígio do outro; Enigma e fenômeno; linguagem e proximidade*. Esta indicação é feita também na nota 29 da edição castelhana que estamos utilizando como referência: LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Tradujo: Antonio Pintor-Ramos, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

Isso impede a identidade de sobrevoar a alteridade, de falar ‘sobre’ ou ‘a partir’ da alteridade, mas somente ‘a alteridade’, indo-lhe sinceramente ao encontro, em sentido único, pois a palavra que vem da alteridade não tem o mesmo sentido da palavra que vai desde a identidade: a primeira é revelação, ensinamento e mandamento. A segunda é resposta, invocação (SUSIN, 1987, p. 834, grifos do autor).

Lévinas, pergunta-se: “de onde viria a subjetividade ao ser?” (1997, p. 259). De acordo com o Filósofo, se a mensagem que não se traduz em linguagem objetiva cita a subjetividade a comparecer, “com precisão e urgência é porque penetra na dimensão da interioridade” (LÉVINAS, 1997, p. 259). Nesta interioridade, neste eu, cuja sede é encontrar luz, a reflexão ocorre a partir da intervenção de um sentido que perturba o fenômeno. É próprio do fenômeno aparecer em plena luz da razão e em relação com o ser, os quais “asseguram a imanência como totalidade e a filosofia como ateísmo” (LÉVINAS, 1997, p. 259).

No entanto, na interioridade do eu, o enigma perturba o fenômeno e a relação com o ser, mas, segundo Lévinas, retira-se, “como um estranho indesejável, a menos que estiquemos a orelha na direção desses passos que afastam, é a própria transcendência, a proximidade do outro enquanto Outro” (1997, p. 259). A citação à subjetividade, discreta, alude à responsabilidade moral. Uma citação como se ninguém a citasse ou mesmo controlasse, mas que precisa de alguém que responda e apreenda a insinuação do enigma, que coloque sua conta em risco, que aposte em fundo perdido. “A moralidade é a forma do Enigma” (LÉVINAS, 1997, p. 261).

Como responder a esta mensagem que não se traduz em linguagem, mas que fala? Como ‘esticar a orelha para os passos que se afastam’ e que se embrenham na interioridade? Segundo Susin, “a partir do outro, de sua palavra, há o despertar do ouvido - a obediência – e a criação de consciência moral” (1987, p. 835). Assim sendo, a resposta não se faz por intermédio do conhecimento e nem através da ontologia, pois “a visitação da alteridade não poderia dobrar a identidade. Por isso propõe evidência que só obriga moralmente” (SUSIN, 1987, p. 835). Logo, a resposta à invocação é dispor-se a um fazer ético, extravasa o discurso e o querer, verdade que concilia discurso e ato. No viés lévinasiano, a resposta é incomum, uma vez que “a ideia de infinito só permite uma resposta extravagante” (1997, p. 262) e em contínuo êxodo.

Diferentemente do processo de renovação que, em Husserl, não acontece sempre, a resposta ética lévinasiana é êxodo contínuo, que se renova e arde, extravasa⁹¹ o próprio pensamento. Como visto, responder é “pensar mais do que se pensa, pensar aquilo que se retira do pensamento, é desejar, mas com um desejo que, contrariamente à necessidade, se renova e arde tanto mais quanto se alimenta do Desejável” (LÉVINAS, 1997, p. 262).

Conforme diz Susin: “o desejo é a incontidência que extrai e põe em êxodo [...] é ‘desejo sem necessidade’, é ‘sem defeito’ e ‘aspiração pura’ apesar das necessidades já satisfeitas” (1987, p. 835). Conforme visto anteriormente, responder eticamente é pensamento intrigante que não é contemporâneo do eu e, portanto, ‘vai além da sua própria morte’. Logo, “ir além da sua morte é sacrificar-se” (LÉVINAS, 1997, p. 262).

Então, a resposta ao Outro (à citação do enigma), ao mundo, à transcendência “é a generosidade do sacrifício fora do conhecido e do desconhecido, sem cálculo, pois conduz ao Infinito” (LÉVINAS, 1997, p. 262). No dizer de Susin, ocorre na resposta à citação uma virada na identidade, já que “‘eu’ – nominativo dominador – repousa então sobre um ‘Eis-me’, acusativo que me acusa e me apresenta como um eu diante do outro para o qual fui originalmente convocado” (1987, p. 835). Nesta perspectiva, em *Outramente que ser*, Lévinas afirma: “o termo *Eu* significa eis-me, respondendo por tudo e por todos” (1987, p. 183, grifo do autor).

É pertinente dizer, ainda, que a identidade do eu, rompida pela visitaçao da alteridade, permanece identidade. É a mesma identidade só que com orientação inversa, já que deixa de ser egocêntrica e passa a ser heterocêntrica. Uma identidade que é posta ao avesso, em contínuo êxodo, que se esquece, sai de seu círculo e se volta para a “transcendência inapreensível do outro” (SUSIN, 1987, p. 835). A visitaçao da alteridade rompe a identidade e a invoca a responder, invoca-a para criar a consciência moral. Mas, então, o que caracteriza a consciência moral? Para Lévinas,

O Desejo ou a resposta ao Enigma ou à moralidade é uma intriga a três: o Eu aproxima-se do Infinito, indo generosamente em direção ao Tu, ainda meu contemporâneo, mas que, no rasto da Eleidade, se apresenta a partir de uma profundidade do passado, de frente, que se aproxima de mim (1997, p. 262).

⁹¹“É preciso um ‘pensamento’ que entenda mais do que entende, mais do que a sua capacidade e de que não saiba ser contemporâneo, um ‘pensamento’ que, neste sentido, possa ir além da sua morte” (LÉVINAS, 1997, p. 262, grifo do autor).

Sendo a moralidade esta ‘intriga insólita’⁹² a três, este desejo que se alimenta de transcendência, que, segundo Susin, “não leva à satisfação, mas, a mais desejo e mais êxodo” (1987, p. 835), então, “eu aproximo-me do Infinito na medida em que me esqueço a favor do meu próximo que me observa” (LÉVINAS, 1997, p. 262) . Ao aproximar-se do infinito, a favor do próximo, o eu perde-se de si e rompe com a representação⁹³.

Com efeito, a representação esquece ou dispensa todos aqueles princípios incondicionados dos seres, que transcendem a objetividade, buscando uma totalidade objetiva deles, de modo imediato, mas que não preenche a verdadeira medida do ser. Nas palavras do próprio Lévinas, “eu só me esqueço rompendo a simultaneidade indelimitável da representação, existindo para além da minha morte” (1997, p. 262).

Na nossa perspectiva, o outro é renovação ética, já que o ele e o tu, no interior de minha subjetividade, intrigam-me, convidando-me a nascer de novo. Assim, é o outro que me impele a agir eticamente a partir de um reconhecimento da sua exterioridade. O movimento ético inverte o polo egocêntrico do eu, já que “o sujeito criador e polarizador me é exterior, me desvela e convoca à sua luz” (SUSIN, 1987, p. 835). Nesta sequência, como bem diz Susin, “o outro é um ‘não’ – inscrito em seu Olhar e em sua palavra – que paralisa meus projetos de gozo, de posse e de desvelamento” (1987, p. 835, grifo do autor).

3.5.4 A linguagem articuladora de transcendência

O reconhecimento da exterioridade do outro, por parte do eu, é o primeiro mandamento que abre e o aproxima da transcendência. Neste sentido, ‘não matar’ é a primeira justiça e esta interdição de invadir o outro paralisa o eu e o aproxima da infinição. Conforme diz Lévinas, “eu aproximo-me do Infinito, sacrificando-me. O sacrifício é a norma e o critério da aproximação” (1997, p. 262).

Aproximar-se da transcendência exige do eu doação e sacrifício, não somente em discurso, mas também em ato, pois na verdade da transcendência⁹⁴ (ética) o discurso condiz

⁹²“A intriga insólita que solicita o Eu e se tece para além do conhecimento e da revelação no Enigma, é ética” (LÉVINAS, 1997, p. 262).

⁹³Em *A ruína da representação*, Lévinas afirma que sem a fenomenologia, teria-se uma teoria do conhecimento a partir da representação que encontra essências permanentes no presente, abstratas e que se bastam por si próprias. Na representação, “o presente da vida é precisamente uma forma insuspeitada, mas primordial, da abstração em que os seres se mantêm, como se começassem aí” (LÉVINAS, 1997, p.154). É uma abordagem dos seres como se fossem substâncias que se autoconservam inteiros por si mesmos. Nesse sentido, a representação tem o poder até de desinteresse da condição dos seres, nem que seja apenas no instante que os representa, pois “ela triunfa sobre a vertigem do infinito condicionamento que abre neles o verdadeiro pensamento e o pensamento verdadeiro” (LÉVINAS, 1997, p.154).

⁹⁴“[...] a verdade da transcendência consiste em acordar discursos e atos” (LÉVINAS, 1997, p. 262).

com os atos. Em outras palavras, no doar-se ético, o eu perde-se de si. Portanto, como diz Susin, “na doação há uma perda de si e, precisamente nisso, uma transcendência sem retorno” (1987, p. 835).

Retomando o que se disse no início deste capítulo, a relação com o infinito não é ontologia, mas, sim, metafísica. Não é o discurso do ser enquanto ser, mas do ‘para além do ser’. Não é conhecimento, mas ética. Esta renovação ética invertida não se fecha em um fim, pois permanece desejo e sem nexos. A relação com o infinito é um significar sem se revelar e, por isso, não tem nexos intencional, já que não segue “a estrutura de uma correlação intencional” (LÉVINAS, 1997, p. 263). Desse modo, é uma relação de proximidade, por excelência, anacrônica, pois é abordar um passado que nunca foi um agora.

Nas palavras de Lévinas, “a relação, como o Infinito, não é um conhecimento, mas uma aproximação, proximidade com aquilo que se significa sem se revelar, que desaparece, mas não para se dissimular” (1997, p. 262-263). A abordagem do infinito é ética e, portanto, uma abordagem feita através do esquecimento do eu em favor do próximo, é sacrifício. Parafraseando Lévinas, a ideia do infinito em mim só pode aparecer como ideia do infinito em mim e nunca como o próprio infinito. No dizer de Lévinas, “o rosto só pode aparecer como rosto [...] E o Infinito [...] não pode encarnar-se num Desejável, não pode, infinito, fechar-se num fim” (1997, p. 263).

Desse modo, o absoluto que se retira do presente sempre perturba a ordem do ser e não se enquadra em uma forma de ser. O cerco do ser “nunca pôde conter o infinito da alteridade. Aquele que passou mais além nunca foi presença.” (LÉVINAS, 1997, p. 263). Considerando Lévinas, o para além do ser é o Uno que a filosofia sempre quis exprimir. O Uno que precede toda a presença e excede todo o contemporâneo e, portanto, o seu tempo não é duração humana. Ele não se reduz ao pó como os seres finitos, mas é “a anterioridade original de Deus em relação a um mundo que não pode exprimir-se em categorias do Ser [...]” (LÉVINAS, 1997, p. 263).

O Outro possibilita a linguagem⁹⁵, mas não uma linguagem lógica, com categorias adequadas umas com as outras, neutralizante, mas uma linguagem que relaciona o eu e o outro com a face descoberta, em presença de... Conforme diz Susin, uma linguagem que ‘desperta’ o eu ‘da retórica solitária da identidade’ (1987, p. 836). Em *Totalidade e infinito*, Lévinas afirma que é preciso reter a obra formal da linguagem, apresentando o transcendente,

⁹⁵“A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem. A linguagem leva a cabo uma relação entre termos que rompem a unidade de um gênero. Os termos, os interlocutores, libertam-se da relação ou mantêm-se independentes na relação. A linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história” (LÉVINAS, 2000, p. 174).

já que o discurso é melhor que a compreensão, pois ele “põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente” (2000, p. 174).

Ainda em *Totalidade e infinito*, Lévinas aponta que a linguagem entendida como a maneira como o Outro se apresenta para mim (rosto) quebra toda a preferência e cumplicidade entre o eu e o tu que se esquecem do mundo, ou seja, na linguagem como ‘presença do rosto’, o pobre, o órfão, o ignorante, o estrangeiro, o indigente, o leproso, enfim, os diferentes, apresentam-se como iguais na pobreza de essência. A “igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve” (LÉVINAS, 2000, p. 191, grifo do autor).

Entrementes, trata-se da linguagem que, na sua franqueza, recusa-se “à clandestinidade do amor” (LÉVINAS, 2000, p. 190). É a linguagem que não esquece o seu interlocutor e reconhece a transcendência do outro, uma exposição de si à transcendência do outro e, portanto,

[...] linguagem em primeira pessoa, sincera e lançada à aventura pura, sem conclusões lógicas e adequadas, articuladora de transcendência pela palavra, pois se trata de um discurso que efetua um percurso em linha reta entre irrecíprocos e desiguais, que jamais se totalizam (SUSIN, 1987, p. 836).

A palavra “é convite ao respeito da diferença e ao mesmo tempo a não permanecer na indiferença” (SUSIN, 1987, p. 836). Desse modo, “a linguagem é justiça [...] A epifania do rosto como rosto abre a humanidade” (LÉVINAS, 2000, p. 190). Assim, a presença de outrem me faz juntar-se a ele, não para neutralizá-lo, mas para servir, “ordena-me como um Mestre. Ordem que só pode dizer-me respeito na medida em que eu próprio sou mestre⁹⁶, ordem, por conseguinte, que me ordena que mande” (LÉVINAS, 2000, p. 191).

Para Lévinas, a relação com outrem (relação social) é discurso. Segue que, “o *tu* põe-se diante de um *nós*. Ser *nós* não é ‘andar aos encontros’ ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum”. Ser *nós* é mandamento, palavra que exige atitude responsável, única, como se toda a humanidade estivesse observando e invocando o eu a agir de modo responsável. Então, na relação social, a presença de outrem não apenas questiona a liberdade do eu, não apenas o invoca para a responsabilidade, sequer é apenas a palavra que despoja o eu da posse de si

⁹⁶Sobre o messianismo, conferir PAIVA, Márcio Antônio; MOREIRA, Ubiratan Nunes. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 175-195, jan./mar. 2013. Também, BECKERT, Cristina. “O Messias sou eu”: reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas. *Reflexão*, Campinas, 33 (94), p. 103 - 109, jul./dez., 2008. Outro trabalho de mérito a ser indicado é o livro de SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre-RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

mesmo de um mundo comum, mas, é “também a pregação, a exortação, a palavra profética⁹⁷” (LÉVINAS, 2000, p. 191).

Dando seguimento à questão da relação social, a essência de sociedade, apontada por Lévinas, escapa longe, se apresentada como se fosse semelhante à categoria de gênero, que une os indivíduos semelhantes. Ele não nega a função comum que os homens podem desenvolver no mundo e nem o gênero biológico humano⁹⁸, mas indica que a comunidade humana é instaurada pela linguagem, na qual os interlocutores permanecem separados. Assim sendo, a comunidade humana não se constitui como uma unidade de gênero e, sim, “afirma-se como parentesco dos homens” (LÉVINAS, 2000, p. 191).

A relação social é a proximidade entre os homens que não se explica pela semelhança e nem mesmo por uma causa comum, da qual os homens seriam o efeito, “como medalhas que remetem para a mesma forma que as cunhou” (LÉVINAS, 2000, p. 191). Para Lévinas, a relação social tem sua origem na criação e, portanto, explica-se através da paternidade. Desse modo, a relação social ou paternidade “não se reduz a uma causalidade na qual os indivíduos participariam misteriosamente e que determinaria, por um não menos misterioso efeito, um fenômeno de solidariedade” (LÉVINAS, 2000, p. 191).

A essência da sociedade coincide com os dois momentos da manifestação do outro no mundo (rostos): “é a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho [...] que constitui o fato original da fraternidade” (LÉVINAS, 2000, p. 191).

Então, a essência da sociedade humana é proximidade e acolhimento, momento em que se instaura a igualdade. A igualdade é um momento que não se separa do acolhimento da presença de outrem (rostos). Não acolher o próximo como próximo é não responsabilizar-se, não responder a invocação, nem efetivar a humanidade no eu e, portanto, ação egoísta e não fraterna que minimiza a relação social.

3.5.4.1 O movimento intencional invertido: se fez ética

Na linha de pensamento de que a relação social é discurso, em *Linguagem e proximidade*, Lévinas afirma que “seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar

⁹⁷“A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irreduzível do discurso suscitado essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam” (LÉVINAS, 2000, p. 191).

⁹⁸“Há, sem dúvida, um gênero humano como gênero biológico e a função comum que os homens podem exercer no mundo como totalidade permite aplicar-lhe um conceito comum” (LÉVINAS, 2000, p. 191).

é contato” (1997, p. 274). Segundo ele, não tem como não admitir que no discurso haja uma relação com uma singularidade, que é externa ao discurso, invisível e que, portanto, não é tematizada e, muito menos, se dispersa numa imagem. No discurso, a relação com aquilo que não pode aparecer é aproximada. Por isso, a obra lógica do discurso não se apoia no conhecimento do interlocutor, na relação sujeito objeto, mas na proximidade, que “é *por si mesma* significação” (LÉVINAS, 1997, p. 274, grifo do autor).

Esta proximidade, enquanto significação, não é uma proximidade espacial, “visível a um terceiro e que significa a ‘síntese do entendimento’” (LÉVINAS, 1997, p. 274, grifo do autor), mas, nela, o sujeito entra na abertura do olhar. É um movimento intencional que não fecha em uma síntese, mas um movimento no qual o sujeito entra ‘na abertura da intencionalidade’. Desse modo, se, no movimento intencional, a consciência é sempre consciência de algo, então, no discurso, “a orientação do sujeito sobre o objeto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética (onde, de momento, nada de moral se assinala)” (LÉVINAS, 1997, p. 275).

O movimento ‘intencional que se fez ética’ resgata e inverte a subjetividade, a qual “entra em contato com uma singularidade, excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e, como tal, irrepresentável” (LÉVINAS, 1997, p. 275). Se, na ontologia, no movimento intencional do conhecimento, a subjetividade permanece fixa na relação com o mundo, sempre identificada e representada universalmente, na ética, o movimento intencional abre a subjetividade para o transcendente. Nesse sentido, o movimento intencional que se fez ética é uma mudança que não para de se fazer e mudar, não se universaliza.

Então, dando sequência ao assunto, a ética lévinasiana inverte o movimento intencional do ser, já que não introduz o sujeito humano na ordem universal ou na ideia de que todos os humanos são seres racionais. Nesse sentido, Susin afirma que a ‘virada do ser’, que acontece na relação entre linguagem e razão ou pensamento, é um dos ensinamentos mais característicos de Lévinas. A virada do ser ocorre porque “originalmente a linguagem cria o pensamento e o dirige, e não o contrário. A palavra é reguladora da razão [...] o outro, que está além da linguagem e do pensamento, pela linguagem dá razões à razão, dá o que pensar” (SUSIN, 1987, p. 837).

De acordo com Lévinas, é no contato da subjetividade com o irrepresentável que “reside a linguagem original, fundamento do outro. O ponto preciso onde se faz e não pára de se fazer essa mutação do intencional em ético, onde a aproximação *penetra* a consciência – é pele e rosto humano” (1997, p. 275, grifo do autor). O contato da subjetividade com o

irrepresentável direciona o pensamento à transcendência e não para a universalidade, para o singular absoluto e não para ideal comum.

No entender de Susin, na proposta lévinasiana, o pensamento ou a razão tem um fundo ético e, portanto, bondade e responsabilidade. O pensamento “acolhe a palavra e se elabora como cuidado pelo outro, como ‘pensar por ...’ que rompe todo pensamento satisfeito de si, portanto o pensamento à transcendência” (SUSIN, 1987, p. 837, grifo do autor).

No dizer de Lévinas, o contato do sujeito pensante com a singularidade absoluta é ético. É o falar. “O contato é ternura e responsabilidade” (1997, p. 275). A ternura e a responsabilidade são anteriores a qualquer dito, estão na origem do dizer e, por isso, em qualquer mensagem transmitida pelo discurso, o falar é bondade e responsabilidade antes mesmo do que é dito. Então, a resposta é ética⁹⁹.

Chamamos ética a uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significativa para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar (LÉVINAS, 1997, p. 275, nota 184).

A resposta sendo ética implica compreender a definição originária da subjetividade, a qual é retirada do seu núcleo egocêntrico da identidade e, nela, “descobre-se um ‘eleito’¹⁰⁰, um ‘eis-me’ por nascimento, que re-corre a um ‘antes’, e um ‘envia-me’ que do Outro anterior a mim recorre ao outro que se apresenta de face a mim. Minha resposta é responsabilidade” (SUSIN, 1987, p. 837, grifos do autor).

3.5.4.2 A eleição do eu pelo outro: serviço e responsabilidade

A definição última de subjetividade é radical e vai ao encontro do que diz Lévinas nos textos messiânicos em *Difícil liberdade*, quando se pergunta se existiria uma interioridade mais radical que a do eu que se governa a si mesmo. Nesse sentido, o messias não é um rei que governa de fora, mas “O Messias sou Eu, ser eu é ser Messias”¹⁰¹ (LÉVINAS, 2004, p. 118). Nesse sentido, corrobora Susin:

⁹⁹“A ética não indica uma atenuação inofensiva dos particularismos passionais, que introduziria o sujeito humano numa ordem universal e reuniria todos os seres racionais como ideias, num reino de fins” (LÉVINAS, 1997, p. 275, grifo do autor).

¹⁰⁰“A fórmula cartesiana poderia ser então assim parodiada: ‘Sou pensado, logo sou’, ou melhor: ‘Sou chamado, logo sou’”. (SUSIN, 1987, p. 837).

¹⁰¹Conferir, também, LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Esta estrutura messiânica articula uma primogenitura para uma fraternidade e uma fraternização sem limites, que acontece na aproximação do outro e o outro sem paredes, sem controles, sem mediações de dominação ou de defesas, onde o eu sou o ‘*medium*’, a ambivalência e o ventre materno de gestação do outro, de cuidado, de ‘olhar por ...’ que subverte o meu antigo olhar panorâmico. Nesta obra messiânica inclui-se o sofrimento e a morte como ‘su-portar’ e morrer numa relação de substituição: morrer por outro. A morte é, assim, porta de transcendência ética (1987, p. 837-838, grifos do autor).

Por conseguinte, na análise de Cristina Beckert, a figura do messias coincide com a subjetividade ética, “marcada pela responsabilidade para com o Outro” (2008, p. 103) e que subordina a própria razão. Nesse sentido, “a possibilidade de uma vida moral realiza a criatura” (LÉVINAS, 2004, p. 113). Logo, o que é marcante no messianismo lévinasiano é o fato de que a relação ética é feita sem a mediação política¹⁰². É uma relação que permite que cada sujeito acesse a si mesmo, ‘cada qual está inteiramente presente na sua eleição’ e, portanto, é “relação direta entre o homem e Deus, sem mediação política” (LÉVINAS, 2004, p. 112).

A relação ética elege cada sujeito a ser o messias, ou seja, torna possível o contato com a responsabilidade infinita em ‘qualquer momento da vida’, “fazendo com que a salvação não represente o instante conclusivo de um processo, mas seja ‘a todo o momento possível¹⁰³’” (BECKERT, 2008, p. 106, grifo da autora).

A constatação de Beckert sobre a inspiração messiânica da obra de Lévinas é determinante no sentido de que é “mesmo possível afirmar que as suas reflexões sobre a ambiguidade entre o Outro e o eu dão forma universal ao messianismo” (2008, p. 106). Talvez, na nossa perspectiva, a ambiguidade entre o outro e o mesmo renova e dá vida ao movimento do messianismo ético e, não tanto quanto, forma-o de modo universal.

Nas palavras de Lévinas, o messianismo é o apogeu no ser do eu “e isto significa concretamente que cada um deve atuar como se fosse o Messias” (2004, p. 119). Logo, “o facto de não se furtar à carga que o sofrimento dos outros impõe define a própria ipseidade. Todas as pessoas são Messias” (LÉVINAS, 2004, p. 118). Para Beckert, nesta última

¹⁰²O messianismo ético supera o messianismo político, o qual, segundo Lévinas, “não terá mais que uma duração limitada” (2004, p. 112). Nesse sentido, corrobora muito bem a explicação de Beckert: “O messianismo judaico constitui-se, assim, na tensão entre a ideia de um Messias enquanto Rei-Deus, que põe termo às contradições políticas e à história como seu palco, e de um Deus-Rei, que governa sem mediação política, permitindo o acesso de cada sujeito a si mesmo e à responsabilidade infinita a cada momento, [...]” (2008, p. 106).

¹⁰³“A salvação não representa o fim da história ou sua conclusão: ela é possível *em qualquer momento*” (LÉVINAS, 2004, p. 112, grifo do autor).

passagem, de *Difícil liberdade*, está o cerne da subjetividade ética, marcada pela “ideia de eleição¹⁰⁴ do eu pelo outro para o servir e por ele se responsabilizar” (2008, p. 106).

Ainda seguindo as reflexões da autora, para compreender o sentido profundo do termo eleição, faz-se necessário “despojá-lo de toda a conotação ontológica a que normalmente está associado” (BECKERT, 2008, p. 106). Nesse sentido, o eleito não é aquele que detém o poder, mas ‘é refém’. Conforme diz Lévinas em *Outramente que ser*: “Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido. A ipseidade, na sua passividade sem *arché* da identidade, é refém” (1987, p. 183, grifo do autor).

Então, a qualidade de eleito não dá ao sujeito e nem justifica o poder de exercer o domínio sobre os outros, mas, pelo contrário, “é aquele cujo poder é posto em causa na presença de uma alteridade que, pelo simples facto da estranheza com que se dá, contesta a sua soberania e o acusa de ‘abuso de poder’” (BECKERT, 2008, p. 106).

A qualidade de eleito é ambiguidade: ‘ser sem eleição’ ou não poder escolher e, portanto, “precede o par liberdade/não-liberdade” (1987, p. 185). Frente às condições do mundo, a perspectiva lévinasiana é distinta, pois não propõe uma liberdade sem responsabilidade e, sim, “uma responsabilidade que não repousa em nenhum compromisso livre” (LÉVINAS, 1987, p. 185).

Assim sendo, a qualidade de eleito, frente às condições do mundo, é finitude, a qual “instaura uma vocação que vai para lá do destino limitado – e egoísta – daquele que *só é para si* e que lava as suas mãos das faltas e das infelicidades que não começam na sua liberdade ou no seu presente” (LÉVINAS, 1987, p. 185, grifo do autor). Em vista disso, no texto *Linguagem e proximidade*, a proposição de Lévinas é assertiva: “não deter o começo de um processo, não impede o pensador de aí estar implicado” (1997, p. 274).

Dando continuidade à argumentação de Lévinas em *Outramente que ser*, a instauração da qualidade de eleito, vocação que vai além do egoísmo do eu, implica a “instauração de um ser que não *é para si*, que *é para todos*, que é simultaneamente ser e desinteresse; *o para si* significa consciência de si; *o para todos* significa responsabilidade para com os outros, suporte do universo” (1987, p. 185, grifo do autor). Como bem diz Beckert, em outras palavras, a eleição ética representa a destituição absoluta de todo o poder do eu ser para si próprio, passando a ser para o outro, na medida em que o ‘tem na sua pele’ (2008, p. 106, grifo da autora).

¹⁰⁴Para Beckert, a ideia de eleição do eu pelo outro está presente “nos textos de Lévinas posteriores a *Totalité et Infini*” (2008, p. 106, grifo da autora).

De acordo com Lévinas, a responsabilidade por outrem é uma responsabilidade sem compromisso prévio e, portanto, “é a própria fraternidade humana, anterior à liberdade” (1987, p. 185). Na responsabilidade por outrem, o eu não constrói a sua identidade ao longo do tempo, já que, em ética, cada momento é único. O eu se reconhece como si a partir da proximidade do outro, deixa-se substituir. Une-se ao outro sem se identificar. Nesse sentido, esclarece Beckert:

Esta unicidade sem identidade permite ao eu substituir-se a todos ou ser por todos responsável, sem reciprocidade, na medida em que não está em causa uma relação entre liberdades, onde cada um toma a iniciativa de responder ao outro, mas uma dádiva de si, anterior à liberdade com que o sujeito se reconhece como si próprio, uma ipseidade que é conferida pelo outro e não por si (2008, p. 106-107).

Encaminhando-se para o fechamento deste capítulo, da renovação como abertura ao outro, pode-se inferir que, também no pensamento de Lévinas, a renovação é o tema supremo da ética. Nesse sentido, na ética lévinasiana, a renovação é a proposta do movimento do eu para o outro e, portanto, um movimento que interrompe a ontologia. O movimento ético não se reduz a uma temática ou mesmo no retorno a uma ética dos fins, mas é constante voltar ao começo, para lá da ordem do tempo, ao transcendente, ‘incomensurável à consciência’, que imputa a mim a responsabilidade da parte de outrem.

O movimento ético “é a recusa em deixar-se prender ou domesticar por um tema” (LÉVINAS, 1987, p. 165). O Outro exige do eu uma resposta, que o faz voltar à origem, não para se identificar como eu no tempo, mas “para retomar a sua caminhada de resposta que não se situa no tempo, antes o cria a cada instante” (BECKERT, 2008, p. 108). O movimento de um para o outro em direção à transcendência põe em questão “todo e qualquer esquematismo” (LÉVINAS, 1987, p. 164).

A relação entre o eu e outro interrompe a ordem, é proximidade. “A proximidade é anarquicamente uma singularidade sem a mediação de qualquer princípio, de qualquer idealidade” (LÉVINAS, 1987, p. 165). A proximidade é an-arquia, ou seja, relação sem princípio. Desse modo, a relação do mesmo com o outro é ambígua e não doa sentido algum. É uma relação incomensurável à consciência, “que se converte em vestígio de *um não sei onde*” (LÉVINAS, p. 165, grifo do autor).

Na nossa perspectiva, a relação entre o eu (mesmo) e o outro, mesmo sendo ambígua, “não é a inofensiva relação do saber onde tudo se iguala, nem tampouco a indiferença da contiguidade espacial; [...] ela é já imputação, com uma extrema urgência – obrigação, anacronicamente anterior a qualquer compromisso” (LÉVINAS, 1987, p. 165).

Desse modo, a relação com o Outro não se reduz à consciência, já que, nesta relação, o eu se afeta, mas a origem dessa afecção não se torna tema e, portanto, é ‘obsessão’¹⁰⁵. Lévinas define o movimento entre a exterioridade e a consciência como an-árquico. Assim, ele escreve:

[...] a obsessão atravessa a consciência a contracorrente, inscrevendo-se nela como estranha: como desequilíbrio, como delírio, desfazendo a tematização, escapando ao *princípio*, à origem, à vontade, à *arché* que se produz em todo o brilho de consciência. Movimento, no sentido original do termo, an-árquico (1987, p. 165-166, grifo do autor).

Assim sendo, a proposta lévinasiana de renovação na relação entre o eu e outro é um movimento para a transcendência e que não é tematizado pela consciência, mas, sim, é exterioridade, ambíguo e obsessivo. Portanto, sendo a obsessão a relação com exterioridade, ela transtorna a consciência e escapa ao princípio do ser. O “Eu se torna incapaz de pensar aquilo que o ‘toca’, a ascendência do Outro se exerce sobre o Mesmo ao ponto de interrompê-lo, de deixá-lo sem palavras; [...] a an-arquia [...] é uma defecção da consciência” (LÉVINAS, 1987, p. 166).

Por fim, vale esclarecer que an-arquia não é desordem, pois a desordem é, já, outra ordem que, possivelmente, torna-se tematizada. Ela faz o ser se perder e não se encontrar mais em esclarecimentos. O eu é questionado e não é o princípio (*arché*), mas passividade ou ser-para-o-outro que caminha em direção à exterioridade, ao estranho, com ternura e responsabilidade. Portanto, a an-arquia “interrompe o jogo ontológico que, precisamente enquanto jogo, é consciência na qual o ser se perde e se reencontra e, assim, se esclarece” (LÉVINAS, 1987, p. 166).

De nossa parte, ao expor a interrupção da ontologia, Lévinas, através do desafio da alteridade, questiona, resgata e motiva o eu a sair do egoísmo da boa consciência. Nesse sentido, o outro desperta e ativa o eu a se renovar e se responsabilizar por uma vida ética. Como diz Lévinas em *Humanismo do outro homem*: “o Eu (Moi) diante do Outro é infinitamente responsável” (1993a, p. 62).

Nesta linha de pensamento, corrobora Fabri: “o *outro* que desperta o *mesmo*, que questiona a arrogância deste último, isto é, sua boa consciência, é aquele que de certo modo lança para o eu o desafio de um agir, de uma construção, de um trabalho *com e para o outro*”

¹⁰⁵“Chamamos obsessão a esta relação irreduzível à consciência: relação com a exterioridade, ‘anterior’ ao ato, que não é tematização, [...]” (LÉVINAS, 1987, p. 165, grifo do autor).

(2007, p. 106, grifo do autor). Assim sendo, pensa-se ter cumprido com a apresentação da leitura lévinasiana da renovação como abertura do eu para com o outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao elaborarem-se as considerações finais da pesquisa, objetiva-se trazer à baila algumas ideias-chave já desenvolvidas no corpo do trabalho, mas que podem ser mais bem esclarecidas. Assim, infere-se, de início, que o tema da renovação, a partir das propostas de Husserl e Lévinas, emerge a partir da situação de crise em que se encontrava a Europa nos fins do século XIX.

Neste viés, vale lembrar que a cultura do ocidente, bem como as ciências naturais, têm sua origem na atitude filosófica. Assim, renovar a cultura implica um movimento de voltar às suas origens para, então, encontrar o seu verdadeiro sentido, já que a crise é entendida como perda de sentido e de unidade espiritual.

Desse modo, a guerra, os absurdos cometidos no período do pós-guerra, as torturas da alma e misérias econômicas moralmente depravantes são, então, manifestações da ‘crise espiritual da humanidade’ e não a origem dela. Em outros termos, os absurdos cometidos contra a humanidade ocidental são os efeitos que devem ser buscados na origem desta civilização. Logo, para identificar a causa, é preciso analisar a atitude filosófica.

A partir do movimento de análise da atitude filosófica, a proposta de Husserl inclina-se a dizer que a crise da humanidade não é devida tão somente aos eventos históricos, mas, também, à ausência de reflexão da parte do próprio homem. Assim sendo, a crise de reflexão está no problema da evolução do pensamento filosófico, enquanto ‘ciência da humanidade’. Então, conforme se descreveu, o problema da crise da humanidade se resume a duas dimensões: extrínseca e intrínseca, histórico-sociológica e fenomenológica, consecutivamente.

Constatou-se que o diagnóstico da crise por parte de Husserl é construído por intermédio da forte crítica que ele faz ao naturalismo, compreendido pelo dualismo entre sujeito e objeto e que pretendeu tornar a via da identidade científica o único caminho válido para o acesso da verdade. A pretensão é que o mundo descrito pelos conceitos é a verdadeira realidade.

Então, conforme se observou na primeira parte da nossa pesquisa, a crise das ciências, de que fala Husserl, não é uma crise da sua cientificidade, mas do seu significado para os problemas subjetivos da existência humana. A ciência não responde aos problemas da miserabilidade ética subjetiva e, portanto, esta indiferença científica relativa aos problemas do sentido da vida gerou, inevitavelmente, uma opinião pública hostil e, inversamente, diferente daquela quando do seu surgimento. Por isso, segundo Husserl, é necessário fundar uma

ciência estritamente transcendental para responder aos problemas éticos subjetivos da humanidade. Uma ciência de cunho subjetivo intrínseco e, portanto, fenomenológica.

Então, é sabido que o método da ciência estrita, proposta por Husserl, não consiste em estabelecer juízos para uma simples descrição de fatos e coisas, mas, sim, de fatos sobre os quais se refletiu e se ajuizou valorativamente e de acordo com as normas *a priori* da razão. Neste sentido, o método da ciência do espírito, de investigar as essências, é diferenciado e vai além daquele das demais ciências, já que pretende estabelecer também um senso prático para a vida, ou melhor, uma direção transcendental para as ações.

O fato de a ciência estrita ajuizar a realidade fatural a transforma em proposta de renovação científica, na qual não permanece na oposição clássica entre teoria e prática, mas ciência que tem o dever de ser praticável no mundo da vida, no mundo da subjetividade. A ciência estrita é uma advertência aos equívocos das ciências naturais quanto ao sentido do viver subjetivo. Então, na medida em que as normas essenciais que orientam as ações se tornam autorreconhecidas implicitamente pelas pessoas singulares, que são membros da comunidade, têm-se aí as inúmeras possibilidades da ciência das essências ser realizada faturalmente e responder aos problemas subjetivos, no mundo da vida.

Na segunda parte da pesquisa, ainda de acordo com Husserl, a vida autenticamente humana é uma vida ética e, portanto, originada do conhecimento consciente e aplicada nos casos particulares. As ações subjetivas são justificadas pela ‘ponderação racional intelectual’ constante. Em outras palavras, o movimento ético é a ação de examinar e justificar a vida de modo transcendental, ao melhor estilo socrático: ‘a vida que não é examinada não é digna de ser vivida’. No entanto, segundo Husserl, a ética é a ciência prática não só do ser racional, mas da ‘completa vida ativa’ do ser, entendida como subjetividade transcendental, razão e sensação, corpo e espírito.

Nesse sentido, o movimento ético é a busca da humanidade autêntica e todo o sujeito e até a comunidade, por extensão, pode querer assumir uma vida de renovação. Por isso, para nós, a ética está inserida no movimento de renovação, já que, segundo Husserl, a vida, quando renovada, é uma vida orientada eticamente a qual busca o *telos* de uma humanidade autêntica. Querer assumir uma vida de renovação, eticamente orientada, é tornar-se um funcionário da autêntica humanidade, subjetividade transcendental que se torna portadora da vontade comunitária, singularidade portadora de unidade.

No viés husserliano, querer assumir uma vida de renovação é querer se autorrenovar, decisão voluntária e subjetiva, ato espontâneo da livre consciência e, portanto, uma

particularidade diferenciadora da essência humana. Assim sendo, a atitude de querer se autorrenovar distingue o homem inautêntico do autenticamente humano.

Além da autorrenovação, Husserl elenca várias particularizações diferenciadoras das formas de vida autenticamente humana, como a autoconsciência, o autoconhecimento, a autoavaliação, a autodeterminação prática, etc. No entanto, todas estas particularizações diferenciadoras da essência humana são decisões voluntárias no sentido pleno e, portanto, ponderadas e com base no conhecimento transcendental e não afetivo. Assim, o eu que se decide por uma vida de renovação, decide-se a partir de si mesmo, de modo livre, que o torna agente de sua própria ação ética e renovada.

Decidir-se por uma vida de renovação implica, também, a constante ponderação crítica do fazer humano, já que a ação voluntária e livre do indivíduo não interrompe não somente aos pressupostos afetivos, mas, também, pode colocar em questão suas próprias decisões, voluntárias e livres, já tomadas, sopesando-as e decidindo-se novamente, caracterizando um movimento constante e crítico do fazer humano.

Decidir-se pela renovação é pôr em dúvida as anteriores convicções e valores, abrindo-se para uma resposta que pode confirmá-las ou anulá-las. Em suma, na medida em que a ética seja um combate às injustiças e misérias espirituais, ela cumpre o seu papel de ser um movimento de ‘renovação continuada’.

Direcionando-se para a proposta lévinasiana, infere-se que o seu campo conceitual é resultado do diálogo constante e crítico com a tradição do pensamento filosófico. Neste diálogo, Lévinas acentua que a filosofia elegeu o ser como o fundamento primeiro do discurso. Assim sendo, o discurso sobre a verdade do ser sempre procurou identificar as suas diferenças na ideia universal das coisas, acabando por totalizar tudo aquilo que transcende o ser e lhe é exterior. O pensamento sempre buscou reduzir e sujeitar a opinião à razão.

A crítica de Lévinas sobre o discurso do ser é aguda, já que o modelo de experiência, construído na relação entre sujeito e objeto, nada tem de acolhedor. Por mais que a experiência proporcione acolhimento do objeto e passividade do sujeito diante dele, o que acaba prevalecendo é o sentido que o sujeito confere ao objeto. Por exemplo: a experiência de encontrar um pássaro raro e até então nunca visto que, ao ser descoberto, passa a ser classificado e enquadrado com nome, gênero e espécie. A experiência se converte em constituição de ser como se os dados fossem retirados de uma ordem do sujeito. Nesse ponto, o discurso do ser tem a possibilidade do idealismo, já que o pássaro, como indivíduo singular, passa a ser compreendido e catalogado na ordem do espírito que tudo totaliza na ideia do universal.

A constatação lévinasiana é de que a filosofia sempre exerceu a tarefa de pensar o todo, unir as diferenças à universalidade do ser. Como visto, a partir desta constatação, a perspectiva lévinasiana é pensar para além (*au-delà*) desta ideia de totalidade, propondo uma saída da ontologia através do movimento ético de pensar o outro a partir de sua subjetividade.

Nesta perspectiva, questionar a atitude da filosofia não consiste em retomar o antigo discurso da unidade do ser, que tem como modelo Ulisses, que retorna ao lar e é identificado como o mesmo. Todos os eventos assimétricos do seu retorno acabam sendo reduzidos à sua chegada ao lar, o estrangeiro é reduzido ao familiar. O movimento proposto por Lévinas é sem regresso, direcionado em um sentido único e para além do familiar, em direção ao estrangeiro, que tem como modelo Abraão, o qual jamais retorna ao lar e permanece sempre como estrangeiro. Abraão é o modelo de movimento para o transcendente, a viver um tempo que não é o dele, sacrificando o seu passado e o futuro, mas sentindo-se eleito pela aliança original com o transcendente.

Renovar a atitude na ação de sentido único é um movimento que exige do eu sacrifício, bondade e paciência, como Abraão, que sacrifica o seu passado e busca o Outro no alto, nas montanhas da alteridade e não na planície da mesmidade. Nesse movimento de relação, o eu não busca o mérito como resultado de uma gratuidade da sua ação, pois, buscar o reconhecimento ou mesmo a gratidão, seria um regresso ao egoísmo do eu.

Como visto na introdução e no texto, a ação, em sentido único, é a obra do eu (mesmo), mas que não volta a si, uma função pública carregada de sacrifícios, sem méritos, gratuita, paciente e, por isso, ética. Esta obra do mesmo em sentido único é liturgia, o movimento sem regresso, do mesmo para o outro, ou seja, uma aposta a fundo perdido. A orientação ética não é uma necessidade do eu - egoísmo, mas um desejo do Outro - alteridade. Assim sendo, a orientação ética resulta de um ser que já está preenchido e que não deseja para si, transcende a si por pura gratuidade.

Então, a relação com o diferente é sociabilidade que coloca o eu em questão e o esvazia de si mesmo. Nesta relação, o eu não é a parte de um todo, como o efeito de uma causa, mas é aquele que constitui o social, justamente por se colocar na condição de responsável pelo outro e não somente por si mesmo. A ambiguidade da relação entre o mesmo e o outro está no fato de que o eu se descobre rico e ao mesmo tempo com responsabilidade de não guardar nada para si. O eu torna-se fraterno e o desejo pela bondade revela-se insaciável, esvaziando-se do egoísmo. Assim sendo, a igualdade não é a semelhança com o outro, mas é instaurada pela proximidade e acolhimento do outro. Proximidade na qual o outro não é subsumido no egoísmo do eu.

Em vista disso, a lógica da relação social, do movimento do eu para o outro, não está apoiada na relação do conhecimento entre sujeito-objeto, mas na proximidade. O outro tem um significado para mim e não é objeto de conhecimento, ou mesmo, de posse ou propriedade.

Talvez, neste ponto, tenha-se chegado à fase de dizer que esta proximidade do outro, como significação, mereceria um novo esforço de pesquisa, já que esta proximidade não é espacial e não significa uma relação que sintetiza, mas uma abertura do movimento intencional. A consciência deixa de ser sintetizadora e passa a ser ética. O singular permanece singular absoluto e, portanto, irrepresentável. A proximidade deixa margens para dizer que há realidades que a razão não pode explicar e que fogem de qualquer evidência ou síntese racional. Realidades em que a ciência se torna passiva e que abrem toda a possibilidade do discurso.

Portanto, é na relação social, na qual o outro não se faz mesmo, que reside o fundamento do humano. Logo, o fundamento da humanidade não é um ideal comum e nem ontologia, mas proximidade do eu com o outro, transcendência ambígua e sem síntese, proximidade que ativa o movimento intencional que se faz ética e não para de se fazer. O fundamento do humano é sentir o outro na pele, sentir-se responsável, escolhido, irmão, messias, desinteressado por si, agir como se o mundo estivesse sob minhas costas. Sentir-se humano é, no mínimo, loucura, para olhos de um egoísta, já que é sentir-se suporte do universo, responsável por constituí-lo e não apenas por fazer parte dele.

A relação entre o mesmo e outro é um movimento ambíguo por ser uma relação de responsabilidade anterior a qualquer compromisso, transcendente. Não é um movimento de consciência, no qual o eu seria afetado a fazer boas ações para o outro, mas um movimento de obsessão, no qual a consciência é transpassada pela estranheza, pelo desequilíbrio, delírio que não se tematiza e, portanto, escapa ao princípio (*arché*) brilhante da consciência. A obsessão é ambiguidade, movimento an-árquico que paralisa a ontologia.

O movimento an-árquico não é desordem, pois, se assim fosse compreendido, estaria na ordem da consciência. Na relação com o Outro, a consciência do eu se perde e não se encontra em esclarecimentos. O eu deixa de ser princípio e passa a ser passividade. Se comparado, o movimento an-árquico é como a ação de uma tremelga que, pelo choque, paralisa a sua presa, tornando-a passiva. É obvio que o eu não é uma presa do Outro, mas o que se quer ilustrar é ação de interromper o eu, deixando-o na situação de passividade, sem palavras.

De nossa parte, ao expor a interrupção da ontologia, Lévinas, através do desafio da alteridade, questiona, resgata e motiva o eu a sair do egoísmo da boa consciência. Nesse sentido, o outro desperta e ativa o eu a se renovar e se responsabilizar por uma vida ética. Como diz Lévinas, em *Humanismo do outro homem*: “o Eu (Moi) diante do Outro é infinitamente responsável” (1993a, p. 62). Nesta linha de pensamento, corrobora Fabri: “o *outro* que desperta o *mesmo*, que questiona a arrogância deste último, isto é, sua boa consciência, é aquele que, de certo modo, lança para o eu o desafio de um agir, de uma construção, de um trabalho *com e para o outro*” (2007, p. 106, grifo do autor).

Por fim, ao analisar o movimento de orientação única que vai do mesmo ao outro e que Lévinas chama de obra, bem como o movimento de autodeterminação e de autodisciplina para orientar a vida ética, o qual Husserl chama de renovação, de nossa parte, pode-se pensar uma aproximação entre estes conceitos, que resultaria em uma nova pesquisa.

No entanto, tanto a obra quanto a renovação se referem a um movimento ético que interrompe a indiferença e tratam de propor a possibilidade de o sujeito humano desvincular-se de atitudes indiferentes, egoístas e totalizadoras. Nesta perspectiva, confirma Fabri: “os indivíduos podem, de algum modo, desvincular-se do mundo cultural a que pertencem. Eles são capazes, inclusive, de renovar este mundo” (2007, p. 108). Eis porque a relação entre o mesmo e o outro se insere num horizonte ético de renovação e, portanto, um movimento anárquico, de abrir e fechar a porta, autenticamente humano, de saída de si (mesmo) em direção à transcendência (Outro).

REFERÊNCIAS

ALVES, Marcos Alexandre. **Desejo**: sentido originário e consciência ética no pensamento de Lévinas. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

ARISTOTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução de Giovanni Reale. Bilingue. v.02. São Paulo: Loyola, 2002.

BECKERT, Cristina. “O Messias sou eu”: reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas. **Reflexão**, Campinas, 33 (94), p. 103-109, jul./dez. 2008.

BEJARANO, Julio César Vargas. La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la ‘renovación’ y ética personal. **Estudios de Filosofía**. Medellín: Instituto de Filosofía da Universidad de Antioquia. n.36, p.61-93, jan. 2007.

BRAINARD, Marcus “For a new World”: on the practical impulse of Husserlian theory. **Husserl Studies**, Volume 23, Issue 1, p.17-31, abr. 2007.

BRESOLIN, Keberson. Autonomia versus heteronomia: o princípio da moral em Kant e Lévinas. **Conjectura: Filos. Educ.**, Caxias do Sul, v. 18, n. 3, p. 166-183, set./dez. 2013.

BROCHARD, Victor. La théorie platonicienne de la participation. In: **Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne**. Paris: Vrin, 1926.

_____. **Estudios sobre Sócrates y Platón**. Tradução de León Ostrov. Buenos Aires: Editorial Losada, 1940.

BRUNETTE, Pierre. **Nos passos de Abraão**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CAMPOS, Fabiano Victor de O.. Da fenomenologia à significância ética: Lévinas e o método fenomenológico. **Ekstasis**: revista de hermenêutica e fenomenologia, v.5, n.2, p.41-68, 2016.

CAPALBO, Creusa. O ‘mesmo’ e o ‘outro’ na ética de Emmanuel Lévinas. **Revista Reflexão**, Campinas, n.70, p. 100-105, jan./abr. 1998.

CARRARA, Ozanan Vicente. Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas. **Revista Estudos Filosóficos**,– versão eletrônica, <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei - MG, n.8, p.33-50, 2012.

_____. Fenomenologia e Ética em Emmanuel Lévinas. **Filosofia Unisinos**, 13(3): 393-405, set./dez. 2012.

CÉSAR, Constança Marcondes; SANTOS, Célio William Araújo. A noção de crise em Husserl e a discussão acerca de sua superação. **Revista Estudos Filosóficos**,– versão eletrônica, <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG, n.10, p.54-62, 2013.

CESCON, Everaldo (Org.). **Ética e subjetividade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

COELHO JUNIOR, Nelson. Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E. Lévinas. **Estudos e pesquisas em Psicologia**. UERJ, Rio de Janeiro, Ano 8, n.2, p.213-223, 1º semestre de 2008.

CORNFORD, Francis Macdonald. Psychology and Social Structure in the Republic of Plato. In: **The Classical Quarterly**, v.6, n.4, p. 246-265, oct.1912.

CREMONEZI, André Roberto; BAPTISTELLA, Rogério (Orgs.). **Sociedade pós-moderna: luzes e sombras**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2011.

CRISP, Roger. *Logos*. In: **Dicionário de filosofia de Cambridge**. Dirigido por Robert Audi. São Paulo: Paulus, 2006.

CRISTIN, Renato. La filosofia come lingua europea. In: HUSSERL, Edmund. **Crisi e rinascita della cultura europea**. Veneza: Marsilio, 1999.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** 10. ed. Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2008.

DYRUD, Jarl. O debate contemporâneo sobre o narcisismo como tipo cultural dominante. Tradução de Ephraim F. Alves. **Concilium**, Lisboa/Recife: Livraria Moraes, n.6, p. 93-99, 1982.

FERRER, Urbano. La ética en Husserl. **Revista de Filosofia**, Madrid: Editorial Complutense, 3ª época, v.4, n.6, p.457-467, 1991.

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

_____. Levinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético. **Veritas**, Porto Alegre: PUCRS, v.44, n.2, p. 285-296, jun.1999.

_____. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. **Veritas**, Porto Alegre: PUCRS, v.47, n.2, p. 121-130, 2002a.

_____. Lévinas e a crise do humanismo. In: LONDERO, Ângelo (Org.); GALLINA, Simone Freitas da Silva (Org.). **Textos filosóficos**. Santa Maria: Biblos Editora, 2002b.

_____. Finitude e inquietude: a função estratégica do conceito de intencionalidade no enunciado Levinasiano de um outramento que ser. **Veritas**, Porto Alegre, v.50, n.2, p.305-316, jun.2004.

_____. A atualidade da ética husserliana. **Veritas**, Porto Alegre: PUCRS, v.51, n.2, p.69-78, jun.2006.

_____. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

_____. Lévinas, Ricoeur e os imprevistos da história. **Ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 125-139, jun.2012.

_____. O motivo ético do recurso à subjetividade transcendental. **Philosophos**, Goiânia, v. 21, n. 1, p.59-81, jan./jun. 2016.

FARIAS, André Brayner de. **Para além da essência: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas**. 2006. 309 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Lévinas e Kant: um estudo a partir da autonomia e heteronomia. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v.22, n.31, p.545-556, jul./dez. 2010.

GUIMARÃES, Ruth. **Dicionário de Mitologia Grega**. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Edição bilíngue (alemão/português). Tradução e organização Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HINKELAMMERT, Franz J. A fé de Abraão e o Édipo ocidental. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - RIBLA**, Petrópolis: Vozes, n.3, p. 49-82, 1989.

HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HOYOS Pedro Juan Aristizábal; Ortiz, Oscar Eduardo Ocampo. Renovación como responsabilidade ética en la perspectiva de la fenomenología. **Revista Colombiana de Educación**, N.º 72. Bogotá, Colombia, Primer semestre de 2017.

HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.

_____. **La filosofía como ciencia estricta**. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1992.

_____. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Investigações lógicas. Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1988.

_____. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. 2. ed. Porto: Rés, 2001.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral para uma fenomenologia pura**. 5. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

_____. **Introduzione all'etica (1920-1924)**. Trad. Nicola Zipell, Roma-Bari: Latreza, 2009.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:** uma introdução à filosofia fenomenológica. 1.ed. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2012a.

_____. **Investigações lógicas:** Investigação para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.

_____. **Europa:** crise e renovação: artigos para a revista *Kaizo* – a crise da humanidade da humanidade europeia e a filosofia. 5.ed. Tradução de Pedro M.S.Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

_____. **Ética e infinito:** diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Humanismo do outro homem.** Petrópolis: Vozes, 1993a.

_____. **El tiempo y el otro.** Barcelona: Paidós, 1993b.

_____. **Altérité et transcendance.** Paris: Fata Morgana, 1995.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** 2.ed. Edição seguida de novos ensaios. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Totalidade e infinito.** Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **De Deus que vem à idéia.** Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Difícil libertad:** ensayos sobre el judaísmo. Traducción de Juan Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

_____. **Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord), Livaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner, Marcelo Luiz Pelizolli. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Los imprevistos de la historia.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo;** a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Ontologia e história.** São Paulo: Duas Cidades, 1968.

MELO, Edvaldo Antonio de. Provocações sobre a liberdade em Lévinas. **Inconfidentia:** Revista Eletrônica de Filosofia Mariana-MG, v.1, n.1, jul./dez.2013.

MELO, Nelio Vieira de. A consciência intencional segundo Levinas. **Studium:** revista de filosofia, Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, v.4, n.7-8, p. 42-72, 2001.

_____. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Elogio da filosofia**. 4. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- MURRAY, Stuart J.. Phenomenology, ethics, and the crisis of the lived-body. *Nursing Philosophy*, 2012, n.13, p.289-294. Disponível em: <<http://www.academia.edu/2384227/PhenomenologyEthicsandtheCrisioftheLived-body>>. Acesso em: abr.2016.
- NABAIS, Nuno. Nota de abertura: Husserl e a declinação da Europa como filosofia. **Kairos**. Revista de Filosofia &Ciência, n.8, p. 109-14, 2013.
- NASO, P. Ovídio. **As metamorfoses**. Trad. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2010.
- NIÑO, Pedro Gerardo Acosta. Notas sobre la ética de Husserl a Habermas. **Civilizar** 12 (22): p. 157-166, fev./jun.2012.
- PAISANA, João. **Husserl e a ideia de Europa**. Porto: Edições Contraponto, 1997.
- PAIVA, Márcio Antônio; MOREIRA, Ubiratan Nunes. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 175-195, jan./mar.2013.
- PATOCKA, Jan. **Introducción a la fenomenología**. Traducción de Juan A. Sánchez. Barcelona: Herder, 2005.
- PERINE, Marcelo. Mito e filosofia. In: **Philosophos**: Revista de Filosofia. Goiânia: UFG, v. 7, n.2, 2002. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3159/3163>>. Acesso em: out.2016.
- PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. **Defesa de Sócrates. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates. As núvens**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).
- PLATONE. Reale, Giovanni (Org.). **Tutti gli scritti**. 5. ed. Milano: Rusconi, 1996.
- PLATÃO. **Parmênides**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003.
- RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. Lévinas: uma proposta crítica ao primado da filosofia ocidental. **Kairós** - Revista Acadêmica da Prainha, v.1, jan./jun.2008.
- SHAKESPEARE, William. **Macbeth**. Tradução de Rafael Raffaelli. Biblioteca Nacional, 2006. Disponível em: <<http://C:/Users/Usuario/Downloads/5245-19054-1-PB.pdf>>. Acesso em: fev.2018.
- SCHWEITZER, Albert. **Filosofia da civilização: queda e reconstrução da civilização**. Cultura e ética. Tradução de Petê Rissatti. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SELLITTI. A fé de Abraão e as astúcias de Ulisses: entre o Oriente e o Ocidente. **Atualização:** Revista de divulgação para o cristão de hoje, Belo Horizonte - MG: O Lutador, v.35, n.313, p. 153-158, 2005.

SEPP, Hans-Rainer. Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl. Tradução de Urbano Ferrer. **Anuário Filosófico**, n.28, p. 19-39, 1995.

SIDEKUM, Antônio. O traço do outro: globalização e alteridade ética. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo: Unisinos, v.2, n.3, p. 165-192, jul./dez.2001.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA. José Tadeu Batista de. Emmanuel Lévinas: o homem e a obra. **Revista Symposium:** Nova Fase, Ano 3, Número Especial, jun.1999.

_____. A impugnação da liberdade em Lévinas. **Ágora filosófica**, Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches - FASA, v.1, n.1, p. 140-157, 2001.

_____. A história e seus imprevistos em Lévinas. **Problemata: R. Intern. Fil.**, v.5, n.2, p. 202-220, 2014.

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

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre éthos com epsilon e éthos com eta. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32(2), p.9-44, 2009.

STEIN, Ernildo. **O caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STRÖKER, Elizabeth. El concepto de cultura europea y el camino para la superación de su crisis. **Arete**, v.5, n.1-2, p.94-110, 1993.

SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano, SOUZA, Ricardo Timm de. **Éticas em diálogo:** Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico:** uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre-RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

_____. O esquecimento do outro na história do ocidente. **Revista Eclesiástica Brasileira - REB**, Petrópolis: Vozes, v.47, n.188, p. 820-838, dez.1987.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. **Manual de dissertações e teses da UFSM:** estrutura e apresentação. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2015.

VÁSQUEZ, Guillermo Hoyos. La ética fenomenológica. **Mimesis**, Bauru, v.24, n.1, p.13-23, 2003.